

Nos morts sont extraordinaires. Personnalisation des panthéons et récits hagiographiques au Brésil

*Our Dead are Extraordinary. Personalization of Pantheons and Hagiographic
Narratives*

*Os nossos mortos são extraordinários. Personalização dos panteões e narrativas
hagiográficas no Brasil*

Marina Rougeon



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/clo/3045>

DOI : 10.4000/clo.3045

ISSN : 2266-1816

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

ISBN : 9782858312511

ISSN : 0396-891X

Référence électronique

Marina Rougeon, « Nos morts sont extraordinaires.

Personnalisation des panthéons et récits hagiographiques au Brésil », *Cahiers de littérature orale* [En ligne], 80 | 2016, mis en ligne le 13 octobre 2017, consulté le 23 mars 2022. URL : <http://journals.openedition.org/clo/3045> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/clo.3045>



Cahiers de littérature orale est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

Nos morts sont extraordinaires. Personnalisation des panthéons et récits hagiographiques au Brésil

Marina ROUGEON

LabEx COMOD – ENS Lyon

Au Brésil comme dans toute l'Amérique latine, les récits de vies extraordinaires sont légion, si bien que l'expérience vécue de ces sociétés par l'anthropologue amène souvent à interroger la pertinence de délimiter le réel du fictif, voire du merveilleux, le supposé vrai du faux¹, et en révèle constamment la quasi-impossibilité. La distinction entre vie ordinaire et extraordinaire est à ce titre difficile à saisir et pose question. Il est possible dans un premier temps de considérer qu'elle repose sur différentes formes d'existence : les vies ordinaires étant associées aux vivants, tandis que les vies extraordinaires seraient perçues comme telles *post mortem*, et associées de ce fait aux défunts ou aux entités spirituelles. C'est la porosité entre vies supposément ordinaires et apparemment extraordinaires que cet article souhaite interroger, à la lumière de productions discursives s'inscrivant dans un univers aux frontières institutionnelles de plusieurs religions et qui se donnent à écouter dans les quartiers dits « périphériques » d'une ville du centre-ouest brésilien, Goiás.

Les récits de vie dont il sera question sont d'une part ceux de des vivants, habitants et bénisseurs – spécialistes des maux du corps et de l'esprit –, énoncent au sujet de leur propre vie, et d'autre part ceux qu'ils tiennent sur certains de leurs morts et des saints catholiques. Remarquons qu'à première vue, la notion

1. C'est d'ailleurs ce qui constitue la principale source d'inspiration des écrivains se reconnaissant dans le courant artistique implanté outre-Atlantique du « réalisme magique », comme le Colombien Gabriel García Márquez notamment avec son chef-d'œuvre *Cent ans de solitude*.

de récit autobiographique ne semble pas opérante ici pour qualifier une première forme d'énonciation par opposition à une seconde, d'autant que le propos ne vise pas à différencier les deux mais plutôt à interroger les entrelacs et les résonnances établies entre elles par les narrateurs. À leur écoute, nous verrons qu'ils indiquent comment s'installe une familiarité entre les vivants et des entités spirituelles. Ils dévoileront une logique de réappropriation et de personnalisation des panthéons, non exclusive des bénisseurs. Cette logique exprime des appartenances communes entre vivants et esprits, permettant aux premiers de se situer dans le jeu quotidien des rapports sociaux, notamment dans leur dimension interraciales. À travers une analyse de la production de ces entrelacs narratifs, à la lumière de cas spécifiques, seront interrogés l'établissement de généalogies spirituelles, de valeurs socialement partagées, les enjeux mémoriels liés au passé esclavagiste ainsi que la mise à l'épreuve de récits hagiographiques reconnus par l'Église catholique. Mettant l'accent sur les liens affectifs tissés entre les vivants et les esprits, ces récits font de ces derniers des êtres extraordinaires ou, à l'inverse, révèlent et signifient de manière renouvelée l'ordinaire de leurs vies.

Situer les récits, au seuil de la ville

Les quartiers dans lesquels l'ethnographie s'est déroulée sont nés de l'expansion urbaine de la ville de Goiás dès le début du xx^e siècle et surtout dans les années 1960, sous l'impulsion d'une migration relevant en grande partie de l'exode rural. Issus de la campagne environnante ou des États voisins de Bahia et Minas Gerais, les migrants venaient en quête d'autres opportunités de travail, pour échapper aux conditions de vie difficiles dans la zone rurale à la suite de la dévalorisation du travail des *peões* (ouvriers agricoles). La naissance et le développement de ces quartiers dits « périphériques » s'inscrivent ainsi dans un vaste contexte de modernisation et d'urbanisation de l'Ouest brésilien². Concentrant plus qu'avant encore les terres aux mains des grands propriétaires terriens, l'univers agricole se trouve fortement marqué par le travail de journaliers (Brandão & Ramalho, 1986 [1975]).

Une grande partie des habitants des quartiers de Goiás est ainsi concernée par la réalité de ces emplois, en particulier les hommes. Continuant à travailler

2. La révolution verte, la marche vers l'ouest, le « plan des objectifs » du gouvernement Kubitschek en 1956, qui avait pour slogan ambitieux « 50 ans de progrès en 5 ans », sont autant de projets politiques de développement économique mis en œuvre pour moderniser le Brésil, notamment en désenclavant les espaces jugés inoccupés, du Centre-Ouest à l'Amazonie.

de façon temporaire dans la zone rurale où, de fait, la main-d'œuvre agricole est moins sollicitée et chaque jour plus précaire, ils exercent ponctuellement d'autres activités en ville où peu d'alternatives d'emploi les attendent, dans la construction ou le commerce. À l'inverse, les femmes y trouvent davantage d'opportunités, en tant qu'employées domestiques, fonctionnaires en milieux scolaire et médical ou, encore, dans le secteur touristique, comme « petites mains » (hôtellerie, restauration) et artisanes³. De plus, l'argument mobilisé dans les discours des habitantes concernant leur présence à Goiás renvoie à la responsabilité en matière d'éducation et de santé socialement attribuée aux femmes, et apparaît comme une manière d'assumer le choix de la migration⁴. Pour ces raisons, ces quartiers se peuplent avant tout de femmes et des enfants les accompagnant, leur présence étant en outre plus constante que celle des hommes dans ces espaces.

Ces habitantes, auprès desquelles l'ethnographie s'est déroulée de 2006 à 2010, sont les narratrices de la plupart des récits dont il sera question ici, entendus sur le terrain lors de visites rendues, dans le cadre d'entretiens ou d'échanges informels au quotidien. Cette faculté à raconter relève souvent, comme l'ont remarqué plusieurs auteurs, d'une véritable fonction sociale de remémoration, souvent attribuée aux plus âgés (Halbwachs, 1994 [1925] ; Bosi, 1979 ; Santiago, 1998). Toutefois, à Goiás, l'âge n'est pas la seule prérogative nécessaire pour parler du passé avec les autres. Certes, l'expérience de vie accumulée tient une place importante pour définir qui sont les aînées et celles dont on attend qu'elles se remémorent les temps révolus, mais il est tout aussi important d'avoir justement du temps pour cela. Ainsi, quand les habitantes présentes pendant la journée dans les maisons se retrouvent, il est fréquent d'entendre les plus âgées raconter leur vie et celle de proches. J'ai pu remarquer que parfois, avant même d'être considérées comme des aînées, celles qui le peuvent semblent s'entraîner à cette tâche ardue. Dans tous les cas la présence de l'ethnographe, adoptant une posture d'écoute socialement attendue de la part des plus jeunes, leur en offrait l'occasion.

Avant même de les donner à entendre en retour et de les interroger, il convient d'apporter des éléments concernant l'univers religieux dans lequel l'entrelacs des récits de vies ordinaires et extraordinaires s'inscrit.

3. La croissance économique de ce domaine s'accélère depuis que le centre de la ville a acquis le statut de patrimoine historique de l'humanité de l'Unesco en 2001.

4. Plus largement, soulignons le rôle important de l'administration publique dans cette mobilité des habitants de la zone rurale vers la ville au Brésil, comme l'a mis en évidence Maria Isaura Pereira de Queiroz (1973).

