



HAL
open science

Entre Yoruba et Bantou

Stefania Capone

► **To cite this version:**

Stefania Capone. Entre Yoruba et Bantou : L'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines. Cahiers d'études africaines, 2000, XL-I (157), pp.55-77. halshs-00007675

HAL Id: halshs-00007675

<https://shs.hal.science/halshs-00007675>

Submitted on 5 Jan 2006

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

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

Stefania Capone

Entre Yoruba et Bantou : l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines

Les cultes afro-brésiliens, et notamment le candomblé, sont caractérisés de nos jours par un mouvement général de retour aux racines africaines et de purification de toute influence occidentale. Ce mouvement prend de plus en plus les caractéristiques d'un processus de réafricanisation. On essaie ainsi de revenir à une pureté originelle, à une Afrique mythique et légitimatrice qui s'inscrit dans un modèle de tradition identifié à la culture des Yoruba du Nigeria. Ce modèle yoruba est également, et cela depuis longtemps, le modèle dominant dans d'autres contextes religieux, tels que Cuba, et il est en train de s'imposer aux États-Unis, grâce à l'essor actuel des cultes d'origine africaine dans ce pays (Capone 1999a).

La mise en valeur d'une origine culturelle considérée comme plus « pure » et le réseau international qui est à la base de ce mouvement de réafricanisation, ont institué depuis quelques années des liens très forts entre les initiés des cultes d'origine africaine au Brésil, à Cuba et aux États-Unis, et leurs homologues du Nigeria. Mais cette mise en valeur du modèle yoruba par rapport aux autres contributions culturelles africaines, ne constitue pas un phénomène récent. Dans les études afro-brésiliennes, cette identification d'une origine culturelle, la culture yoruba, considérée comme la plus fidèle à la « vraie tradition africaine », est le résultat d'une alliance entre les discours indigènes et les écrits des ethnologues qui ont participé, au Brésil plus qu'ailleurs, à l'invention d'une tradition (Capone 1999b). Nous verrons donc comment cette opposition entre cultes « purs » et cultes « dégénérés » trouve ses racines dans les stéréotypes raciaux qui structuraient les rapports entre maîtres et esclaves pendant l'époque coloniale, selon une hiérarchie de cultures et de civilisations qui montrait des peuples africains plus susceptibles de perfectionnement que d'autres et dont les « qualités » intrinsèques étaient plus ou moins valorisées.

Des différences entre les esclaves

Tous les premiers auteurs qui ont écrit sur la présence des esclaves noirs dans les colonies américaines, ont admis l'existence d'une différence intrinsèque entre les moeurs des différents peuples africains transportés au Nouveau Monde. Ces différences s'inscrivaient tout le long d'une échelle évolutive, marquée par les différents degrés de développement de leur « culture morale » (Dorsainvil 1931 : 29). Ces savants ne faisaient que reproduire les théories de leur époque qui, suivant les lois de l'évolutionnisme, cherchaient à établir une hiérarchie entre les différents peuples, d'abord par leurs caractères physiques et ensuite par l'analyse de leurs « qualités morales ».

M. d'Avezac, qui était le vice-président de la Société ethnologique de Paris et membre des Sociétés géographiques de Paris, Londres et Francfort, nous offre un aperçu de ce qu'étaient les idées dominantes à cette époque au sujet des peuples africains. Son *Esquisse générale de l'Afrique et l'Afrique ancienne* s'inscrit dans le débat fondamental du XIX^e siècle, sur la « multiplicité des races humaines ». Face aux défenseurs de l'unité de la race humaine, justifiée par les écrits bibliques, l'auteur soutient la thèse que dans la Bible on ne parle que de trois grands rameaux de la race blanche, individualisés dans les trois types grec, égyptien et

syriaque, « dont les traditions respectives ont conservé à travers les siècles, comme un témoignage indélébile de la véracité de Moïse, les noms de Japet, de Hham et de Schêm » (d'Avezac 1844 : 17).

Le but est alors d'indiquer quelle place les différents types africains occupent dans le vaste tableau des populations du globe. Pour cela, M. d'Avezac choisit les trois divisions de Swainson, un zoologiste anglais qui avait établi dans toute section naturelle du règne animal une subdivision tripartite présentant un type, un sous-type et un groupe « aberrant » ou moins développé. Il suppose donc que l'espèce blanche ou « caucasique » constitue le type fondamental, l'espèce jaune ou mongolique le sous-type, et l'espèce éthiopienne le groupe aberrant, formé de trois sous-espèces, nègre, américaine et « malaie ». Il propose également d'appliquer cette méthode d'analyse à l'espèce blanche qui se divise ainsi en trois variétés : « japétique » ou indo-germanique qui constitue le groupe normal, « schémitique » ou syro-arabe offrant le sous-type, et « hhamitique » ou « phénico-égyptienne » formant le groupe aberrant (*ibid.*). En ce qui concerne l'espèce éthiopienne, M. d'Avezac regrette la pauvreté de données sur ce sujet, mais, « à titre d'hypothèse aventurée et conjoncturale », il désigne le Nègre africain proprement dit comme variété type, le Papou de l'Océanie comme sous-type, et, comme groupe aberrant, « le Hottentot, le Kafre et l'Alfourous » (*ibid.* : 18). Les différences entre les races sont illustrées par les « différences frappantes entre les belles races du Nord et celles qui, vers le Sud, se rapprochent du Hottentot par les formes corporelles » (*ibid.*).

