

**LA CONTRIBUTION DE L'AFRIQUE BANTOUE A LA FORMATION
DE LA SOCIÉTÉ BRÉSILIENNE:
UNE TENTATIVE DE REDEFINITION METHODOLOGIQUE ¹**

Fernando Augusto Albuquerque Mourão
*Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Centro de Estudos Africanos da USP*

Les récents relevés bibliographiques relatifs aux influences africaines au Brésil ² attirèrent, une fois de plus, notre attention sur le fait que l'Afrique soudanaise est en train d'être systématiquement privilégiée au détriment de l'Afrique bantoue à la fois en ce qui concerne le nombre des travaux et le degré de profondeur de ceux-ci.

Nous utilisons la distinction classique entre Afrique soudanaise et Afrique bantoue, plus par nécessité méthodologique que par acceptation de cette dichotomie, car, à l'exemple d'auteurs, comme Cheikh Anta Diop, nous acceptons et défendons le principe de l'unité culturelle de l'Afrique ³. En relisant les travaux de Frobenius, Marcel Griaule, Placide Tempels, en comparant les études sur la religion de L. V. Thomas et les travaux de H. A. Junod-sans mentionner de nombreux autres auteurs ainsi que nos propres observations-nous inclinons, en ce qui concerne les grands principes à la

1 Conférence fait à Lubumbashi, Campus de l'Université Nationale du Zaïre, janvier, 1974.

2 COUCEIRO, Solange Martins. *Bibliografia sobre o negro brasileiro*. São Paulo, ECA/USP, 1961, 66. p.

CENTRO LATINO-AMERICANO DE PESQUISAS EM CIÊNCIAS SOCIAIS. *Influências Africanas en la América Latina: bibliografía*. Rio de Janeiro, 1963, 87 p.

UNESCO. *Introducción a la Cultura Africana en America Latina*. Paris, 1971, 180 p.
ALVES, Henrique L. *Bibliografia afro-brasileira*. São Paulo, Edições H, 1976, 154 p.

3 DIOP, Cheikh Anta. *L'Unité culturelle de l'Afrique noire*. Paris, Présence Africaine, 1959, 203 p.

base de la pensée africaine, à accepter le primat de l'unité culturelle africaine. Cependant, parallèlement à l'existence d'un fond culturel commun, nous time, à un autre niveau, une analyse différentielle.

A partir de l'analyse de l'évolution politique, des formes de pouvoir en termes comparatifs, nous constatons que certaines régions atteignirent un centralisme politique alors que d'autres se maintinrent dans un cadre plus proche des fondements communautaires et par conséquent, plus traditionnel. Par suite, entre autres facteurs, du processus colonial, de la rupture du tissu structural et de pair avec de nouveaux regroupements de caractère géographique, l'atomisation de groupes ethniques conduisit à une situation typique d'anomie. Les situations qui, dans le contexte traditionnel, se caractérisaient par leur dynamisme, viennent, en conséquence de ce processus, à se configurer sur un arc d'options nettement plus rigide. Sur le plan théorique, la distinction classique que l'on doit à Durkheim entre sociétés mécanistes et sociétés organiques, ou la distinction également classique entre communauté et société, a conduit de nombreux auteurs à construire, au niveau de l'analyse substantielle, un cadre de nature heuristique, débouchant, à notre avis, sur une classification, qui, à partir d'une échelle de valeurs subjectives, établit une hiérarchie sociétaire très discutable.

Il s'avère indispensable d'effectuer une étude comparative des structures de pouvoir dans les régions qui fournissaient des esclaves à cette même période. A partir de cette étude, il sera possible de trouver, au niveau du processus, quelques-unes des causes différentielles qui, au-delà du cadre culturel du continent africain, correspondent aux aspects différentiels rencontrés ou que certains auteurs estimèrent avoir trouvés dans leur appréciation relative aux esclaves importés.

La centralisation du pouvoir, processus normal dans une bonne partie des royaumes soudanais, était une forme politique commune en de nombreuses régions qui fournirent des esclaves tout au long de la période correspondante à la traite. Non que nous considérions la centralisation du pouvoir en soi comme étant la cause de la conceptualisation et de l'accroissement du degré de formalisation des relations, mais le fait qu'en certains cas, le phénomène se soit vérifié parallèlement au processus colonial aide à comprendre le mécanisme. Au plan externe, l'isolement et postérieurement l'introduction de la traite, comme élément principal des rapports avec le continent africain, son des variables importantes et expliquent, en bonne partie la dysnomie. Choisi antérieurement parmi les membres du groupe