Pratiques de bénédiction et personnalisation des panthéons

Dans les quartiers de Goiás, le chercheur se trouve confronté à un univers religieux dans lequel distinguer les pratiques spirituelles qui s’y inscrivent et le dynamisent par religion n’est pas opérant pour comprendre le rapport de ces personnes au sacré, comme l’ont mis en évidence plusieurs observateurs des formes de vie sociale des groupes populaires d’autres régions du Brésil (Santiago, 2014 ; Montero, 2006 ; Gomes, 2006 ; Mazur, 2006 ; Fonseca, 1991). À ce titre également, Cândido Prociópio de Camargo avait déjà émis l’idée d’une continuité existante dans la société brésilienne entre des formes de religiosité différentes, exprimée avec sa notion de « continuum médiumnique » (1961). Même si, plus tard, d’autres travaux soulignent l’importance des relations de pouvoir, de concurrence, et les positions différenciées dans le rapport des pratiques religieuses brésiliennes à l’État, visant à s’assurer de leur légitimité dans l’espace public et le champ religieux (Montero, 2006).

J’ai appréhendé l’une de ces continuités sur le terrain à partir des pratiques de bénédiction (Rougeon, 2015a). Mobilisées dans un cadre non institutionnalisé, ces pratiques religieuses à visée principalement thérapeutique renvoient au catholicisme, mais pas exclusivement. Les bénisseurs s’en font une spécialité et sont sollicités dans le traitement des maux du corps et de l’esprit. Il s’agit le plus souvent de femmes d’un âge avancé qui reçoivent dans leurs maisons, bien que certains hommes exercent également et que des habitantes s’y adonnent le plus souvent pour leurs enfants, sans se reconnaître ni être considérées comme bénisseuses. Ces pratiques se caractérisent en outre par une certaine familiarité engagée à la fois dans les rapports des humains entre eux mais aussi entre ces derniers et les entités spirituelles. Il existe bien un cadre religieux mais dans lequel peuvent s’inscrire plusieurs appartenances, parfois doubles : catholiques, spirites ou encore umbandistes. Elles colorent la pratique des bénisseurs, aussi bien au niveau des prières réalisées, des maux pour lesquels ils sont sollicités, que du panthéon de guides et saints protecteurs mobilisés⁵. À partir des récits de vies extraordinaires énoncés par certains habitants dans ces quartiers, il s’agit donc de décrypter avant tout la particularité du rapport entre les esprits et les humains.

5. Soulignons que ces appartenances sont l’objet de jeux de présentation de soi pour conserver une certaine respectabilité et, à un autre niveau, pour contrer le préjugé de sorcellerie souvent associé à ces pratiques religieuses à visée thérapeutique. Une spécialisation tacite se dessine alors entre eux, connue des personnes qui les consultent et constituant un élément important contribuant à leur réputation, garante de la légitimité et de la reconnaissance de leur pratique de guérison.

Il faut ajouter que les pratiques de bénédiction puisent et alimentent un fonds commun de croyances, du fait qu'elles font référence à diverses figures de l'ancestralité et à des guides spirituels qui appartiennent à plusieurs panthéons religieux : catholicisme, spiritisme, umbanda et candomblé, et qu'elles les sollicitent. Contrairement donc à ce que l'on pourrait penser au premier abord, notamment en observant la prédominance d'images de saints catholiques présents sur les autels des maisons, ces pratiques appréhendées dans les quartiers de Goiás ne peuvent être rattachées uniquement au domaine du catholicisme⁶. De fait, la bénédiction révèle une porosité entre les formes rituelles et les personnages, qui favorise une multiplicité d'interprétations de leurs appartenances en fonction d'enjeux autres que religieux.

À ce titre, plutôt que de désigner l'ensemble des entités spirituelles d'une religion donnée, la notion de panthéon est employée ici pour renvoyer à une forme d'association d'esprits divers qui jouent un rôle important dans la mise en relation des vivants et des morts. En outre, le chercheur constate dans cet univers qu'une diversité de panthéons sont susceptibles d'être recréés et réappropriés à titre personnel par les bénisseurs mais aussi par les habitants dévots des quartiers, révélant l'ampleur de la « culture brésilienne des esprits » (Aubrée & Laplantine, 1990, p. 185).

Le terrain est révélateur de cette réalité car le recours à différents cadres religieux est ordinaire dans les trajectoires individuelles (Loyola, 1983 ; Soares, 2009), mis à part celui du néopentecôtisme qui se construit constamment par opposition à ces références et pratiques. Pour une interlocutrice me précisant aller à « n'importe quelle église » si elle était invitée, la foi en Dieu joue un rôle plus important que la fidélité à un dogme ou à une institution en particulier. Le point de départ le plus pertinent pour comprendre ces pratiques semble alors être celui des expériences de vie et des productions discursives des sujets qui y sont engagés. Pour cette même raison, les récits dont il est question ici ne sauraient être cantonnés par le chercheur à un cadre religieux préétabli, même s'ils renvoient à un cadre social précis, celui des milieux populaires, en grande partie constitués d'Afro-descendants.

Il convient de remarquer également que la bénédiction coexiste avec un ensemble d'autres pratiques dans cet univers religieux, au titre desquelles on retrouve

6. S'agissant d'une « langue universelle de *traduction* de n'importe quelle pratique en rite religieux » au Brésil, comme l'a remarqué Paula Montero (2006, p. 61), le catholicisme constitue davantage un socle de référence permettant à certains thérapeutes de garantir la légitimité de leur pratique de bénédiction.

les prières individuelles, les neuvaines – *novenas*⁷ –, ou des formes festives comme les *folias*⁸, impliquant, en plus des bénisseuses, des personnages aussi divers que les médiums, guérisseurs, accoucheuses et *rezadeiras* (« prieuses »), des rôles qui peuvent parfois être cumulés par un même spécialiste. Cette analyse privilégie ceux qui dynamisent cet univers⁹ pour explorer les résonnances entre les récits de vies ordinaires des habitants et bénisseurs, et les récits de vies extraordinaires des entités spirituelles, morts ou saints.

Deux niveaux de discours et de mise en rapport des vies ordinaires et extraordinaires seront présentés. Ils s'articulent au sein de l'univers religieux appréhendé autour de l'idée d'une succession de vies et de la mise en lien permanente entre différentes formes d'existence, constituant des généalogies entre vivants, morts et esprits dits « désincarnés » comme on le verra plus loin. Des éléments qui dialogueront avec les observations et analyses d'Evangelina Mazur découlant de son étude réalisée auprès de spiritualistes de la région de Rio (2006). Comme dans la réflexion proposée ici, elle met en évidence que les liens familiaux s'établissent pour ces interlocuteurs notamment par le biais de relations spirituelles et s'appuient sur une combinaison entre la généalogie de la « famille terrestre » et celle de la « famille spirituelle ». En ce qui concerne cette recherche, la fabrique de ces généalogies correspond à une tentative d'élaborer une mémoire familiale à partir d'une expérience commune de la souffrance et de la violence reliant le passé et le présent, les vivants et les morts, qui renvoie à différents référents identitaires ; expérience vécue en tant que femme dans le rapport aux hommes, ou en tant qu'Afro-descendant dans le rapport à l'esclavage. Dans leurs récits, ces habitantes de Goiás mobilisent différents esprits qui renvoient à plusieurs égards à leur propre subjectivité, et expriment la diversité des personnages prenant part à leurs panthéons personnalisés.

7. Prière collective réalisée généralement dans un cadre domestique pendant les neuf jours précédant la fête du saint ou de la sainte à qui elle est dédiée.

8. Roger Bastide a proposé de définir les *folias* comme des « groupes, soit permanents, soit formés d'individus qui ont fait une "promesse à Dieu" [...] qui vont de ferme en ferme quêter pour l'organisation des fêtes religieuses » (Bastide, 2000 [1970], p. 298). Dans un cadre urbain comme à Goiás, le drapeau à l'image du saint auquel est dédiée la *folia* est porté de maison en maison, assurant la protection de ceux qui le touchent. Chaque soir, la *folia* s'arrête chez un hôte différent qui offre le gîte et le couvert jusqu'au jour de la fête du saint, qui a lieu chez son commanditaire.