Dans l'échelle de la civilisation humaine, les Bantou (Cafres) et leurs groupes assimilés comme les Hottentots, semblent ainsi occuper les derniers degrés :

« Dans la carrière ascendante que remonte péniblement l'humanité, pour arriver de l'état sauvage à l'état de civilisation perfectionnée dont nous nous proclamons orgueilleusement le type, il semble qu'arrivés au but et regardant en arrière nous voyions descendre du nord au sud, depuis les bords de la Méditerranée jusqu'à la pointe australe du continent africain, cette longue échelle dont le pied est occupé par le Bosjesman ou Hottentot des taillis, que les voyageurs nous représentent comme si voisin de la brute » (*ibid.* : 24)¹.

Pendant toute l'époque coloniale, on retrouve le même souci de classification des esclaves africains dans les récits de voyage au Brésil, comme dans les écrits des missionnaires catholiques. Ainsi, au XVIII^e siècle, le Père Antonil (1976) écrivait que, « puisque les esclaves appartiennent à des nations distinctes, les unes plus sauvages des autres, ... ils sont aussi somatiquement différents », il convient de les choisir avec soin. Chacun avait sa spécialisation : les Arda et les Mina étaient robustes, ceux du Cap Vert plus faibles, les Congo bons pour les travaux des champs comme pour les travaux domestiques.

Un siècle plus tard, cette coutume de classer les esclaves selon leurs qualités physiques et morales n'avait guère été abandonnée. C. Lavollée (1852), auteur du *Voyage en Chine*, en passant par Rio de Janeiro notait que, dans cette ville, les Noirs angolais étaient les esclaves préférés, et ajoutait : « Les Noirs, comme les chevaux, sont classifiés selon leur race, car chacune présente ses qualités particulières et sa cotation sur le marché » (cité dans Macedo 1944 : 78).

¹ En 1815, l'anthropologue français Cuvier voyait déjà dans les Hottentots le chaînon manquant entre le singe et l'homme. À la mort de Saartjie Baartman, une femme Quena amenée de l'Afrique du Sud en 1810 et exhibée comme une curiosité sur les places d'Angleterre et de France, sous le pseudonyme de la Vénus hottentote, Cuvier retira son cerveau et ses organes génitaux et les conserva dans des bocaux, exposés au musée de l'Homme jusque il y a une dizaine d'années. Cf. F.-X. Fauvelle-Aymard, « Des murs d'Augsbourg aux vitrines du Cap. Cinq siècles d'histoire du regard sur le corps des Khoisan », *Cahiers d'Études africaines*, XXXIX (3-4), 155-156, 1999 : 539-562.

Cet intérêt pour les particularités des esclaves africains semble avoir été partagé par d'autres sociétés coloniales. Ainsi, Fernando Ortiz (1975 : 71) nous rappelle qu'à Cuba l'achat d'un esclave africain (*negro de nación*) était très influencé par son origine : « Pour un acheteur, ce n'était pas la même chose, au niveau psychologique, un Lucumí (Yoruba), un Congo ou un Mandinga. » Mais les témoignages au sujet des différentes qualités de chaque peuple africain étaient parfois contradictoires. Henri Dumont, auteur à la fin du siècle dernier d'un article consacré à l'anthropologie et à la pathologie comparée des noires esclaves (1915-1916), à Cuba, soulignait la « franche résignation » des Lucumí (Yoruba) et leur obéissance, « malgré une certaine inclinaison au suicide », alors que les Congo étaient « forts, mais timides et extravagants, portés à l'insubordination et au repos excessif ». En revanche, F. Ortiz (1975 : 74) citait Moreau de Saint-Méry (1784 : 36) pour démontrer la supériorité des Lucumí, « les esclaves les plus intelligents et les plus susceptibles de se civiliser, mais hautains et difficiles de se subjuguier », alors que les Congo étaient, à ses yeux, beaucoup plus « adaptables au travail colonial » et très appréciés par les maîtres qui les choisissaient comme domestiques. Cette classification, souvent contradictoire, des différentes caractéristiques des esclaves provenant d'Afrique, pourrait ne représenter qu'une page curieuse de l'histoire coloniale, si elle ne révélait toute une série d'enjeux nourrissant le débat sur les caractéristiques nationales et sur le rôle que chaque pays des Amériques doit jouer dans l'ensemble des nations.

La polémique sur la prédominance bantou

Au Brésil, l'abolition de l'esclavage fut décrétée en mai 1888 avec la *Lei Aurea*, un des derniers actes de la Monarchie avant la promulgation de la République, le 15 novembre 1889. Ces grands changements furent accompagnés, dans le milieu des élites intellectuelles, par un débat passionné sur la réalité brésilienne et ses composantes humaines : le Blanc, le Noir et l'indigène. C'était l'époque de la diffusion des théories sur les inégalités raciales, qui s'imposaient au Brésil à côté des idées positivistes et évolutionnistes. Depuis la deuxième moitié du XIXe siècle, la littérature et la culture brésilienne ressentaient fortement l'influence des modèles européens, tels que ceux de l'histoire naturelle et l'ethnologie, qui offraient les instruments nécessaires à l'interprétation de la nature tropicale et des rapports entre race et culture au Brésil.