social à travers des formules qui avaient le mérite d'incorporer une raisonnable dose de dynamisme social, le roi se met à se sacrifier⁴; en même temps a lieu un phénomène identique avec la religion où commence à se configurer un panthéon plus ou moins rigide des forces vitales qui, peu à peu, se conceptualisent et perdent leur sens-synthèse, résultat d'une pratique sociale dans un contexte pétri d'une conception dynamique de l'être à tous les niveaux. En de nombreux domaines et selon des niveaux différentes, une certaine individualisation et appropriation se font jour. De longue date, entrant dans nos préoccupations, le fait que les masques de Bénin principalement, au-delà des manifestations artistiques des anciens royaumes localisés aux Nigéria et Ghana actuels, révélaient le net souci de présenter le portrait de la personne ou des personnes que l'oeuvre d'art prétendait mettre en relief. Il ne s'agissait pas, à l'exemple de l'art au sens le plus pertinent dans une société communautaire à tous ses niveaux, de retenir, d'accroître et parallèlement de configurer la force vitale en soi, non comme simple symbole de celle-ci, mais plutôt comme une partie dynamique d'un tout force-vitale. Dans cette perspective, la statuette est partie d'un tout force-vitale et plus précisément d'une partie-tout, un aïeul par exemple, et où la conception esthétique accompagne cette même idée. La statuette n'est pas le portrait d'une personne donnée, de ses particularités anatomiques spécifiques, de ses traits personnels; elle apparaît dans la simplicité de ses lignes et comme force en soi. Le bois est coupé à un moment donné, en un lieu plus ou moins certain, ensuite taillé et travaillé comme pour en retenir la force vitale. Cet art a une fonction, une fonction totale dans une perspective du monde, totalisateur par excellence où l'homme, les animaux, la végétation, c'est-à-dire les êtres animés ou inanimés, font partie, à des degrés divers, d'un tout-force. Par contre, dans l'art du Bénin, l'on note une nette individualisation: la statuette ou le masque sont le portrait d'une personne donnée, normalement le roi, ses auxiliaires ou un guerrier, et copient dès lors les particularités d'une personne donnée en fixant ses traits. C'est le roi-sacralisé. Au niveau de la mémoire collective, structurante et structuratrice, au sens où l'entend Maurice Halbwachs, ce que l'on fixe, c'est un geste davantage lié à un nom.

Dans la mesure où le processus de centralisation du pouvoir (avec ses résultantes sociétaires) n'eut pas libre cours et fut interrompu par une

4 PALAU-MARTI, Montserrat. *Le Roi-Dieu au Bénin*. Paris, Bergert/Levrault, 1964, 259 p.

longue intervention externe – le procès colonial –, ses conséquences constituent, à notre avis, un des motifs significatifs qui débouchèrent sur la conceptualisations d'une relation substantielle. Le roi se sacralise. La vie cesse partiellement d'être comprise comme un passage où augmente et diminue la force vitale, conformément à l'actuation de chacun au sein de la famille et du groupe de référence plus ample. Le surnaturel s'impose comme tabou de salut, dans la mesure où l'homme perd le contrôle de soi et de la nature qui l'entoure et le complète. Le surnaturel s'impose doté d'un sens propre au processus en soi. "En Afrique, le culte des 'divinités' est rendu au bénéfice de toute la communauté... Au Brésil, comment demander aux 'dieux' la fécondité des femmes si elles ne mettent au monde que des petits esclaves?"⁵ Si dans le contexte africain nous constatons un chagement au niveaux du sens, le phénomène est bien plus accentué au Brésil. La rupture structurale provoqua une série de changements. En conséquence, le guérisseur africain se transforme en féticheur. Les vieux qui voient leur pouvoir perdre du sens dans une société où les couches d'âge représentent des rôles destinés à se développer dans une dynamique qui est en soi le support en appellent au guérisseur d'alors, devenu devin-féticheur, pour obtenir la condamnation des plus jeunes qui, dans la mesure où ils ont l'opportunité de travailler en ville ou dans les plantations, peuvent s'éloigner du groupe d'origine, fuyant ainsi leurs responsabilités, ce à quoi les membres les plus âgés réagissent en s'en remettant au surnaturel et en obtenant la condamnation des jeunes. L'insécurité des uns détermine l'insécurité des autres. Le monde-synthèse des forces s'altère; le surnaturel s'impose comme réponse ou alternative possible dans un processus en rupture, anomique par excellence.

Nous sommes parti du principe d'une unité culturelle africaine, différenciée toutefois dans le temps et l'espace, comme conséquence d'un long processus où chaque phase présente, par rapport à un espace donné, ses caractéristiques propres. Si nous étudions l'espace relatif au Ruanda et au Burundi, à l'exemple entre autres des études de Ziegler⁶, nous constatons aujourd'hui que le roi-dieu ou la sacralisation du roi se maintient ou s'est maintenue jusqu'à une période récente, comme unique mécanisme suscepti-

⁵ BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo, Pioneira, v. 1, p. 97.

⁶ ZIEGLER, Jean. *Le pouvoir africain*. Paris, Seuil, 1971, 232 p.

KAGAME, A. *Les armées bovines*. Tervueren, 1954.

Id. *La philosophie bantu comparée*. Paris, UNESCO/Présence Africaine, 1975, 334 p.

ble de garantir la domination d'une population au caractère envahisseur, démographiquement minoritaire mais majoritaire sociologiquement par rapport aux populations soumises à l'envahisseur.

Nombreux sont les exemples que nous pourrions citer pour montrer comment il nous faut procéder méthodologiquement ou effectuer une analyse qui prenne en considération l'idée de processus abtenu à travers des coupures dans le temps et l'espace et incorpore conformément aux couches sociales l'intensité avec laquelle ce processus revêt son sens le plus complet en termes de pratique sociale.