9. Même si les récits de femmes sont privilégiés dans cet article, les hommes aussi sont concernés par un rapport particulier de familiarité entretenu avec les entités spirituelles dans cet univers religieux, comme je l'ai montré ailleurs (Rougeon, 2015b).

Nos morts sont extraordinaires

À l'écoute de plusieurs récits, on comprend que certains aînés, une fois décédés, intègrent le panthéon d'un habitant au titre de morts de la famille, un panthéon qui se trouve alors personnalisé. Car il ne s'agit pas de tous les morts mais de ceux avec lesquels une relation privilégiée a été tissée de leur vivant. Pour autant il n'est pas tout à fait question d'« êtres chers » (*entes queridos*) comme dans l'univers catholique analysé par Mísia Reesink (2012), avec lesquels une relation est maintenue par le souvenir des vivants et l'élaboration de plusieurs formes de mémoire tel qu'elle le montre. Dans le cas dont il est question ici, davantage empreint d'éléments relevant de la doctrine spirite, la continuité relationnelle et affective entre vivants et morts engage également une faculté de médiumnité, une capacité à entrer en communication avec ces derniers, notamment par le biais de visions, de rêves. Ces « morts proches » peuvent devenir ainsi les anges gardiens, les guides, les esprits protecteurs de ceux qui leur étaient chers de leur vivant, ce qui vient souligner que les spécialistes, les bénisseurs, n'ont pas de prérogative en ce qui concerne l'inclusion de nouvelles entités à un panthéon.

L'une des habitantes de ces quartiers, Dona Sebastiana, alors âgée d'une soixantaine d'années, me raconta avec beaucoup d'émotion qu'elle entretenait des rapports particuliers avec l'esprit de sa belle-mère, qui était également la marraine de l'un de ses enfants et, donc, sa *comadre*¹⁰. Elle me confia que *comadre* Maria était jusqu'à récemment l'un de ses principaux guides spirituels. Décédée depuis plusieurs années, elle lui apparaissait notamment en rêve pour l'aider à affronter des difficultés de plusieurs ordres comme la maladie, la prévenir en cas de danger (comme les trahisons de son mari ou de possibles attaques en sorcellerie) ou de changements importants dans sa vie. Elle faisait également sentir sa présence à Dona Sebastiana quand cette dernière la sollicitait pour lui faire part de ses difficultés et de ses doutes. « Elle m'aidait dans tout », souligna mon interlocutrice.

De son vivant, *comadre* Maria se serait montrée très vite solidaire de sa belle-fille après son mariage avec son fils, lui apportant en outre une protection supplémentaire du fait qu'elle était bénisseuse et, à ce titre, avait soigné les enfants à plusieurs reprises. « Celle-là connaissait le fils qu'elle avait », précisa Dona Sebastiana. S'exprimant par-delà la mort, une forte complicité était née entre les deux femmes autour de leur relation à cet homme « mauvais » présent dans leurs vies, pour reprendre les termes de la narratrice. Si pour l'une il était

10. Cette relation implique un échange de faveurs et de protection entre les familles concernées, surtout entre femmes et avec les enfants.

un fils et pour l'autre un mari, il les faisait souffrir toutes deux, et Dona Sebastiana s'en plaignait toujours.

Son récit entrelace des éléments renvoyant à sa propre vie, en tant qu'épouse, mère et aujourd'hui grand-mère, et à celle, à la fois terrestre et *post mortem*, de sa *comadre* belle-mère. L'établissement de correspondances entre leurs vies réfère à cette expérience commune partagée de femmes vis-à-vis d'un même homme. C'est bien la solidarité entre femmes qui semble ici extraordinaire par-delà les vies ordinaires de chacune d'entre elles.

Elle est extraordinaire à plusieurs titres. D'une part, dans le sens où elle permet de contrecarrer une difficulté si ordinaire rencontrée dans cette partie de la société brésilienne dans les rapports entre hommes et femmes, fortement empreints de silences, d'absences et d'une certaine violence. C'est dire l'importance et la place à part qu'une telle solidarité peut prendre dans la vie d'une de ces femmes. Elle est surtout extraordinaire car il s'agit d'une belle-fille et de sa belle-mère, archétype des rapports conflictuels entre femmes dans différentes cultures. Ces rapports condensent plus souvent une forte rivalité entre Goianes qu'une si grande complicité. Une expression locale, plutôt associée par les femmes aux mères de leurs maris, en est révélatrice : « La belle-mère est comme le manioc. Elle est bonne sous la terre. » Il est intéressant de remarquer que les conflits entre elles ont principalement pour objet l'homme qui les amène à être en lien, fils et mari/compagnon, d'autant plus quand cet homme a une réputation de « travailleur » dans la famille. Ici il semblerait à l'inverse que la réputation fragile de cet homme contribue à les rapprocher. En outre, cette solidarité extraordinaire s'exprime, de façon là aussi insolite, sous la forme de rêves et d'apparitions de l'aînée décédée à sa belle-fille toujours vivante.

Pour clore son récit, Dona Sebastiana m'indiqua que, depuis quelque temps, sa belle-mère ne se manifestait plus à elle. Intriguée, elle s'informa auprès d'un médium spirite qui lui répondit, tout à fait en accord avec la logique kardéciste : « Maintenant, tu ne vas plus voir ta belle-mère parce qu'elle s'est réincarnée. Elle est dans une autre personne, elle est née à nouveau. » Son statut spirituel ayant changé depuis lors, *comadre* Maria ne pouvait plus être l'un des guides spirituels de sa belle-fille.

On comprend par conséquent que les panthéons personnalisés des habitants de ces quartiers ne peuvent jamais être définis une fois pour toutes. Ils sont en réalité composés d'esprits en « évolution » progressive, dont la nature « désincarnée » n'est pas forcément définitive. En effet, si un esprit se réincarne¹¹,

11. Le spiritisme kardéciste se fonde en grande partie sur la notion de réincarnation : les âmes se réincarneraient en des êtres supérieurs ou inférieurs, en fonction des actions commises dans leurs vies antérieures selon une logique du rachat et de la dette.

il cesse alors d'agir en tant que guide spirituel. Appréhendées à partir des récits de vie tissant l'ordinaire et l'extraordinaire des expériences passées et partagées entre proches, les dynamiques de personnalisation de panthéons révèlent une autre facette de cet univers religieux fortement marqué par le spiritisme kardéciste, dont les références ponctuent la trame narrative adoptée ici. En outre dans cette logique, la notion de récit de vie nous met irrémédiablement face aux représentations dont la mort est l'objet, renvoyant à une succession de vies. Tributaire d'une conception cyclique de l'existence, elle prend alors un tout autre sens. J'ai ainsi constaté que la mort n'est pas en effet perçue comme une fin mais une étape de « rachat » dans une trajectoire biographique, indiquant la continuité fondamentale entre la vie et la mort, tout comme l'a fait Sandra Stoll dans son analyse de la « littérature de consolation » spirite (2009). Il ne s'agirait que de « plans d'existence » différents entre lesquels les humains transiteraient successivement, sans pour autant que cela efface à chaque fois les liens familiaux.

Ce récit dévoile en effet que la généalogie familiale semble se prolonger d'une dimension spirituelle qui ne se limite pas au rite du baptême en ce qui concerne des *comadres*, mais s'étend bien au-delà et inclut la vie *post mortem*. Le lien relevant du « compérage » avec un mort proche prolonge les relations d'obligation en termes de solidarité et d'entraide par-delà la vie terrestre. On considère que seul le changement de statut des esprits en général, lié à leur nature évolutive dans le cycle vital des réincarnations successives, est susceptible de mettre fin à un tel soutien, laissant alors seul le souvenir pour combler l'absence de ces proches. À la suite de cette seconde rupture, un récit peut émerger et contribuer à l'élaboration d'une mémoire de ces morts familiers, en soulignant ô combien leur présence, « incarnée » ou « désincarnée », a pu être extraordinaire.