En 1838, l'empereur D. Pedro créa l'Institut historique et géographique dont la mission était de repenser l'histoire brésilienne afin de consolider l'État national. Deux ans plus tard, le naturaliste bavarois Carl Friederich von Martius gagna le concours du meilleur projet historiographique consacré au Brésil. Selon lui, la mission du Brésil était de réaliser le mélange des races, sous la tutelle attentive de l'État : le mythe de la démocratie raciale venait de naître. Mais le débat sur la nécessité du métissage entraînait aussi celui sur la dégénérescence inévitable du peuple brésilien, obligé de mélanger des races qui n'occupaient pas le même niveau dans l'échelle évolutive.

Le comte J. A. de Gobineau (1884), dont l'ouvrage avait fait l'objet de débats animés au Brésil, avait séjourné en qualité de ministre de la France auprès de la Cour brésilienne et prophétisait la décadence de la civilisation comme résultat du mélange des races. L'inaptitude des races non blanches à la civilisation ne pouvait pas être corrigée par l'éducation : seul le métissage aurait pu élever les races inférieures, mais avec l'inconvénient de « rabaisser » les races supérieures qui participaient à ce mélange. La question ethnique devenait donc centrale pour la construction d'une identité nationale brésilienne. Il fallait étudier tout ce qui avait contribué à la spécificité nationale, en laissant de côté la valorisation de l'indigène, caractéristique du mouvement romantique, au profit de l'analyse de la culture noire, qui n'avait pas encore été étudiée d'une façon scientifique.

C'est dans ce cadre que les premières études sur les Noirs virent le jour au Brésil (Nina Rodrigues 1900, 1988). Raymundo Nina Rodrigues, médecin légiste et précurseur des études afro-brésiliennes, critiquait l'opinion prédominante, à son époque, d'une suprématie bantou parmi les Noirs brésiliens, une suprématie démontrée par les études linguistiques et défendue par les écrits de Martius et Spix (1824). Cette prédominance bantou ne faisait que dévaloriser la contribution culturelle et anthropologique d'une des trois composantes du peuple brésilien : l'Africain. Les Bantou occupaient en fait, nous l'avons vu, les derniers degrés de l'échelle évolutive des peuples africains.

R. Nina Rodrigues substitua donc à la méthode fondée sur l'analyse linguistique, qui forçait à admettre la prédominance de l'influence bantou, une autre, fondée sur l'observation des « faits religieux », en les comparant avec les données disponibles à cette époque sur les peuples africains. Or, à la fin du siècle dernier, on venait de découvrir, grâce à l'expansion coloniale, l'organisation sociale et religieuse des Yoruba, qui était d'une grande complexité. Les Bantou étaient, en revanche, caractérisés par une mythologie considérée comme inférieure. Ainsi, bien que l'organisation sociale et politique du royaume du Congo ait été comparable à celle des Yoruba, l'infériorité des Bantou était systématiquement théorisée dans les rares ouvrages disponibles sur ce sujet (Letourneau 1892).

Il fallait donc prouver la prédominance, dans le processus de constitution du peuple brésilien, d'autres peuples africains plus « susceptibles de civilisation ». R. Nina Rodrigues s'attacha alors à démontrer la présence d'une véritable « aristocratie » parmi les Noirs amenés au Brésil : les Yoruba ou Nagô, comme ils étaient appelés à Bahia. Face à l'impossibilité d'établir clairement les origines des descendants d'esclaves, à cause de la destruction des archives de l'esclavage ordonnée par Rui Barbosa², le seul moyen pour établir la prédominance culturelle des Yoruba, peuple africain « plus évolué », restait alors l'observation ethnologique. Pour Nina Rodrigues (1988 : 37), à Bahia, « la prééminence intellectuelle et sociale est, sans doute, celle des Noirs soudanais ». Et, malgré l'existence à son époque de plusieurs *terreiros* (maisons de culte) de candomblé angola ou congo dans la ville de Salvador (Vianna Filho 1988 : 209), il soutenait avoir inutilement cherché, parmi les Noirs de Bahia, des idées religieuses appartenant aux Bantou.

Cette prédominance culturelle n'excluait pas la présence, à Bahia, d'Africains provenant d'autres régions. Mais, pour démontrer la force de la culture yoruba, R. Nina Rodrigues utilisa la « loi d'Ellis » sur la diffusion religieuse qui prévoyait l'absorption des divinités locales par celles des cultes plus répandus, telles que les divinités « presque internationales » des Yoruba, déjà connues de leurs voisins fon (jeje au Brésil) et tshi (Nina Rodrigues 1988 : 215). Ainsi, une religion « plus élevée » s'imposait sur des cultes « inférieurs », marquant le passage du fétichisme au polythéisme :

« La conception et la représentation matérielle des *Orisas* yorubans marquent une phase curieuse et importante de l'évolution religieuse. [...] La conception des *Orisas* est déjà franchement polythéiste ; elle constitue une véritable mythologie, en même temps que sa représentation matérielle reste encore entièrement fétichiste. [...] Ce fait montre indiscutablement le chemin que la transformation du fétichisme en idolâtrie a parcouru chez les nègres Yorubans » (Nina Rodrigues 1900 : 22-23).

Et, pour montrer comment la mythologie yoruba était bien le signe d'un perfectionnement religieux, il faisait appel aux travaux du missionnaire Bowen (1858) et du colonel Ellis

² Rui Barbosa était le ministre de l'Économie de la jeune République brésilienne. Sous la pression des propriétaires d'esclaves qui demandaient avec insistance un dédommagement, Rui Barbosa promulgua le décret n° 29 du 13 mai 1891 qui ordonna la destruction de tout document qui prouvait la propriété des esclaves, exactement trois ans après l'abolition de l'esclavage.