Au lieu d'une lecture qui s'arrête à un moment donné et dans un espace donné et extrapole le résultat d'une analyse limitée à un moment et un lieu déterminés à travers une incursion dans le temps et l'espace, nous nous trouvons en face d'une vision dynamique qui donne le jour aux phases d'un long processus et explique des situations qui, analysées différemment, pourraient facilement nous induire en erreur.

Si la sacralisation du pouvoir est bien plus présente dans un monde que nous appelons soudanais qu'au sein de l'Afrique bantoue, le phénomène se vérifie dans toutes les régions. Le degré élevé de centralisations du pouvoir en Afrique soudanaise avait déjà provoqué des changements au niveau sociétair, rendant les relations plus rigides, plus rythmées sur un modèle, alors qu'en Afrique bantoue, le modèle sociétair ne présentait pas la même rigidité dans cette phase. Les forces-religion se configurent en un panthéon, dans certaines régions spécifiques alors qu'en d'autres elles demeurent au même niveau de toute une série de relations et situations où la religion et la vie sociétair se confondent mais sans perdre encore leur dynamisme propre.

Lorsque nous passons à l'analyse du "noir brésilien", il s'avère de la plus grande importance de resituer le problème dans les termes précédents, car la lecture de la majorité des oeuvres relatées dans les bibliographies spécifiques révèle une confusion généralisée entre soudanais et bantous et montre clairement par ailleurs que le problème des origines est présenté dans un partage entre deux mondes: l'un qui avait déjà atteint une certaine culture, le monde du groupe soudanais et l'autre, extrêmement pauvre du point de vue culturel, celui du groupe bantou.

Quant aux origines proprement dites, les erreurs sont systématiques. Nous croyons qu'il est nécessaire de procéder à une revision des cadres qui se réfèrent aux origines des esclaves plutôt que, comme le font les auteurs actuellement, d'admettre que le sujet a été suffisamment traité, entre autres,

par Nina Rodrigues et Arthur Ramos et de se limiter comme ce fut le cas parfois à copier le schéma adopté par ces chercheurs. Contrairement à ce que l'on affirme généralement, le sujet, loin d'être épuisé, mérite d'être soumis à un nouvel examen. Par ailleurs, et bien que ce fait ait déjà été largement abordé, il convient d'étudier la concentration des esclaves, dans les temps et l'espace brésiliens, car la cohésion et le maintien des coutumes africaines sont dues, en grande partie, au fait que dans certaines régions, se soient concentrées certaines ethnies renforcées numériquement dans les dernières années de la traite.

Les idées et la connaissance relatives au continent africain laissent aujourd'hui encore beaucoup à désirer, la concentration des études sur le "noir", soit en ce qui concerne ses origines, soit au point de vue du syncrétisme religieux principalement à Bahia, a contribué à une déformation systématique du problème. La bibliographie sur le "noir" montre clairement que les études les plus valables ou se centrent sur Bahia et en Recife, ou l'on recherche les origines susceptibles d'expliquer un syncrétisme afro-brésilien, ou, lorsqu'elles se réfèrent à d'autres régions comme São Paulo et Rio de Janeiro, envisagent davantage le "noir" dans une société de classes où l'origine et l'héritage africains n'éveillent pas l'intérêt des auteurs. Bien que nous partions du principe que le "noir brésilien" doit être étudié dans un contexte national, nous croyons, en quelque situation que ce soit, à la nécessité d'un nouvel examen des cultures africaines, conformément à ce qui se réalise actuellement sur le continent africain et à partir de là, à une nouvelle étude de la culture brésilienne. Arthur Ramos avait eu l'intuition du problème et s'il n'avait été enlevé par une mort prématurée, aurait pensé, après son séjour de travail à l'UNESCO, à passer quelque temps en Afrique.

Même Edison Carneiro, qui consacra un travail spécifique aux bantous, les étudie en référence aux soudanais: "la liturgie d'influence bantoue, au Brésil ne diffère pas beaucoup de la gêge-nagô dont elle même une imitation servile. Surtout, ici les noirs se permettent de plus grandes libertés, certaines dérogations à ce qui est établi par les religions soudanaises" 7.

L'auteur accepte que la liturgie ne diffère pas de beaucoup entre les deux groupes, mais n'admet pas que ce soit le fruit d'une base commune, mais plutôt une "imitation servile" des soudanais de la part des bantous;

7 CARNEIRO, Edison. *Negros bantus*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937, p. 111.

quant aux "plus grandes libertés" qu'il admet, il va les mettre en relation avec une "certaine dose de rébellion" sans les situer dans le contexte dynamique de la société bantoue.

Arthur Ramos 8 affirme que "la religion noir d'origine bantoue, au Brésil, constitue une page quasi-inédite de notre ethnographie religieuse. Pour plusieurs motifs. Entre autres, la pauvreté des mythes bantous par rapport aux soudanais, fait reconnu par tous les ethnographes, ce qui au Brésil conduisit, à son absorption quasi totale par le fétichisme gêge-nagô". Cet auteur, comme la majorité des autres, part du principe que les religions africaines, dans un cadre tracé par l'ethnographie traditionnelle, se caractérisent comme étant fétichistes, sans admettre une graduation où un certain fétichisme, était, déjà, lors de sa manifestation, le résultat d'une mutation subie au long d'un processus dans sa phase d'anomie et non pas une constante de racine africaine.