Du couvent à la « senzala » : un récit extraordinaire sur São Benedito

Dans les panthéons personnalisés des bénisseurs et des habitants de ces quartiers de Goiás se trouvent également des saints catholiques. Nombreux, ils y prennent part différemment d'autres entités religieuses. Le lien de ce que l'on peut désigner par le terme de familiarité spirituelle et la protection apportée par ces guides reposent sur la dévotion. C'est à partir de ce double lien, de dévotion et de protection, que l'inscription d'un saint au panthéon d'un spécialiste ou de l'un des habitants de ces quartiers s'effectue, souvent à la suite d'expériences douloureuses surmontées grâce au pouvoir des saints, une dimension contestée par l'Église catholique qui leur attribue un simple rôle de médiateurs (Augras, 2001). Toutefois, dans le cas de Goiás on aurait tort de s'arrêter à une lecture purement utilitariste

de l'inscription de ces entités dans les histoires de vie. Certes, elles sont sollicitées car il s'agit de répondre à des difficultés concrètes souvent pressantes, relevant de la santé, de questions affectives ou de travail. Mais elles ne sont pas choisies par hasard et, pour que la dévotion s'installe, il faut qu'elles puissent s'inscrire de manière signifiante dans certains rapports sociaux, comme le révèlent les récits. À ce sujet, on est loin de ce qu'a pu observer Monique Augras à Rio, soulignant pour sa part avoir été impressionnée par le fait que « beaucoup de dévots ignorent le nom du saint auquel ils s'adressent » (2001, p. 127). Les éléments présentés ici dialoguent davantage avec la réalité appréhendée plus récemment par Renata Menezes, à Rio également. Elle signale l'importance de la présence des saints catholiques – et de l'au-delà auquel ils renvoient – dans la vie quotidienne de dévots, mobilisant à ce titre la notion de « merveilleux quotidien » de Jacques Le Goff (Menezes, 2011), qui trouve aussi un écho dans ces pages.

Récit hagiographique et recompositions généalogiques

À travers le récit de vie de São Benedito entendu sur le terrain, plusieurs aspects de la relation de familiarité alimentée par la dévotion des humains et la protection des saints ont émergé. L'une de ses dévotes, la bénisseuse Dona Joana, m'en fit part un après-midi lors d'un entretien, alors que je l'avais sollicitée afin de me livrer un récit de sa propre vie¹². Elle prit la précaution de préciser, avant d'entamer l'histoire du saint, qu'elle la tenait de son arrière-grand-mère, et ne l'aurait jamais oubliée.

São Benedito était fils d'esclave. Sa mère était une *mucama*¹³, elle prenait soin des enfants du roi. Ce dernier avait beaucoup d'esclaves, une *senzala*¹⁴ immense. Elle s'est mariée, le roi l'a laissé faire car il était bon, alors que la reine était méchante. Je crois que le père de São Benedito s'appelait São Joaquim et la mère, Ana. Le couple ne voulait pas avoir d'enfants et, interrogé par le roi, répondit préférer avoir une vie de chasteté que de voir leur enfant envoyé à la *senzala*. Le roi les a alors autorisés à avoir des enfants, leur assurant

12. Entretien du 10 août 2010, Goiás.

13. Ce terme, issu du quimbundo, désigne au Brésil les jeunes esclaves noires d'estime, choisies par leurs maîtres pour participer aux services domestiques ou accompagner les personnes de la famille, pouvant aussi parfois être nourrices. Personnes de confiance principalement des femmes et des enfants de la famille, elles occupaient une fonction de prestige par rapport aux autres services que les esclaves pouvaient assurer.

14. La *senzala* était l'habitation des esclaves noirs dans les propriétés terriennes au Brésil.

qu'ils ne seraient pas esclaves. Alors Benedito est né. Il a grandi et c'était un garçon très humble [...]. Il est déjà né saint. À huit neuf ans, il portait de l'eau dans une jarre aux esclaves punis sur le tronc¹⁵ ou encore aux vieux esclaves qui ne travaillaient plus et n'étaient plus nourris [et] que l'on laissait mourir. São Benedito leur apportait de la nourriture cachée dans un pot d'eau. L'un des métayers prévint le roi qu'il se passait quelque chose car personne ne mourait plus. La reine, en colère, accusa Benedito alors que celui-ci avait dans les douze ans, et le surveilla de sa fenêtre. Alors qu'il remontait de la rivière, elle descendit et lui demanda : « Qu'est-ce que tu portes là ? » « Ce sont des roses, madame », répondit-il après avoir regardé le ciel¹⁶. Et le pot était plein de grandes roses, des roses rouges très belles. Elle a vu qu'il avait quelque chose de différent par rapport aux autres Noirs, et ne l'a plus jamais embêté, ni sa famille. Parce qu'elle savait qu'il emportait de la nourriture. Il en mettait une poignée dans la bouche de chacun qui était sur le tronc pour mourir, et en donnait aux vieux aussi. Finalement, ils n'ont plus jamais envoyé personne sur le tronc. Puis Benedito est allé vivre dans un couvent.

Avant de poursuivre, Dona Joana me prévint : « C'est une histoire très longue que je dois même avoir dans un livre, je l'avais emprunté au frère Paolo. Après je vais le chercher et te le montrer. » Une façon également d'exprimer son souci d'attester, par cette référence à l'écrit et à une figure de l'autorité religieuse catholique, la véracité du récit oral transmis par son aïeule. Puis elle reprit :

Benedito était cuisinier du couvent pendant de nombreuses années. Et quand les rois étaient malades, ils venaient de très loin le voir, c'était un guérisseur. [...] Il a l'Enfant Jésus dans les bras. Notre-Dame a été lui rendre visite et lui a mis Jésus dans les bras. Il y a l'image. Il a aidé très longtemps Notre-Dame à prendre soin de lui. [...] Il est mort à 63 ans. Il soigne et fait des miracles. Benedito est le plus grand guérisseur du monde.

15. Constitué d'une pièce souvent en bois massif, posée à l'horizontale, le tronc était un instrument de supplice auquel des esclaves étaient attachés par les chevilles, maintenus immobilisés à terre.

16. Une partie de ce récit, qui est ici transcrit en entier et fait l'objet d'une analyse tant spécifique que renouvelée, a été publiée dans l'ouvrage issu de ma thèse de doctorat (Rougeon, 2015a, p. 133-134).

Avec cette dernière phrase, je compris qu'il était important pour Dona Joana d'exprimer sa foi envers São Benedito en tant que bénisseuse, notamment pour mettre l'accent sur l'inscription de sa pratique de la bénédiction dans le cadre du catholicisme, une référence en termes d'appartenance religieuse qui pouvait venir la légitimer socialement¹⁷.

De nombreux autres éléments du récit m'amènèrent également à l'interroger sur ce qu'éveillait chez elle cette histoire. Elle me répondit : « C'est très intéressant, ce sont des choses qui se sont passées au temps des anciens » ; et précisa : « Il y a le livre, mais cette histoire-là c'est mon arrière-grand-mère qui la racontait. Parce que dans la famille c'est sûr, l'un d'eux était descendant d'esclave. » La bénisseuse termina son récit en ajoutant au sujet de son aïeule :

Elle est morte à 98 ans. Elle était blanche, aux yeux verts, blonde et avait un nez bien fait. Elle était comme ça parce que sa mère s'est mariée avec le fils du roi. Et mon arrière-grand-mère savait tout ça parce qu'elle descendait de ces gens-là. Elle a purifié comme ça la famille de la couleur, du noir (Rougeon, 2015a, p. 133-134).