(1894), cités par Tylor (1876). Or, Bowen et Ellis étaient également parmi les sources principales de Fernando Ortiz³, qui citait aussi l'Abbé Bouche (1880) et le Révérend Crowther (1834), qui avaient tous écrit sur les Yoruba.

Cependant, F. Ortiz ne disposait pas d'un nombre suffisant de données afro-cubaines, à cause de la « loi du secret des Afro-cubains », ce qui l'amena à utiliser les données de Nina Rodrigues, référant au Brésil, chaque fois qu'il ne trouvait pas une explication locale : « Comme l'affirme un auteur brésilien, que je citerai de nombreuses fois, les Noirs ont tout intérêt à garder leurs pratiques en secret en raison de l'importance qu'ils accordent au mystère » (Ortiz 1995 : 67)⁴. Il établit donc une distinction entre les différentes cultures africaines arrivées à Cuba : les Bantou, c'est-à-dire les Congo et les Angola, qui auraient été les plus nombreux, mais les Yoruba auraient été les seuls à apporter une civilisation supérieure. Ils seraient donc les plus civilisés des Africains, dotés d'une religion supérieure, comme le démontraient les études des africanistes de l'époque.

Au début du siècle, les nationalismes dominaient l'Europe et chaque peuple était censé avoir un caractère distinctif. Ainsi, à travers l'étude des Afro-cubains, un des composants humains du peuple cubain, F. Ortiz cherchait à contribuer à l'analyse de « l'âme cubaine ». Mais, si la société cubaine avait une « âme », elle avait aussi un « corps ». Ortiz pensait que par l'étude de ses membres malades il aurait pu proposer un diagnostic et des remèdes pour contribuer à l'amélioration de l'ensemble du corps social. Et, pour reprendre les mots d'Ortiz, « tout effort intellectuel vers la connaissance scientifique de la pègre afro-cubaine » représentait « une collaboration à l'hygiénisation de ses antres, à la régénération de ses parasites, au progrès moral de notre société » (Ortiz 1995 : 5).

La place du Brésil dans l'ensemble des nations

Comme F. Ortiz, Nina Rodrigues (1900) publie un ouvrage qui voulait être une « contribution à la solution du problème de la race noire dans l'Amérique portugaise », participant « à l'élucidation des graves questions sociales relatives à notre destinée de peuple en voie de formation ». La compréhension des cultures africaines, qui avaient contribué à la formation de l'identité nationale brésilienne, était donc indispensable pour déterminer la place occupée par le Brésil dans la communauté internationale. La référence aux États-Unis était bien évidente et Nina Rodrigues (1900 : VII) écrivait dans son introduction :

« Chez nous, un petit noyau colonial de race blanche s'est noyé par le croisement dans les races nègre et américaine ; dans l'Amérique du Nord on a évité tout mélange de race. [...] La division du degré de culture des peuples noirs qui ont colonisé le Brésil est devenue ainsi une question capitale pour l'étude de notre nationalité dans ses bases et ses forces vives. Cela n'est d'aucune utilité aux États-Unis, où on a toujours su ou pu conserver la race noire, dans sa totalité, à une distance respectable. »

L'idée d'un Noir « réfractaire à la civilisation » est atténuée, en 1906, par l'affirmation d'une « échelle hiérarchique de culture et de perfectionnement » entre les différents peuples africains qui avaient été transportés au Brésil pendant l'époque coloniale. Mais, malgré cela, l'infériorité sociale des Noirs n'est guère remise en question, car l'incapacité du Noir à s'adapter à la civilisation était, selon Nina Rodrigues, « organique et morphologique ». Ce

³ De plus, dans le premier volume de son oeuvre consacrée aux Noirs cubains, Ortiz (1995) utilise abondamment les données africaines offertes par les études de Bowen et Ellis, pour parler du culte lucumí (yoruba) à Cuba. L'Afrique aide ainsi à penser l'Amérique.

⁴ Cette pratique n'a pas été abandonnée de si tôt. R. Bastide (1958 : 136), lorsqu'il n'avait pas de données brésiliennes disponibles, utilisait les mythes transcrits par Lydia Cabrera à Cuba.

qu'il fallait déterminer était donc le degré d'infériorité que la présence des Africains apportait au processus de formation du peuple brésilien, à travers l'action du métissage.

Pour cela, il convenait de montrer que les esclaves noirs amenés au Brésil n'appartenaient pas exclusivement aux peuples africains « les plus dégradés, brutaux ou sauvages ». Le trafic avait aussi introduit « quelques Noirs parmi les plus évolués et aussi des métis hamites convertis à l'islam et provenant d'États africains barbares, bien sûr, mais parmi les plus évolués » (Nina Rodrigues 1988 : 268-269). Ces Africains moins « barbares » que les autres étaient les Nagô, concentrés dans la ville de Salvador de Bahia. Le culte nagô (yoruba) était supérieur car il avait été une « véritable religion d'État » en Afrique, comme le démontraient les recherches menées au Nigeria au XIX^e siècle.

Mais, parmi les esclaves noirs, on trouvait également un groupe d'Africains convertis à l'islam : les Noirs malê⁵. Ils étaient les prisonniers des guerres islamiques qui avaient sévi au Nigeria au début du XIX^e siècle, provoquant la chute de l'empire yoruba. Parmi eux, des Fula (Peuls), des Haussa et des Yoruba⁶. Leur présence à Bahia avait attiré l'attention lors des rébellions d'esclaves qui avaient éclaté tout le long de la première moitié du XIX^e siècle. Mais, si d'un côté les rébellions des Malê contribuèrent profondément à la naissance d'un sentiment de peur face à ce qui fut appelé le « danger noir », de l'autre, les Malê témoignaient de la présence parmi les Noirs brésiliens d'un type plus élevé de religion : le monothéisme.