Même les auteurs auxquels l'on doit un extraordinaire progrès et toute une série d'innovations, comme Roger Bastide affirmant: "les bantous qui avaient une mythologie relativement pauvre identifièrent leurs esprits avec les saints catholiques et les images découvertes par les conquérants étaient, par conséquent, les représentations de ces esprits adorés par eux" 9. L'auteur, dans ce passage, se réfère au quilombo de Palmares.

Le bantou est présenté systématiquement comme porteur d'une mythologie pauvre, imitée des soudanais ou des chrétiens dans une conception entâchée du principe que l'Afrique a subi, dans le passé, l'influence d'autres civilisations, principalement la région soudanaise, conception biaisée par les principes coloniaux et par l'absence d'une connaissance systématique des cultures africaines dans leur contexte. C'est dans cette perspective que nous insistons sur la nécessité d'étudier les cultures africaines en resituant le problème à sa juste place, sans partir toutefois "de la prémisse que le noir est un étranger" 10 et en nous assurant les éléments indispensables à une étude de la culture brésilienne.

Alors que les études sur les noirs d'origine soudanaise sont présentes à tous les niveaux, sauf de rares exceptions, les travaux sur les bantous se

8 RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. 2^a ed. São Paulo, Nacional, 1940, v. 1, p. 99.

9 BASTIDE, Roger. *Op. cit.* p. 130.

10 CARNEIRO, Edison. *Ladinos e crioulos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1964, p. 104.

rencontrent plus spécifiquement parmi les études de folklore et, même ainsi, sur 3188 indications bibliographiques ¹¹, nous n'en avons relevé que 30 environ qui traitent de manière plus précise du folklore d'origine bantou. Parallèlement à ces études, nous avons relevé quelques travaux de nature linguistique, comme ceux de Renato Mendonça, Waldeloir Rego et d'autres.

Les travaux consacrés spécifiquement aux bantous, comme celui de Edison Carneiro, à l'exemple de la grande majorité des auteurs et malgré leur spécificité, partent du principe déjà cité selon lequel sur le plan culturel, les bantous n'atteignirent pas le niveau des soudanais et, en ce qui concerne la vie religieuse "N'ayant pas d'orixas à adorer, les noirs sud-africains contournèrent la difficulté, en adaptant à leurs pratiques fétichistes les orixas des cultes gêge-nagô, soudanais en général et les esprits familiers aux forêts brésiliennes" ¹². La contribution de Edison Carneiro, importante dans la mesure où elle met en relief le rôle des bantous dans la formation de la culture brésilienne, est malheureusement insuffisante bien que l'auteur, dans l'un ou l'autre passage, se soit approché du problème fondamental.

Dans sa description de la liturgie par exemple, — et bien qu'il parte du principe qu'il s'agit d'une "imitation servile" des soudanais —, admet l'existence de libertés plus amples et "certaines dérogations à ce qui est établi par les religions soudanaises" ¹³, sans noter toutefois une hiérarchie rigide comme celle qu'il trouva chez les soudanais. C'est ici que se situe le problème central sur lequel nous avons attiré l'attention: celui de la nécessité, pour les auteurs brésiliens, qui veulent étudier le problème en profondeur, de connaître les religions africaines, la culture africaine en somme. Nous admettons que de nombreux bantous aient adapté des formes liturgiques d'origine soudanaise. Cependant, nous n'admettons pas le principe selon lequel ce phénomène se doive à une pauvreté de la "religion" bantoue. Comme résultante d'un processus historique spécifique, la "religion" soudanaise avait déjà évolué, comme nous l'avons vu antérieurement,

11 COLONELLI, Cristina Argenton. *Bibliografia de Folclore Brasileiro*. In: *Introdução ao Estudo da Antropologia no Brasil*. Encontro Internacional de Estudos Brasileiros, São Paulo, 1971, v. 2, p. 122-329.

12 CARNEIRO, Edison. *Negros bantus*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937, p. 29.

13 CARNEIRO, Edison. *Negros bantus*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937, p. 111.

vers une forme plus conceptuelle, en se configurant plus clairement en un authentique panthéon, alors que les bantous demeurèrent davantage attachés à une conception traditionnelle de racine communautaire, plus dynamique, il nous semble, si nous confrontons les périodes.

Le culte de la nature qui assume des formes spécifiques chez les bantous et que l'on trouve chez nous, comme le cite Edison Carneiro ¹⁴, constitue un exemple d'une des variables culturelles qui mériterait d'être mieux examinée de manière à situer le problème à sa juste place. Cette force est sans doute la force vitale dont nous parle P. Tempels ¹⁵ et que Edison Carneiro signale en de nombreux candobés afro-bantous de Bahia ¹⁶, "la grande force génératrice du monde". Plus loin ¹⁷, il affirme encore: "je suppose, toutefois, que c'est précisément pour toutes ces qualités et plus encore parce que ce dieu constitue un énorme effort d'abstraction que le culte ne prit pas racine dans la masse et pour cette raison même se perdit". C'est en quelque sorte généraliser l'exception que d'admettre "un énorme effort d'abstraction" qui pour l'auteur ne serait l'apanage que de quelques-uns et non pas "de la masse" alors que, pour qui connaît la culture et les régions africaines, le problème se pose sous une forme différente, car l'existence de cette force génératrice est ou fut un principe commun sur tout le continent africain.