Ces éléments permettent d'avancer que la connaissance de l'histoire du saint dont elle fit preuve est loin d'être anecdotique et ne saurait être jugée comme approximative. Tel qu'elle le relata, le récit hagiographique de São Benedito se lie à sa propre histoire de vie à partir d'une expérience passée commune, celle de l'esclavage, au « temps des anciens ». En faisant référence aux liens de parenté de son aïeule, les paroles de Dona Joana sont porteuses d'une certaine ambiguïté par rapport à son ascendance africaine. Mettant en avant le fait qu'elle était issue d'une lignée « royale », elle marque clairement la distinction avec « ces gens-là », la partie de la famille mentionnée de manière implicite, à savoir les esclaves africains, bien qu'elle admire l'action charitable du saint noir. L'association à une noblesse « blanche » aurait permis de « purifier le noir », pour reprendre ses termes, comme l'attesteraient les traits physiques de l'arrière-grand-mère, décrits avec des détails révélateurs de normes esthétiques racialisées. Ce qui renvoie à deux dynamiques liées entre elles : d'une part, à l'une des stratégies d'ascension sociale mises en place par les femmes de couleur par le biais de l'union libre ou contractuelle avec un homme blanc, largement

17. Concernant le regard extérieur porté sur les pratiques de bénédiction en fonction des appartenances religieuses revendiquées par les spécialistes, et les ambiguïtés qui leur sont intrinsèques (voir Rougeon, 2015a).

étudiée dans la littérature spécialisée, mais aussi à un processus porté par l'élite politique du pays et certains intellectuels dans le Brésil postabolitionniste, entre la fin du XIX^e et le début du XX^e siècle, celui du blanchiment (Skidmore, 1976 ; Schwartz, 1993 ; Gomes, 1997).

En outre, le récit de Dona Joana amène l'auditrice à situer l'histoire de São Benedito à l'époque de la mère de son arrière-grand-mère. Vidée de références en termes de dates ou de grands noms de l'histoire de l'Église catholique, présentes dans la version officiellement reconnue au sujet de *San Benedetto de San Fratello* – en français saint Benoît de Palerme, le Maure ou l'Africain¹⁸ –, celle qu'elle en donne propose des nouvelles temporalité et spatialité. Elle déplace la scène du XVI^e siècle vers le XIX^e siècle – si l'on compte à rebours les quatre générations et que l'on considère l'année de naissance de la bénisseuse, 1935 – et de la Sicile vers le Brésil. Les termes utilisés permettent d'identifier le cadre social commun auquel renvoient l'histoire du saint et celle de l'aïeule de Dona Joana : le système esclavagiste brésilien¹⁹.

Il est difficile toutefois de dater l'époque à laquelle fait référence le récit hagiographique tenu par Dona Joana et, en un certain sens, vain de chercher à le faire car il s'agit visiblement d'un temps mythique que la bénisseuse réélabore ainsi. Par ailleurs, la trame narrative du récit de la bénisseuse est centrée autour d'un événement particulier qui en constitue le point culminant : le miracle de la métamorphose de la nourriture en roses ; miracle absent cette fois de la version reconnue par le Saint-Siège. On constate que le mythe du Noir esclave sacralisé se transforme, et que certaines actions et certains personnages auxquels il est associé sont mis en évidence ou passés sous silence selon les frontières temporelles et spatiales mobilisées. Ces dernières doivent être interrogées et les propos de Dona Joana permettent de comprendre notamment que des éléments relevant d'une logique hagiographique, et d'une vie considérée pour le moins comme extraordinaire, viennent intégrer des récits de vie ordinaire et se mêler ainsi à des éléments d'autres biographies.

Au-delà de ces résonances, qui s'inscrivent à nouveau dans une logique de personnalisation d'un panthéon, plusieurs aspects de ce récit culminant avec l'événement du miracle méritent d'être analysés. Ils relèvent plus largement

18. Je fais référence à la version qui figure dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* (1924-1963).

19. Rappelons que ce système a débuté au XVI^e siècle avec l'exploitation de la canne à sucre dans le Nordeste du pays, et a perduré officiellement jusqu'au 13 mai 1888, date de promulgation de l'abolition de l'esclavage au Brésil par la loi *Áurea*, signée par la princesse Isabelle.

d'une tradition orale vivante et commune aux populations descendantes d'esclaves dans les régions rurales du pays.

Le saint, les roses et l'enfant

Dans le récit de Dona Joana, certains éléments non dénués d'ambiguïtés sont intéressants à souligner car ils constituent des traces de la mise en relation étroite de São Benedito avec une autre figure sainte.

Le premier, présent au début de l'histoire, concerne la naissance de São Benedito, son statut et les parents que la bénisseuse lui attribue : Ana et saint Joachim. Dans la version officiellement reconnue par l'Église, il serait né de parents esclaves d'Afrique et chrétiens, Christophe Manasseri, esclave d'un riche Sicilien dont il aurait hérité le nom, et Diane Larcari, et aurait été affranchi dès son jeune âge²⁰. De même, le couple formé par Ana (sainte Anne) et saint Joachim renvoie, dans la Bible, aux parents de la Vierge Marie, Notre-Dame. Le récit rapporté par cette habitante des quartiers de Goiás reprend le thème de l'absence d'enfants du couple, qui de l'infertilité de la version biblique apparaît désormais comme un véritable choix voire une stratégie de résistance par la chasteté, dans un système où les enfants d'esclaves ne naissaient pas libres et étaient d'emblée la propriété de leur maître. De même, l'élément extérieur leur permettant d'avoir une descendance affranchie est assuré par l'action d'un autre personnage : la « bonté » du roi prend le relais de l'action divine, manifestée par l'apparition d'un ange au couple, à moins que cette action ne passe d'une main à une autre. L'entrelacs narratif d'éléments relevant de deux récits hagiographiques « officiels » différents, qui se retrouvent en outre inscrits dans un autre cadre spatio-temporel, au temps de l'esclavage au Brésil, est bâti sur des associations fortement significatives en ce qui concerne les rapports établis alors entre maîtres et esclaves, empreints de l'action du divin.

Le second point concerne le climax du récit : le miracle de la transformation des aliments en roses rouges. Il convient de se demander, dans cette scène telle qu'elle a été entendue sur le terrain, à quoi renvoient ces roses qui apparaissent devant la reine. La mise en présence simultanée des fleurs et de la figure royale suggère la manifestation de Nossa Senhora do Rosário, Notre-Dame du Rosaire, sainte couronnée représentée généralement par le rosaire, que symbolisent les roses. Cette hypothèse est d'autant plus vraisemblable que cet événement rappelle une autre transformation miraculeuse, non pas

20. *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, op. cit.*

d'aliments²¹ mais de larmes en pétales de roses. Dans certaines versions orales du récit hagiographique de Notre-Dame du Rosaire, elle serait apparue aux esclaves noirs près de leur habitation, alors qu'elle compatissait à leur souffrance, les larmes qu'elle versait se transformant en pétales de roses (Costa, 2012). Ces éléments autorisent à penser que, dans le récit de Dona Joana, le miracle attribué à São Benedito à la suite de son regard jeté vers les cieus est également associé à la Dame, d'autant qu'il n'est pas précisé à qui il adressait sa prière silencieuse. Par l'intermédiaire de la charité et de la bonté du saint, la compassion de Nossa Senhora envers la souffrance des esclaves se manifesterait à nouveau.

Toutefois la couleur des roses interroge, car celles offertes à la sainte par les dévots sont généralement roses ou blanches (Costa, 2012). Dans le récit de la bénisseuse elles sont rouges, symbole de la passion amoureuse mais aussi du sang et de la souffrance. Devrait-on entrevoir ici une malice du saint qui, pour dissimuler son dessein, ferait mine de flatter la reine *sinhá*²², en lui faisant croire qu'il souhaitait lui offrir des fleurs²³ ? La légende ne le précise pas et rien ne permet de l'affirmer, même si on ne peut s'empêcher de songer à cette hypothèse. Enfin la couleur rouge et son symbolisme trouvent une autre piste d'interprétation dans l'iconographie de São Benedito officiellement reconnue par l'Église (Réau, 1958), son attribut étant un cœur d'où jaillissent sept gouttes de sang, symbole des sept vertus. Un univers complexe et cohérent de symboles semble avoir rendu possibles ces glissements successifs et les variations du récit hagiographique, qui reposent en partie sur la mise en rapport de plusieurs signifiés et des ambiguïtés dont ils sont porteurs : les roses, la souffrance, le rouge, le sang, le cœur.