En 1933, trente ans après les ouvrages pionniers de Nina Rodrigues, Gilberto Freyre, le premier théoricien de la « brésilianité », publiait un ouvrage proposant l'analyse du processus civilisateur constitutif de la société brésilienne, dans lequel on retrouvait cette même valorisation d'un groupe de Noirs « supérieurs » car musulmans :

« En ce qui concerne les Africains venus au Brésil à partir du XVI^e siècle et jusque vers le milieu du XIX^e siècle, il nous faut découvrir, dans les principaux *stocks* d'immigrants, le degré et le stade de civilisation qu'ils nous ont apportés. Stade qui a varié considérablement au cours de ces trois cents ans, par suite des infiltrations mahométanes au coeur de l'Afrique noire. Degré qui varie beaucoup aussi, des Soudanais aux Bantous. [...] La vérité, c'est qu'on a importé au Brésil de l'aire la plus pénétrée par l'islamisme, des Noirs mahométans supérieurs non seulement à nos indigènes, mais encore à la grande majorité des colons blancs » (Freyre 1974 : 279).

Cette affirmation permet à G. Freyre de nier la prédominance bantou affirmée tout le long du XIX^e siècle, comme l'avait déjà fait Nina Rodrigues. La présence de Noirs de culture « supérieure » se métamorphose alors dans un signe diacritique qui montre une « supériorité » brésilienne face à son grand frère du Nord, les États-Unis :

« Le Brésil a reçu un grand nombre d'esclaves d'autres aires culturelles. Supérieures à celles des Bantous. Le Brésil bénéficia de ce qu'il y avait de mieux dans la civilisation africaine, absorbant des éléments d'élite, pour ainsi dire, qui ont manqué dans la même proportion au sud des États-Unis. «J'ai souvent pensé que les esclaves des États-Unis ne descendaient pas des stocks les plus nobles d'Afrique», remarque Fletcher dans sa comparaison entre les esclaves de son pays et ceux du Brésil » (*ibid.* : 280).

La « supériorité » des Noirs islamisés ne faisait aucun doute. En parlant des Fula, A. Hovelacque (1889 : 48) considérait cette « race » comme étant supérieure aux autres nègres. Ils étaient de « couleur moins noire », « d'espèce supérieure en intelligence et en beauté physique » (cité dans Ortiz 1975 : 71). Ils étaient les Africains les plus éloignés des « races

⁵ Le terme *malê* dérive du yoruba *imàle* (musulman) (Abraham 1958 : 307), et non de Mali, comme l'affirme R. Bastide (1996 : 111), reprenant l'explication proposée par Nina Rodrigues (1988 : 68).

⁶ L'islam a commencé à se répandre dans le pays yoruba à partir de 1820, mais il était déjà présent au Nigeria chez les Haussa depuis le XV^e siècle.

noires » : ils étaient même comptés parmi les « races blanches » à cause de leur sang hamite (d'Avezac 1844 : 19). Les Bantou, eux, étaient en revanche les représentants de la véritable « race noire », qui occupait le fond de l'échelle évolutive. La valorisation des apports des Noirs « moins noirs » permettait ainsi de revendiquer, pour le Brésil, une place de choix parmi les autres nations américaines :

« Il reste bien clair, pour la grande joie des aryanistes, que le Brésil a été moins atteint que les États-Unis par le mal imaginaire de la «race inférieure». Et cela à cause du plus grand nombre de Peuls et demi-hamites -- de faux nègres et partant pour tout bon aryanistes de *stock* supérieur aux noirs authentiques -- parmi les Africains émigrés dans les plantations et les mines du Brésil » (Freyre 1974 : 287).

G. Freyre semble trouver dans un critère esthétique et sexuel les raisons de cette particularité brésilienne : si dans les colonies anglaises l'esclave avait été sélectionné en fonction de sa force pour les travaux des champs, la colonisation noire du Brésil avait été influencée par d'autres nécessités, telle que la pénurie de femmes blanches. Les Noires mina⁷ et fula (peuls), « Africaines de peau plus claire, et plus proches, culturellement, des Blancs », ont été les maîtresses les plus recherchées par les colons portugais (*ibid.* : 288). L'apport civilisateur de ces esclaves provenant d'aires de culture noire « plus avancées » devient donc un élément noble dans la colonisation du Brésil : à la différence des États-Unis, où les esclaves n'étaient que des « animaux de traction et des ouvriers agricoles », au Brésil, ces Noirs « supérieurs » ont exercé une véritable fonction civilisatrice (*ibid.* : 289).

Mais, si le Noir islamisé représente un élément civilisateur « noble » dans le processus de formation du peuple brésilien, cette même « noblesse » a aussi été attribuée, par contact, à d'autres Noirs. Tous les Noirs soudanais, et notamment les Nagô, participaient de cette « supériorité ». N'avaient-ils pas collaboré activement à la révolte des Malê de 1835 ? De cette façon, G. Freyre soulignait l'importance, tout comme Nina Rodrigues, de l'influence exercée sur les Yoruba ou Nagô et sur les Ewe ou Jeje, par les Fula et par les Haussa musulmans (*ibid.* : 293).