Bien que la mythologie des bantous "n'ait aucune consistance propre", l'auteur admet que "l'oeuvre du syncrétisme religieux chez les bantous à Bahia s'exerce dans un champ beaucoup plus vaste que chez les gêge-nagô" ¹⁸, ce que nous estimons d'une importance capitale dans la formation de la société brésilienne. Nous croyons que c'est précisément parce que les bantous n'avaient pas encore atteint le formalisme du panthéon soudanais — ce qui ne représente guère une infériorité, bien au contraire — qu'au lieu d'être pris dans des formes rigides, typiques d'une situation sociétaria où le dynamisme se perd pour le statisme au sein duquel les structures s'imposent par elles — mêmes sans qu'une action dynamique se manifeste comme sens structurant, ils présentent une plus grande facilité de perméabilité

14 *Id.*, *ibid.* p. 35-38.

15 TEMPELS, R. P. *La philosophie bantoue*. Paris, 3^e ed. Présence Africaine, 1949, 126 p.

16 CARNEIRO, Edison. *Ibid.* p. 35.

17 *Id.*, *ibid.* p. 37.

18 CARNEIRO, Edison. *Op. cit.* p. 121.

où, plus précisément, le syncrétisme "s'exerce dans un champ beaucoup plus vaste".

Nous ne pouvons oublier non plus, que, tant que la majorité des bantous qui vinrent au Brésil comme esclaves se répandirent sur tout le territoire — mises à part quelques concentrations — la localisation des soudanais à Bahia mérite un traitement spécial car il s'y est produit une concentration selon les ethnies, qui n'a pas cessé de se manifester jusqu'aux derniers moments de la traite. Par ailleurs, en ce qui concerne les bantous, les données ne fournissent aucune information sûre. Mises à part les informations qui attribuent les esclaves à Saint-Thomé, simples point de passage, les informations relatives au Congo et N'Gola, se révèlent assez confuses. Après l'alliance entre le Portugal et le Royaume du Congo, les autorités portugaises tâchèrent d'obtenir la conversion du roi de N'Gola. Le refus de celui-ci déclencha la guerre et le début de la demande d'esclaves pour le Brésil, esclaves venus de N'Gola, des royaumes soumis au Congo et par les luttes internes et, dans une moindre mesure, de l'intérieur du continent qui résista à la pénétration blanche jusqu'à la fin du XIX siècle, comme ce fut le cas de l'empire du Muatianvua de Lunda. Les peuples dominés par ces royaumes furent vendus sur la côte en même temps que les esclaves apportés et vendus par les "jagas", sorte d'armée mercenaire noire indépendante. L'on vendit ainsi des esclaves des origines les plus variées, parlant les langues les plus diverses, emportés par les mêmes chargements. Plus tard, furent vendus des princes et des individus qui avaient rempli des rôles importants, mais qui, en vertu des crises dynastiques et de la lutte entre les royaumes "congolais" principalement, se virent réduits à la condition d'esclaves. Le Royaume du Congo lui — même qui, dans un premier moment, en vertu de la conversion du roi au catholicisme — un des fils est nommé cardinal — avec l'accroissement des besoins de mains d'oeuvre dans les Amériques et la rupture progressive du traité avec le roi portugais, vit sa populations devenir esclave. Dans ce cadre, il est extrêmement difficile de caractériser l'origine des esclaves, sujet qui devrait lui aussi subir un nouvel examen. Il convient cependant de mettre en relief qu'une bonne partie des esclaves embarqués provenaient des ethnies les plus variées. Sur un même chargement arrivaient des esclaves d'ethnie différente, ce qui, ajouté au principe selon lequel on essayait, dans la mesure du possible, de séparer les esclaves en les répartissant sur tout le territoire brésilien de manière à éviter une concentration par ethnie, explique en partie le fait apparent qu'il n'y ait pas eu de fortes manifestations culturelles, comme ce fut le cas chez les souda-

nais. Mais le problème est plus apparent que réel. En utilisant la dichotomie de Merton, nous dirions que certains traits culturels qui chez les soudanais sont dotés de fonctions manifestes apparaissent chez les bantous comme fonctions latentes. Au niveau de la formation et de la caractérisation sociétaire du peuple brésilien, ces dernières méritent par leur importance d'être l'objet d'une plus grande attention.