21. Une autre piste intéressante, qui demanderait une analyse spécifique car elle nous renvoie au culte à ce saint outre-Atlantique, est soulevée par Alessandro Dell'Aira lorsqu'il mentionne que la métamorphose de la nourriture en roses « fut calquée au Portugal sur un prodige analogue que la Reine sainte accomplit à Coimbra : la métamorphose des pains soustraits au garde-manger royal pour faire la charité » (2002, paragraphe 15). Cette dernière est Isabelle d'Aragon ; elle a vécu au XIV^e siècle et a été canonisée en 1625.

22. Le terme *sinhá* est une contraction du mot *senhora*, « madame », employé dans le contexte esclavagiste pour désigner les épouses des « seigneurs », propriétaires d'esclaves. Cette contraction est révélatrice, comme bien d'autres, des influences linguistiques africaines sur le portugais parlé au Brésil.

23. Cette malice des esclaves noirs ou de leurs descendants envers les *sinhás* a été mise en évidence par l'historienne Martha Abreu (2004), à partir d'une analyse des paroles de chansons populaires répertoriées par les folkloristes au sujet de Pai João. Cette similitude est intéressante car elle concerne une autre entité noire également objet d'une forte dévotion au Brésil, appartenant cette fois à la « ligne » des *pretos-velhos* du panthéon umbandiste, ces esprits d'anciens esclaves noirs brésiliens (voir Rougeon 2017).

Enfin, et comme il est question d'iconographie y compris à la fin du récit de Dona Joana, le troisième élément associant São Benedito et Notre-Dame du Rosaire est l'Enfant Jésus. Là encore, l'image du saint renvoie à la Dame, bien qu'absente en apparence. Mon interlocutrice expliqua cela en spécifiant que Notre-Dame lui aurait confié son fils, pour qu'il l'aide à en prendre soin. À nouveau, il est question d'une action conjointe des saints, en faveur ici du bien-être de l'enfant de la Vierge qui, par métonymie, peut être associé au peuple de Dieu et, plus spécifiquement, aux esclaves et à leurs descendants. En effet, comme le souligne Patricia Costa (2012), l'apparition de la Dame aux esclaves aurait fait de ces derniers ses enfants, leur apportant même une certaine reconnaissance devant leurs maîtres. Les stratagèmes et le miracle de São Benedito lui ayant permis de nourrir les esclaves, et donc les siens, s'inscrivent dans cette logique. Et d'ailleurs, même si cela mobilise un intermédiaire, n'y a-t-il de façon plus maternelle que de nourrir pour prendre soin ? Cela est favorisé par l'origine du saint qui le place aux côtés des esclaves dans la *senzala*, partageant une égalité de condition avec eux.

L'anthropologue brésilienne souligne également que cette égalité aurait favorisé une identification immédiate des Noirs au saint et instauré une relation symétrique avec ses dévots, contrairement à leur relation hiérarchique avec Notre-Dame (Costa, 2012). Cette proximité se retrouverait notamment dans les lieux où la dévotion est portée à São Benedito, souvent dans les maisons, ce qui vient confirmer la facilité avec laquelle une relation de familiarité avec le saint peut s'installer, y compris dans les quartiers de Goiás. Il faut préciser que cette facilité d'identification par le statut et la couleur de la peau relève également d'une véritable stratégie de l'institution catholique, mise en place au Brésil (Augras, 2005) mais aussi en Europe (Fiume, 2010) pour contrôler la conversion des esclaves noirs et légitimer une supposée origine chrétienne des Africains²⁴.

Par ces pistes de réflexion, on comprend que ces éléments ne sont pas mentionnés par hasard dans le récit hagiographique dont me fit part Dona Joana. De fait, dans les quelques travaux existant sur le culte à São Benedito dans le passé et aujourd'hui au Brésil, son histoire de vie est associée à celle de Notre-Dame du Rosaire (Brandão, 1985 ; Martins, 1997 ; Mello, 2002 ; Rios, 2007 ; Costa, 2012). Les *congadas*, formes de manifestation collective de cette

24. Remarquons dans ce sens qu'une autre sainte noire vénérée au Brésil, Santa Efigênia – sainte Iphigénie –, est considérée comme la fille d'un roi chrétien éthiopien (Soares, 2002).

dévotion héritées d'une tradition portugaise, sont toujours présentes de nos jours dans les États de Minas Gerais et Goiás. Les deux saints sont considérés comme les protecteurs des Noirs et renvoient au contexte de l'esclavage, bien qu'ils se soient vu attribuer des rôles différents auprès de cette population : elle serait liée à la libération et lui à la captivité. Soulignons d'ailleurs que l'une des principales confréries catholiques noires au Brésil datant de l'époque coloniale, « première et principale forme d'organisation institutionnalisée des Noirs africains et de leurs descendants, esclaves affranchis et hommes libres » (Soares, 2002, p. 61), est dédiée à São Benedito. Présente également dans la ville de Goiás, comme l'attestent les traces relevées par Laurent Vidal (2007) datant de la fin du XVIII^e siècle, elle était notamment destinée à assurer une sépulture chrétienne aux esclaves et aux affranchis.

Au travers du récit de la réalisation du miracle de São Benedito, il est question des terribles conditions de vie des esclaves noirs brésiliens dans le passé. Loin d'exprimer une opposition frontale au pouvoir établi, São Benedito est considéré comme un modèle de sainteté qui, « par la grâce de Dieu et de Notre-Dame du Rosaire », déjoue la *sinhá* pour prendre soin des siens en soulageant leurs souffrances. Le miracle de la transformation des aliments en roses qui lui est attribué révèle que le saint est vénéré pour avoir contribué à assurer la survie des esclaves, sans pour autant subvertir totalement l'ordre établi. Narré par Dona Joana, l'épisode a toutefois des conséquences importantes en ce qui concerne l'arrêt des tortures, puisque le roi et la reine « n'ont plus jamais envoyé personne sur le tronc », et que cette dernière « ne l'a plus jamais embêté, ni sa famille ». Famille qui pourrait s'entendre dans un sens élargi, renvoyant à l'ensemble des esclaves noirs brésiliens et leurs descendants. Après la scène du miracle, le saint semble avoir compté sur une relative complicité de la reine jusqu'ici considérée « méchante » : « elle a vu qu'il avait quelque chose de différent par rapport aux autres Noirs ». Mais s'il a pu continuer à soulager les souffrances des esclaves, c'est également parce qu'il est né libre. À ce titre, on peut se demander si son rapport avec Notre-Dame, suggéré par les parents qui lui sont attribués, signale une action de la sainte dans ce sens, elle qui est associée à la libération comme nous l'avons déjà mentionné.

Ainsi, dans la transformation du mythe du Noir esclave sacralisé devenu Brésilien dans ce récit, les nouvelles frontières spatio-temporelles établies sont révélatrices d'enjeux socio-historiques propres à la société brésilienne faisant ressurgir le passé esclavagiste. La scène du miracle nous fait passer du couvent à la *senzala* par des réinterprétations successives de la fonction nourricière, la royauté et la servitude.

Car à travers cette version de l'histoire de São Benedito, c'est bien la question des rapports sociaux hiérarchiques de soumission à la base du système esclavagiste qui est également mentionnée. L'ambiguïté prédomine dans ce récit, à partir duquel la bénisseuse tient à manifester sa dévotion envers le saint noir, associé aux souffrances des esclaves d'une manière générale au Brésil, tout en indiquant que son ancêtre était un roi « bon » et généreux envers les esclaves, permettant à certains d'accéder à la liberté. En outre, le nouveau sens donné à la servitude par la référence à un nouveau contexte contribue à la valorisation de l'allégeance au divin, en même temps qu'elle permet l'émergence d'un discours moral sur l'allégeance aux humains. Enfin, les paroles de Dona Joana insistent sur le fait que São Benedito, fils d'esclaves et Noir, est né libre et surtout déjà saint, ce qui constitue certainement l'une des dimensions d'exceptionnalité les plus importantes ici quand, pour l'Église catholique, la canonisation et la « naissance » d'un saint ne se produisent que de très longues années après sa mort...