Les Malê avaient été exterminés ou déportés en Afrique après les rébellions d'esclaves du début du siècle dernier. Ce seront donc les yoruba qui hériteront de leur « supériorité ». G. Freyre s'attache alors à retrouver les influences musulmanes sur les cultes d'origine africaine, ainsi que sur le catholicisme populaire (*ibid.* : 294-295). Si on ne pouvait pas affirmer la prédominance des Yoruba au niveau quantitatif sur l'ensemble du territoire brésilien, leur supposée prédominance culturelle permettait, en revanche, d'éclipser le spectre d'une origine africaine (l'origine bantou), qui n'avait pas obtenu ses lettres de noblesse : « Une prédominance ne s'évalue pas par le nombre d'individus introduits, mais par l'avancement de leur culture [...]. C'est ce qui est arrivé avec la culture yoruba, la plus avancée des cultures noires, introduites au Brésil » (Ramos 1979 : 201).

Ainsi, pour pouvoir critiquer l'affirmation d'une prédominance bantou sur la base des données linguistiques, Arthur Ramos reconnaît que la culture bantou s'est répandue sur une aire beaucoup plus étendue que la culture soudanaise, tout en affirmant qu'elle est restée « moins intense en valeur culturelle » : « On peut affirmer que la culture soudanaise a été importante dans un sens «vertical» et la bantou, [plus] étendue, dans un sens «horizontal» » (*ibid.* : 232). Les bases sont alors posées pour que l'on s'attache à prouver la prédominance numérique, au moins en ce qui concerne Bahia, des Noirs yoruba considérés comme supérieurs (Vergier 1987).

Les résistants et les soumis

⁷ Par Noir mina, on entend tout esclave originaire de la côte africaine entre l'actuel Togo et le Bénin.

On pourrait étendre cette même analyse aux théories de Melville Herskovits (1990) sur les cultures noires aux États-Unis. Élève de Franz Boas, comme l'avait été également Gilberto Freyre, il s'attache à rechercher une culture africaine qui puisse fonctionner comme symbole positif pour les Noirs américains. Dans son cas, il s'agira des Akan de l'ancienne Côte-de-l'Or, actuel Ghana. En réponse aux accusations de G. Freyre qui dénigrait la « qualité » des Africains transportés aux États-Unis, M. Herskovits (*ibid.* : 37) affirmait que l'influence de la culture congo avait été très faible dans son pays, tout en reconnaissant que, en ce qui concerne les Congo, on ne disposait pas de données ethnographiques suffisantes⁸.

En réalité, pour M. Herskovits, comme pour les auteurs brésiliens, la prédominance des Noirs aux États-Unis provenant d'Afrique occidentale ne fait aucun doute. Ce qui change, selon les colonies américaines considérées, est alors l'origine ethnique du groupe dominant : Ashanti et Fanti, appelés aussi Akan, pour les colonies anglaises ; Dahomey (Ewe ou Fon) pour les françaises ; Nagô (Yoruba) pour les espagnoles et les portugaises (*ibid.* : 50). Mais, comment une culture numériquement inférieure, tels que les Fon en Haïti (Dorsainvil 1931 : 166), arriverait-elle à marquer un peuple tout entier ? On fera alors appel à l'esprit « guerrier » des Dahoméens, à leurs qualités de leaders religieux et politiques, à leur participation aux révoltes contre les Blancs, si différents de « l'esprit domestique des Congo » (Ramos 1979 : 107). Il faut donc démontrer comment les Bantou ont toujours été les plus « accommodants », alors que les Noirs de culture supérieure -- les Yoruba, les Fon ou les Fanti-Ashanti -- ont activement résisté à l'esclavage⁹.

Au Brésil, la participation de Noirs nagô aux rébellions de la première moitié du XIXe siècle permettait l'identification des Yoruba avec l'élément résistant. Ainsi, un auteur comme Vianna Filho, qui avait publié en 1944 un essai sur l'esclavage devenu une oeuvre de référence, se plie à cette « évidence », malgré l'importance qu'il accorde à la culture bantou : les Bantou étaient plus « dociles », « plus portés au contact et à l'assimilation », alors que les Soudanais étaient caractérisés par une attitude de rébellion et d'isolement (Vianna Filho 1988 : 90)¹⁰.

Dans la préface à l'édition de 1944, Gilberto Freyre reconnaît l'importance « numérique et culturelle » des Bantou à Bahia, grâce aux évidences apportées par Vianna Filho qui « sont de tel ordre que chacun parmi nous hésitera, à présent, à parler d'une prédominance soudanaise dans la même population » (*ibid.* : 7). Mais, malgré cela, il continue de défendre la prédominance soudanaise « dans au moins un des secteurs du passé et du caractère afro-bahianais », celui qu'il appelle le « secteur révolutionnaire ». Au contraire du Bantou, « plus doux et accommodant », le Soudanais serait « conscient comme personne des valeurs de sa culture et, pour cela même, plus insoumis et animé par un sentiment de dignité africaine et même humaine qui fait de lui le Castillan ou le Catalan de l'Afrique noire » (*ibid.* : 8). Le

⁸ Face à la « pauvreté » des données sur l'aire bantou, M. Herskovits considère que l'on peut parler d'une « *West African-Congo area* », soulignant les points communs : les ressemblances linguistiques et l'importance accordée au culte des ancêtres. Les Bantou sont ainsi réduits aux Soudanais (Herskovits 1990 : 81).