Dans le domaine de la linguistique, Renato Mendonça montre comment le quimbundo influence la formation de certains mots et en vient même à être utilisé à Bahia. Dans les actes des Congos, les "cucumbys", "les Fêtes de l'Empereur Divin, la louange de Saint Benoît, la capoeira d'Angola, les fêtes du boeuf, les actes, les danses, les danses d'ensemble, les luttes", l'influence bantoue est notoire, dit Edison Carneiro en se référant à Bahia. Le même auteur accorde encore une importance spéciale à l'influence bantoue dans les "candomblés de caboclo" où la "mythologie bantoue se mêle à la mythologie indienne", parallèlement aux candomblés "purements bantous" 19. Il admet de pair avec "la faible consistance de leurs conceptions mythiques" la persistance de "souvenirs imprécis de Zambi", de Calunga, en insistant sur l'idée que "n'ayant pas d'orixás à adorer", ils adaptent leurs pratiques fétichistes aux orixás des cultes gêge-nagô. L'auteur termine en affirmant que "dans les sessions de caboclo, l'influence spiritiste prédomine sur l'influence indienne et seulement en dernier lieu viennent les influences africaine et catholique. Pour cette raison, j'ai appelé ces sessions de pont vers l'adhésion complète du noir au bas spiritisme, dernier creuset où passeront ses conceptions mythiques avant de s'incorporer à l'inconscient collectif de la nationalité" 20.

Sur ce point, la contribution de Edison Carneiro me paraît plus valable, mais le problème subsiste, à notre avis, du fait que le méconnaissance des cultures africaines, dans leur conception dynamique analysée en termes de temps et d'espace n'a pas permis d'analyser adéquatement l'héritage bantou.

Nina Rodrigues met en évidence la contribution bantoue en se référant à l'élection des "rois du Congo", pratique prépondérante à Pernambuco et au Nord", faible et insubstantielle à Bahia". L'élection du roi dépend

19 CARNEIRO, Edison. *Negros bantus*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937, p. 27.

20 *Id.*, *ibid.* p. 187.

de l'autorisation des autorités, "le roi du Congo en question étant obligé d'inspecter et de maintenir l'ordre et la subordination chez les noirs qui étaient ses sujets" 21. Cette pratique qui, chez les bantous, avait comme fonction de maintenir l'équilibre, du fait que l'association permettait un minimum de cohésion sociale face à un univers social où ils se localisaient en qualité de simples esclaves, cette pratique donc, fut, comme nous l'avons vu, utilisée par les autorités, comme moyen de contrôle social. Nina Rodrigues met en relief l'importance des bantous à Rio de Janeiro mais finit par privilégier également les soudanais.

Arthur Ramos, de son côté, privilégie aussi les soudanais, et parle systématiquement, par rapport à ces derniers, de la "pauvreté mythique des bantous". Dans un chapitre spécial consacré aux cultes d'origine bantoue 22, il met en évidence le fait que les traits bantous dans les cancombles et la macumba devinrent méconnaissables d'une part et d'autres manifestations d'origine bantoue, comme la cabula, par exemple, d'autre part. Partisan d'une conception selon laquelle la mythologie bantoue est "extrêmement pauvre", bien qu'il reconnaisse qu'il s'agit "d'une page inédite de notre ethnographie religieuse", l'auteur se réfère à un certain moment à un "dieu suprême, créateur de l'univers qui prend plusieurs noms suivant survivance des congos et quilombos" 24, en présentant le problème dans une perspective de processus histórico-social où les valeurs se mélangent à la tradition portugaise. Le couronnement du roi, nous rappelle le processus de centralisation du pouvoir dans l'ancien royaume du Congo ainsi que les luttes entre les petits royaumes autour du Royaume du Congo - N'Goyo, Luango, Cacongo et du comté du Soyo - et du Royaume de N'Gola d'une part et les "nobles" congolais d'autre part. Plus importants, à notre avis, sont les faits se référant au matriarcat que l'auteur analyse du point de vue psychanalytique, analyse qui, selon nous, devrait être revue, car le problème, en terres africaines, peut avoir des origines différentes. Sans généraliser toutefois, nous pouvons citer à titre d'exemple, le cas de la région de l'empire du Muatiãnvua, où la terre qui appartient aux aïeux est liée à l'idée

21 RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Nacional, 1945, p. 66.

22 RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. São Paulo, Nacional, 1940, p. 99 et seg.

23 RAMOS, Arthur. *O folclore negro no Brasil*. 2^a ed. Rio de Janeiro; Casa do Estudante do Brasil, p. 35 et seg.

24 *Id.*, *ibid.*

la région" 23 mais précise qu'avec de passage au Brésil, l'on perd "une notion exacte de ces dieux".

Dans un autre ouvrage, Arthur Ramos montre l'importance de la de "maîtresse des terres", au système matriarcal des bungos. Par contre, le pouvoir est exercé par les hommes, dans la ligne du système patrilinéaire chez les lubas. Le "lucano", symbole du pouvoir et de la royauté est placé dans les bras du nouveau roi par Suana Murunda, la reine-mère; il s'agit là d'une pratique d'origine bungo débouchant, entre autres conséquences sur la nécessité, pour le nouveau roi, de briser les liens "qui l'attachaient au clan et sur la rupture avec la famille violant ainsi le droit traditionnel de la société matrilineaire" 25. Cette violation était faite par l'introduction de l'inceste royal, "afin de bien marquer la rupture avec le caractère ancestral et familial du chef" 26 et d'établir "le pouvoir sur d'autres bases et sur un autre plan".