En définitive, le récit hagiographique que la bénisseuse m'a confié est extrêmement riche et révélateur de l'élaboration narrative d'une mémoire familiale, qui nous entraîne sur les traces d'une mémoire des relations interraciales renvoyant à l'échelle nationale, celle des Afro-descendants. À ce titre, il contribue à signifier autrement les rapports sociaux issus de l'esclavage, avec toutes les ambiguïtés qu'a impliquées cette réalité et qui transparaissent toujours, ne serait-ce que sous la forme d'une résurgence narrative.

Conclusion

Soulevés à partir de l'entrelacs narratif de vies ordinaires et extraordinaires, les éléments d'analyse proposés dans cet article nous renseignent sur la spécificité du rapport entretenu entre les vivants et les morts, les présents et les absents, les humains et les saints, tout comme entre le présent et le passé dans cet univers religieux non institutionnalisé au Brésil. Ils signalent d'une part que certains esprits de défunts prennent part au panthéon personnalisé de l'un de leurs proches qui en fait ainsi des ancêtres, de par la relation exceptionnelle tissée avec eux de leur vivant qui se prolonge après la mort, et d'autre part que certains saints catholiques peuvent être considérés comme des proches.

Comme le mettent en évidence les narratrices, habitantes des quartiers de Goiás, dans les deux cas la bienveillance de ces entités spirituelles semble répondre à une quête de sérénité face aux imprévus de la vie. Ainsi, elles ont incontestablement sur qui compter. L'engagement affectif dans leurs rapports aux esprits et aux saints est tel que ces derniers occupent souvent une place privilégiée dans leur vie.

Une place donnée à écouter par l'émotion avec laquelle elles racontent les épisodes clés ayant contribué à l'instauration et au renforcement de ces liens, et donnée à voir notamment par les images pieuses exposées chez elles, parfois sous la forme de véritables autels qui comportent aussi des photographies de leurs proches, pour entretenir cette dévotion.

En outre, les caractéristiques des entités dont il est le plus souvent question et l'attitude de ces femmes à leur égard alimentent des relations d'ordre filial entre les deux, plaçant les habitantes sous la protection de mères et de pères spirituels. En établissant des généalogies spirituelles, leurs récits nous confrontent à des tentatives de reconstitutions d'ancestralités. Il semblerait que, par là, les habitantes expriment un véritable besoin de s'inscrire dans une lignée, dans une société où le métissage et la prétendue rencontre harmonieuse entre les « races » ont longtemps prédominé comme idéologie de la formation de la nation ; un aspect que l'on retrouve d'ailleurs dans les récits, faisant mention de l'origine racialisée des aïeux. Ce besoin découlerait également du fait qu'il n'existe pas de mémoire familiale écrite, consignée dans des registres et archivée, pour les populations descendantes d'esclaves. Du moins, les seules traces concernant les esclaves relèvent du domaine du commerce, dans les registres de ventes et d'achats. Révélateurs du déni d'humanité dont les esclaves étaient l'objet, ces trous dans les généalogies semblent alors être comblés par le recours à l'imaginaire de la part des Afro-descendants. Ils vont alors chercher, à l'inverse, une vie extraordinaire du côté du divin pour rétablir un certain équilibre. Ces récits de vies sont ainsi mus par le besoin de mobiliser des catégories plus englobantes et surtout de s'entourer d'ancêtres admirables aux vies extraordinaires, mais toutefois assez proches et semblables pour qu'une identification puisse avoir lieu.

Aussi, en révélant l'importance des rapports généalogiques et de familiarité entretenus avec les entités spirituelles, la singularité des panthéons alimentés par les pratiques de bénédiction permet de renouveler la lecture des relations de dépendance en vigueur dans cette société et la dynamique d'agrégation de nouveaux personnages. Cette dernière semble avoir lieu de façon localisée et personnalisée, la dimension informelle de ces pratiques, qui passe aussi par l'oralité, jouant un rôle important dans ce sens. Une sorte de synthèse du tissu social local est alors produite, englobant les rapports intergénérationnels et la participation des femmes, centrales dans les relations de proximité.

Fondés sur les élaborations de généalogies spirituelles auxquelles prennent part les récits de vies, ces différents panthéons invitent le chercheur à considérer l'importance de la dimension affective dans l'établissement de rapports entre les vivants et les esprits, tout comme des valeurs socialement partagées

qui en ressortent. La personnalisation des panthéons constitue à ce titre un mode d'expression de diverses appartenances qui permettent de se situer dans le jeu des rapports sociaux, y compris dans leur dimension interraciale. En vigueur dans la société brésilienne d'aujourd'hui à différentes échelles, locale et nationale, ce jeu renvoie au passé de l'esclavage encore lourd de conséquences, élaboré notamment par le biais de l'oralité.

Bibliographie

- ABREU, Martha, 2004, "Outras histórias de Pai João: conflitos raciais, protesto escravo e irreverência sexual na poesia popular 1880-1950", *Afro-Ásia*, n° 31, p. 235-276.
- AUBRÉE, Marion & LAPLANTINE, François, 1990, *la Table, le Livre et les Esprits*, Paris : Éditions Jean-Claude Lattès.
- AUGRAS, Monique, 2005, *Todos os santos são bem-vindos*, Rio de Janeiro: Pallas.
- AUGRAS, Monique, 2001, « Secours d'urgence : le "show" de saint Expédit », *Sociétés*, n° 72, vol. 2, p. 125-137.
- BASTIDE R., 2000 [1970], *le Prochain et le lointain*, Paris : L'Harmattan.
- BOSI, Ecléa, 1979, *Memória e sociedade. Lembranças de velhos*, São Paulo: T.A. Queiroz Editor.
- BRANDÃO, Carlos R. & RAMALHO, José R., 1986 [1975], *Campesinato Goiano*, Goiânia: UFG.
- BRANDÃO, Carlos R., 1985, *A festa do santo de preto*, Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, Instituto Nacional do Folclore.
- CAMARGO, Cândido Procópio F. de, 1961, *Kardecismo e umbanda*, São Paulo: Pioneira.
- COSTA, Patrícia Trindade Maranhão, 2012, *As raízes da congada: renovação do presente pelos Filhos do Rosário*, Curitiba: Appris.

DELL'AIRA, Alessandro, 2002, « Le navire de la reine et du saint esclave de la Méditerranée au Brésil », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 65 (en ligne), URL : <http://cdlm.revues.org/40> [consulté le 9 mars 2015].

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques, 1924/1963, Paris : Letouzey et Ané, 15 vol.

FIUME, Giovana, 2010, « Le roi Congo en Sicile : une piste de lecture », *Cahiers des Anneaux de la mémoire*, n° 13, p. 267-285.

FONSECA, Claudia, 1991, « La religion dans la vie quotidienne d'un groupe populaire brésilien », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 73, p. 125-139.

GOMES, Edlaine de Campos, 2006, "Família e trajetórias individuais em um contexto religioso plural", in Luiz Fernando DUARTE, Maria Luiza HEILBORN, Myriam LINS DE BARROS & Clarice PEIXOTO (eds.), *Família e Religião*, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

GOMES, Ângela de Castro, 1997, « L'histoire du Brésil écrite par l'*Estado Novo*. Démocratie raciale contre démocratie libérale », *Lusotopie*, p. 267-273.

HALBWACHS, Maurice, 1994 [1925], *les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris : Albin Michel.

LOYOLA, Maria Andrea, 1983, *l'Esprit et le Corps. Des thérapeutiques populaires dans la banlieue de Rio*, Paris : Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

MARTINS, Leda Maria, 1997, *Afrografias da memória, o reinado do rosário no Jatobá*, São Paulo/Belo Horizonte: Ed. Perspectiva/Mazza Edições.

MAZUR, Evangelina, 2006, "Família e laços familiares em um contexto espiritualista", in Luiz Fernando DUARTE, Maria Luiza HEILBORN, Myriam LINS DE BARROS & Clarice PEIXOTO (eds.), *Família e Religião*, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

MELLO E SOUZA, Marina de, 2002, *Reis negros no Brasil escravista: História da festa de coroação de Rei Congo*, Belo Horizonte: Editora UFMG.