⁹ Plusieurs documents démontrent que cette équation ne correspond pas toujours à la vérité. En Caroline du Sud, par exemple, région considérée comme l'un des berceaux des « africanismes » aux États-Unis, les colons blancs préféraient les esclaves provenant de la Côte-de-l'Or aux esclaves congo et angola, car ils étaient plus dociles. Et, après la *Stono Rebellion* en 1739, dirigée par des esclaves angola, ils signèrent un acte interdisant l'importation de ce type d'esclaves pendant dix ans pour éviter des nouvelles rébellions (Wood 1974). Les Bantou n'étaient donc pas toujours les plus « accommodants ».

¹⁰ Il est intéressant de noter que, dans cette troisième édition, parue lors de la célébration du centenaire de l'abolition de l'esclavage au Brésil, l'auteur déclare prendre en compte la publication, en 1987, de l'ouvrage de Pierre Verger sur la traite des esclaves à Bahia. Il apporte ainsi des modifications à son texte original, « acceptant de cette façon la prédominance soudanaise pour la dernière période de la traite » (Vianna Filho 1988 : 39). Il serait donc intéressant de vérifier si cette idée d'une résistance nagô était déjà présente dans l'édition de 1944.

Soudanais, et donc le Nagô, représenterait l'« élément aristocratique » des esclaves de Bahia, exemple d'initiative et de résistance pour tous les autres Noirs.

Nous avons vu comment cette mise en valeur des Soudanais est inlassablement réitérée depuis le début des études afro-brésiliennes, devenant une sorte de dogme dans ce domaine. En 1906, Nina Rodrigues écrivait déjà que les Noirs soudanais étaient les champions de la résistance noire à l'esclavage et les fondateurs des républiques des Noirs marrons à l'intérieur du Brésil. Seule exception pour cet auteur le *quilombo* des Palmares, dont l'origine serait bantou à cause de l'absence « du culte aux animaux et aux autres divinités », fait qui serait inexplicable s'il s'agissait de Soudanais (Nina Rodrigues 1988 : 89). La présence des Bantou n'est donc reconnue que pour son infériorité (absence d'un culte organisé) par rapport aux Soudanais.

Or, ce mot *quilombo*, qui désignait les villages de Noirs marrons, est un terme bantou. Il pourrait trouver son origine dans une association d'initiation militaire (*kilombo*), caractéristique de l'État kulembe, un des premiers États ovimbundu (actuel Angola) du XVI^e siècle (Vansina 1985 : 621). De plus, les récentes recherches historiographiques sur les *quilombos* au Brésil ne montrent aucune preuve d'une concentration majeure d'esclaves yoruba parmi les fugitifs : les Noirs esclaves se sont toujours révoltés contre leur condition, quelle que soit leur origine culturelle¹¹. Par ailleurs, la simple présence, pendant l'époque coloniale, de quinze *quilombos* aux alentours de la ville de Rio de Janeiro, région considérée comme majoritairement bantou, montre combien il est hasardeux de soutenir une telle hypothèse (Gomes 1996 : 264).

Ce même imaginaire de résistance du groupe considéré comme prédominant sur le plan culturel, peut être retrouvé dans la littérature anglo-saxonne. Melville Herskovits (1990 : 69) essaie de mettre en évidence les traits communs entre la culture akan-ashanti et la culture yoruba, pour démontrer le haut niveau de « ténacité » présent dans les cultures de l'Afrique occidentale. Mais, au lieu de souligner la résistance, il préfère mettre en évidence la docilité (*pliability*) de l'esclave noir aux États-Unis. Il insiste aussi sur sa tendance au syncrétisme et sur son adaptabilité, qui seraient caractéristiques de l'Afrique de l'Ouest où les vainqueurs incorporaient avec facilité les divinités des vaincus (*ibid.* : 141 et 220).

Cependant, le choix de mettre en valeur les Fanti-Ashanti, perçus comme symbole d'un passé glorieux pour les Noirs américains, trouvait son origine dans cet imaginaire de résistance. En 1760, l'insurrection des esclaves africains en Jamaïque, appelée la *Tacky Rebellion*, avait réveillé les peurs des colons blancs. Les instigateurs de la révolte étaient des *obeah-men*, des sorciers qui fournissaient des protections magiques aux rebelles pour les rendre invulnérables. Les *obeah-men* étaient des Coromantyns, c'est-à-dire des Fanti-Ashanti (Richardson 1997 : 174-175). Cette association entre sorcellerie africaine et rébellion politique n'est pas sans rappeler la révolution haïtienne dont les chefs étaient aussi des « sorciers ». Ainsi, à la fin du XVIII^e siècle, l'*obeah* était devenu le symbole ambivalent des rapports entre Noirs et Blancs dans la société anglo-saxonne : mélange de fascination exotique et de terreur. La représentation de l'*obeah* dans plusieurs romans et pièces de théâtre, au tournant du siècle, devint ainsi une variante de l'exotisme romantique, comme le fut la littérature de l'orientalisme ou le mythe de l'Amérindien dans des ouvrages tels que l'*Atala* de Chateaubriand.

De plus, au XVIII^e siècle, les Ashanti avaient déjà développé un système politique fortement intégré dont l'unité politique et spirituelle était symbolisée par l'institution du

¹¹ De nos jours, les études historiques sur l'esclavage au Brésil sont caractérisées par l'abandon des préoccupations culturalistes, toujours très présentes dans un certain courant des études religieuses. Aujourd'hui, on ne se soucie plus des origines ethniques des esclaves, car le Noir est étudié en tant qu'individu qui a dû se confronter à une réalité extrêmement difficile, mais dont les marges de négociation avec la société dominante ont été parfois plus importantes que l'on n'imagine (Reis & Silva 1989).