Par cet exemple, l'on voit comment l'interprétation d'Arthur Ramos, de racine psychanalytique - à partir "des grands complexes primitifs, le pouvoir absolu du père, la révolte des enfants, la mort du père, le désordre, l'installation du matriarcat survivant inconsciemment dans l'acte afro-brésilien" 27 - n'est guère satisfaisante en termes explicatifs.

Dans le cas spécifique des congolais, Arthur Ramos précise que le culte de Notre-Dame du Rosaire était déjà en vigueur dans la région du Congo où il avait été introduit par les missionnaires et qu'il se répandit au Brésil 28. Des faits de ce genre doivent être mieux étudiés car, sans une connaissance pertinente de l'histoire sociale des peuples en question et qui vinrent au Brésil comme esclaves, de nombreux aspects importants nous échappent.

L'ouvrage d'Arthur Ramos sur le Folclore Nègre est de la plus grande importance car en analysant le processus intégratif en termes de cul-

25 SOROMENHO, Fernando Castro. *Luanda - Da formação do Império às fronteiras coloniais*. p. 50 et seg. (inédit).

CARVALHO, Henrique A. Dias de. *Etnografia e história tradicional dos povos da Luanda*. Lisboa, Imprensa Nacional, 1890, p. 53 e 102.

26 HEUSCH, Luc de. *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique*. Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, Institut de Sociologie Solvay, Études ethnologiques 1, 1958, p. 225 et segs.

27 RAMOS, Arthur. *Op. cit.* p. 58.

28 *Id.*, *ibid.* p. 78-79.

ture populaire, il attire l'attention sur les aspects de la synthèse afro-brésilienne qui échappent à la grande majorité des auteurs qui se soucient seulement de mettre en relief le syncrétisme de nature religieuse.

Dans une perspective d'analyse de processus, nous voyons se détacher deux auteurs: Gilberto Freyre et Roger Bastide; le premier avec l'étude de la contribution du "noir" à partir de la "Casa Grande & Senzala" et le second, d'une manière plus ample avec l'étude de l'analyse des survivances nègres aux lieux où elles se rencontrent Gilberto Freyre met en évidence la modalité du processus d'intégration du noir dans le contexte brésilien et celle de la création d'une culture tropicale.

Roger Bastide reprend le problème et le remet à jour. En conséquence d'un voyage effectué vers 1973, Roger Bastide reverra certainement ou plutôt complètera ses travaux, car pendant son séjour au Brésil in procèda à une comparaison évolutive de ses recherches antérieures ²⁹.

Roger Bastide s'occupe des soudanais et des bantous, mais d'une manière préférentielle des premiers. Ses conceptions relatives aux bantous, comme nous avons déjà eu l'occasion de l'affirmer, ne diffèrent pas beaucoup des autres auteurs. Les bantous sont, pour l'auteur des "peuples totémiques" ³⁰ et avaient "une mythologie relativement pauvre". Par ailleurs, l'auteur admet que "les nègres ne sont pas mystiques" ajoutant — opinion que nous ne partageons pas — que "leur philosophie se trouve, comme on le dit parfois, plus proche de la philosophie des anglo-saxons pragmatiques pour lesquels seul compte le succès" — Mary H. Kigsley. *West African Studies* p. 318 Cité par Bastide — ³¹. Le pragmatisme, dans ce cas, est une simple réponse et non pas une constante. Le fait que, sur le plan traditionnel, la religion se confonde avec d'autres pratiques et activités, ne provient pas d'une conception philosophique du succès comme fin — dans une perspective individuelle — mais plutôt d'une vision totalisatrice d'un processus total où la religion, la famille, le travail, la structure du pouvoir sont des éléments intégrants d'une même nature, dynamique par excellence.

Ailleurs, au sujet du quilombo de Palmares, Bastide part du principe que "Palmares est avant tout un retour à la tradition africaine" ³² où le

29 BASTIDE, Roger. *Le prochain et le lointain*. Paris, Editions Cujas, 1970.

30 BASTIDE, Roger. *As religiões negras no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1971, v. 1, 177-30.

31 *Id.*, *ibid.* p. 100.