MENEZES, Renata de Castro, 2011, “O além no quotidiano. Repensando fronteiras entre Antropologia e História a partir do culto aos santos”, *Oracula*, vol. 7, n° 12, p. 20-42.

MONTERO, Paula, 2006, “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil”, *Novos Estudos do Cebrap*, n° 74, p. 47-66.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de, 1973, *Bairros rurais paulistas: dinâmica das relações bairro rural-cidade*, São Paulo: Duas Cidades.

RIOS, Sebastião, 2007, *Cê me da licença: capitão Julinho e o Congado de Fagundes*, Minas Gerais, 57 min.

RÉAU, Louis, 1958, *Iconographie de l'art chrétien, t. III – Iconographie de saints*, Paris : PUF, 3 vol.

REESINK, Mísia Lins, 2012, “Quando lembrar é amar: tempo, espaço, memória e saudade nos ritos fúnebres católicos”, *Etnográfica*, vol. 16, n° 2 (en ligne). URL : <http://etnografica.revues.org/1535> [consulté le 18 mai 2013].

ROUGEON, Marina, 2017, « Les *pretos-velhos* dans l'umbanda. Un culte brésilien aux ancêtres et aux esprits d'esclaves », Dossier Servitudes et esclavages contemporains, Francine SAILLANT et Alexis MARTIG (dir.), *Anthropologie et sociétés*, n°41, vol. 1, p.281-315

ROUGEON, Marina, 2015a, *Proximité, passages, médiumnité. Contours et détours caseiros au Brésil*, Louvain-la-Neuve : Academia.

ROUGEON, Marina, 2015b, « Entrer dans la confidence. Ethnographie, cancans et rapports de force au Brésil », *Ethnologies*, vol. 37, n°1, p. 193-215.

SANTIAGO, Jorge P., 2014, « Religions et “croyances hétéroclites” dans le paysage des rues de Rio », in Jacqueline PENJON & Catherine DUMAS (dir.), *Paysages urbains du monde lusophone*, Paris : Presses Sorbonne Nouvelle, p. 181-189.

SANTIAGO, Jorge P., 2013, « Polysémie, inclusion et reconfigurations dans les terreiros d'umbanda », in Jorge P. SANTIAGO & Marina ROUGEON (dir.), *Pratiques religieuses afro-américaines. Terrains et expériences sensibles*, Louvain-la-Neuve : Academia, p. 251-279.

SANTIAGO, Jorge P., 1998, *la Musique et la ville. Sociabilités et identités urbaines à Campos, Brésil*, Paris : L'Harmattan.

SCHWARTZ, Lilia Moritz, 1993, *O espetáculo das raças*, São Paulo: Companhia das Letras.

SKIDMORE, Thomas, 1976, *Preto no Branco: Raça e Nacionalidade no Pensamento Brasileiro*, Rio de Janeiro: Paz e Terra.

SOARES, Edio, 2009, *le Butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil*, Paris/Genève : Karthala/Institut des hautes études internationales et du développement.

SOARES, Mariza de Carvalho, 2002, "O Império de Santo Eslebão na cidade do Rio de Janeiro no Século XVIII", *Topoi*, mars 2002, p. 59-83.

STOLL, Sandra Jacqueline, 2009, "Dos mortos e a sua volta: biografia e família na literatura espírita", *Debates do NER*, Porto Alegre: ano 10, n° 15, p. 151-174.

VIDAL, Laurent, 2007, « Sous le masque du colonial. Naissances et "décadence" d'une vila dans le Brésil moderne : Vila Boa de Goiás au XVIII^e siècle », *Annales. Histoire, Sciences sociales*, vol. 62, n° 3, p. 577-606.

Résumé : À partir d'une ethnographie menée dans une ville du Centre-Ouest brésilien (Goiás), cet article propose d'explorer les résonances entre les récits de vies ordinaires des habitants et des bénisseurs, et les récits de vies extraordinaires qu'ils énoncent au sujet de certains de leurs morts et de saints catholiques, considérés comme médiateurs entre les hommes et le divin. Ces résonances indiquent comment s'installe une familiarité entre les humains et des entités spirituelles appartenant à différents panthéons religieux (catholicisme, spiritisme, umbanda) ou à aucun. Elles révèlent une logique de réappropriation et de personnalisation des panthéons non exclusive aux bénisseurs, qui établit des appartenances communes entre humains et entités et permet aux vivants de se situer dans le jeu quotidien des rapports sociaux, notamment dans leur dimension interraciale. L'établissement de généalogies spirituelles et de valeurs socialement partagées, les enjeux mémoriels liés au passé esclavagiste ainsi que la mise à l'épreuve des récits hagiographiques reconnus par l'Église catholique, seront interrogés à travers

une analyse de la production de ces entrelacs narratifs dans un univers religieux non institutionnalisé.

Mots-clés : récits de vie, généalogies spirituelles, récits hagiographiques, personnalisation des panthéons, morts, saints catholiques, mémoire, Afro-descendance

Our Dead are Extraordinary. Personalization of Pantheons and Hagiographic Narratives

Abstract: This paper discusses the resonances between ordinary life narratives of inhabitants and benzedores in a city of the Central-West region of Brazil (Goiás), and the extraordinary life narratives they state about some of their dead and Catholic saints. All of these are considered as mediators between humans and the divine. Such resonances indicate how a familiarity is established between humans and spiritual entities belonging to several religious pantheons (Catholicism, Spiritism, Umbanda), or to none of them. They also reveal a re-appropriation and logic of personalization of these pantheons, which is not exclusive to the benzedores. This logic establishes common properties shared by humans and spiritual entities, as well as it allows the living to situate themselves within the game of daily social relationships, including their inter-racial dimension. Analyzing the interweaving of such narratives in a non-institutionalized religious universe leads to question simultaneously the establishment of spiritual genealogies and of socially shared values, the memorial stakes related to the legacy of slavery, and to a challenging of the hagiographic narratives recognized by the Catholic Church.

Keywords: life narratives, spiritual genealogies, hagiographic narratives, personalization of pantheons, dead, catholic saints, memory, African descent

Os nossos mortos são extraordinários. Personalização dos panteões e narrativas hagiográficas no Brasil

Resumo : A partir de uma etnografia realizada na cidade de Goiás no centro-oeste brasileiro, este artigo se propõe à interrogar as ressonâncias entre as histórias de vidas ordinárias dos moradores e benzedores, e as histórias de vidas extraordinárias que estes enunciam relativas à alguns dos seus mortos e à santos católicos, considerados como mediadores entre os homens e o divino. Tais ressonâncias indicam a maneira pela qual se instala uma familiaridade entre os humanos e entidades espirituais

pertencentes aos diferentes panteões religiosos (catolicismo, espiritismo, umbanda) ou então à nenhum deles. Do mesmo modo, elas revelam uma lógica de re-apropriação e de personalização dos panteões que não é exclusiva aos benzedores, e estabelece pertencimentos comuns entre humanos e entidades, permitindo assim aos vivos de se situar no quotidiano do jogo de relações sociais, notadamente na sua dimensão inter-racial. Através da análise do entrelaçamento de tais histórias num universo religioso não institucionalizado, são interrogados o estabelecimento de genealogias espirituais e de valores socialmente compartilhados, as questões memoriais ligadas ao passado da escravidão assim como o questionamento de narrativas hagiográficas reconhecidas pela Igreja católica.

Palavras-chave: histórias de vida, genealogias espirituais, narrativas hagiográficas, personalização dos panteões, mortos, santos católicos, memória, afro-descendência

Note sur l'auteur

Marina Rougeon est actuellement postdoctorante en anthropologie du LabEx COMOD à l'Institut supérieur d'étude des religions et de la laïcité. Elle mène ses recherches au Brésil et en Europe méridionale à la croisée de l'anthropologie visuelle, des pratiques religieuses brésiliennes, de la ville et des formes contemporaines de ruralité.