32 BASTIDE, Roger. *As religiões negras no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1971, p. 128.

roi était élu, comme c'était le cas en Afrique, où l'on n'était pas encore passé à la phase de la sacralisation royale, en regroupant des noirs principalement d'origine bantoue et "formant un véritable état civilisé". Bastide ajoute encore que "le roi de Palmares avait interdit le fétichisme chez le quilombo" ³³, soit, selon l'auteur, "à cause de la réaction des bantous contre les orixás des premiers fugitifs guinéens; soit à cause de la rivalité entre "prêtres" et "féticheurs" et de l'adoption de saints catholiques, débouchant sur un syncrétisme à partir d'une symbiose ³⁴. Parmi les mots qui furent conservés, l'on peut citer "kimbunda nganga", "Senhor Grande" e "Zumbi", la suprême divinité, cette dernière liée au concept de force vitale. L'auteur montre la contribution bantoue à la formation de la culture brésilienne: "les traits des civilisations africaines — particulièrement bantoues — passèrent, sans que le prêtre s'en aperçoive, au culte des saints noirs ou dans les "congadas" ³⁵; outre la persistance d'éléments africains, "ces congadas furent justement une des niches à l'intérieur de laquelle le noir put garder précieusement ses dieux ou ses esprits, pour mieux les adorer". De nouveau se pose ici le problème que nous avons soulevé: si d'un côté, l'on privilégie un syncrétisme culturel, ce avec quoi nous sommes entièrement d'accord, tantôt, l'on fait des références — peu claires — à des éléments purements africains, dans une perspective de forces vitales, tantôt à des éléments et attitudes simplement formels, fruit d'une rupture structurale qui les précède. La survivance du culte des aïeux est mise en relief par Bastide selon lequel le principe "laissa, au minimum, un certain nombre d'attitudes mentales" ³⁶. En ce qui concerne les saints catholiques qu'ils incorporent, les esclaves les intègrent conformément à leur philosophie de vie; ces éléments viennent, avec le temps, alimenter toute une manière d'être brésilienne, nuancée par une note, tantôt à prédominance africaine, tantôt à prédominance blanche et constituant ainsi une synthèse par excellence. Les valeurs africaines, les principes fondamentaux subsistent, rythmés par une pratique et gardés par la mémoire féalimementée quotidiennement par elle; mais lorsque se rompt la continuité structurale avec le passage du noir en qualité d'esclave vers le nouveau monde, seuls quelques éléments demeurent, dans la mesure où l'esclave se réfugie dans le "batuque"; la "conga-

33 *Id.*, *ibid.* p. 130.

34 *Id.*, *ibid.*

35 *Id.*, *ibid.* p. 179.

36 BASTIDE, Roger. *As religiões negras no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1971, p. 185.

da", le "candomblé", la "cabula", etc., en même temps qu'il incorpore des éléments de la culture dominant.

Dans la mesure où de blanc commence à fréquenter les "terreiros" et suite à une éducation où la femme "noire" se trouve fréquemment présente, il incorpore des éléments qui peu à peu vont former une mentalité nouvelle, comme c'est le cas de les africains, quelquefois — mais seulement partiellement — encore fidèle aux principes totalisateurs d'une force qui englobe tout, d'autres fois déjà en partie individualisé; dans cette dernière situation, il sollicitera des bienfaits, non en conséquence d'une action conçue dans un tout cohérent, mais d'une véritable action de grâces, obtenue par la pratique de rites, dans un contexte où le mythe s'est perdu ou a changé de sens; c'est ici que — dans la mesure où la continuité structurale fut interrompue et où le social devint le réflexe d'une nouvelle situation — surgit une synthèse.

Une analyse en profondeur au niveau de la symbiose ou des symbioses résultant d'un processus qui privilégie tantôt les éléments exogènes, tantôt les éléments endogènes s'impose comme méthodologie pour étudier le syncrétisme religieux parallèlement à sa dimension en termes de temps et d'espace. Une analyse sociologique s'impose également en vue d'arriver à une connaissance meilleure de l'évolution des "congadas", par exemple, qui dernièrement, sont tombées dans le domaine des études de folklore perdant en intensité et en nombre en tant qu'objet d'étude des syncrétismes religieux. Le rôle de la congada doit être réétudié, non seulement dans un passé révolu, mais également lors de phases postérieures en qualité d'élément formateur où le blanc vint à incorporer des éléments de la culture noire et, ce qui est le plus important, certaines formes d'organisation qui jusqu'à présent n'ont pas encore été étudiées adéquatement. Il est à remarquer que dans le contexte de la société brésilienne, le problème revêt une importance capitale, car une grande partie de la population brésilienne, se vit réduite, lors des crises qui atteignirent la production, à une situation qu'Oliveira Vianna a caractérisée de "plèbe rurale" intégrée par des blancs, des noirs, des métis. L'on vit se former des formes d'associativisme élémentaire dans les immenses régions sur lesquelles ils se répartirent, ce qui géra ou consolida un phénomène de symbiose.

Avec le développement urbain — qu'il s'agisse de développement proprement dit ou de simple accroissement — se forment de nouvelles synthèses. C'est le moment où, selon Bastide, "certains orixás et certains rites

ioruba" ³⁷ s'introduisent dans la cabula, bantoue par excellence et où apparaît la macumba, moment aussi où une bonne partie des populations "blanche", "métisse" et "noire" se trouvent à pied d'égalité devant une certaine idéologie de la "branquitude" qui, à son tour, perd du terrain; la situation se définit en effet aujourd'hui par une synthèse bien plus équilibrée entre éléments de culture nègre et de culture blanche, débouchant sur ce que j'appelle une négritude nuancée. Bastide accompagne le processus en admettant que dans la mesure où existe une marginalité sociale, "l'intégration culturelle peut exister en des situations de désintégration sociale" ³⁸.

Avec l'apparition d'études sur les cultures africaines restituant le problème à sa juste place et avec l'indépendance des pays africains qui mettent l'homme africain en condition d'atteindre sa plénitude sociale et culturelle, surgira certainement une nouvelle phase des études afro-brésiliennes dans laquelle la connaissance de l'Afrique s'avèrera indispensable.

37 BASTIDE, Roger. *As religiões negras no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1971, p. 407.
38 BASTIDE, Roger. *As religiões negras no Brasil*. São Paulo, Pioneira, 1971, p. 416-17.