Tabouret d'or (Arhin & Ki-Zerbo 1997 : 341). Les groupes akan limitrophes vivaient, à cette époque, comme des Ashanti. En 1826, l'empire ashanti fut vaincu par une coalition des États fanti formée sous l'égide des Anglais. Tout le XIX^e siècle fut donc marqué par les rébellions sur la Côte-de-l'Or, d'abord des Ashanti, ensuite des Fanti. Les Fanti- Ashanti ou Akan, dénominations qui s'alternaient pour désigner une même origine, devinrent alors l'incarnation du Noir résistant¹².

Ainsi, lorsqu'un voyageur anglais, George Gardner, visita Bahia en 1836, il remarqua l'insubordination des esclaves dans cette ville, juste un an après la révolte des Malê :

« La cause en est claire. Presque toute la population (il s'agit de la population nègre) de cette province est originaire de la Côte-de-l'Or. Non seulement les hommes et les femmes en sont plus grands et mieux constitués que les Mozambiques, les Bengala et les autres Africains, mais encore ils possèdent une plus grande énergie de caractère, due peut-être à leurs plus étroites relations avec les Mores et les Arabes. Il y a, entre eux, beaucoup d'individus qui lisent et écrivent l'arabe » (Gardner 1846, cité dans Freyre 1974 : 290).

Vianna Filho cite, lui aussi, ce passage de G. Gardner auquel il ajoute par la suite : « Étant plus unis, ils se montrent plus portés aux mouvements révolutionnaires que les races mélangées des autres provinces » (Gardner 1846, cité dans Vianna Filho 1988 : 122). Or, dans l'ouvrage de Pierre Verger sur la traite des esclaves, publié au Brésil en 1987, ce même passage a souffert d'une altération significative, où G. Gardner écrivait « Côte-del'Or », Verger traduit « Côte de Mina » (Verger 1987 : 14). Quelques pages plus loin, il définit ce qu'il entend par « Côte de Mina » : la partie de la Baie du Bénin comprise entre le Volta et Cotonou, « qui ne doit pas être confondue avec la Côte-de-l'Or » (*ibid.* : 19). Et, il ajoute : « À Bahia, le terme «Noir de Mina» ne désignait pas un Africain de la Côte-de-l'Or, mais un Noir provenant de l'actuel côte du Togo et de la République populaire du Bénin » (*ibid.*). Un imaginaire de résistance est ainsi remplacé par un autre : les Noirs résistants de Bahia doivent être des Yoruba¹³.

Les prêtres et les sorciers

L'identification du groupe noir résistant avec les « sorciers », comme dans les cas haïtien et jamaïcain, posait beaucoup de problèmes dans un État comme le Brésil, qui réprimait activement la pratique de la sorcellerie. En effet, dans le code pénal de 1890, l'article 157 condamnait la pratique du spiritisme, de la magie et de la sorcellerie, à côté de la pratique abusive de la médecine (*curandeirismo*) et de la cartomancie, c'est-à-dire, tout ce qui était utilisé « pour fasciner et subjuguier la crédulité publique ». Cette réglementation de la lutte contre les « fétichistes », qui pratiquaient la magie et la sorcellerie, n'était pas présente dans le code pénal de 1830 à l'époque où l'esclavage était encore en vigueur. L'inquiétude face au Noir « sorcier » devint en fait évidente lorsque celui-ci accéda à l'égalité avec tous les autres citoyens brésiliens¹⁴.

¹² Voir, par exemple, le cas des Boni des Guyanes hollandaise et française et leurs Républiques marrons (Bastide 1996 : 57-67).

¹³ Il y a encore, de nos jours, un pourcentage important de Yoruba dans la population du Togo et du Bénin. Les Fon (jeje) sont, au Brésil, assimilés à leurs anciens ennemis yoruba (Nagô). On parle ainsi de candomblé jeje-nagô pour désigner le culte africain « traditionnel » de Bahia.

¹⁴ La Constitution de 1823 affirmait que la liberté religieuse au Brésil était restreinte aux communions chrétiennes. Seuls ceux qui professaient la religion chrétienne pouvaient jouir des droits politiques dans l'Empire. L'article 16 affirmait que toutes les autres religions étaient à peine tolérées et que leur pratique ne permettait pas l'exercice politique. En 1889, avec la proclamation de la République au Brésil, un décret était promulgué déclarant la pleine liberté religieuse : l'État ne pouvait plus discriminer les citoyens selon leurs convictions religieuses. La religion chrétienne n'était plus la religion d'État. Ainsi, si toutes les pratiques religieuses étaient

Il fallait donc démontrer que l'élément supérieur, aristocratique, des Noirs brésiliens ne pratiquait pas la sorcellerie, mais une véritable religion (Capone 1999b). Les stéréotypes, maintes fois répétés dans la littérature ethnologique, qui font des Yoruba un peuple supérieur et attaché à ses traditions, et des Bantou un peuple inférieur, « plus perméable aux influences externes », deviennent à présent la preuve de la prédominance religieuse yoruba dans le candomblé :

« C'est que les Bantous ont été surtout appréciés pour leur force physique, leur résistance au travail, leurs qualités d'agriculteurs. Tandis que les Fon, les Yoruba, les Mina étaient choisis comme « esclaves de maison » et se trouvaient relativement nombreux dans les villes, la grosse majorité des Bantous appartenait aux « esclaves des champs », restant dans les plantations, où, comme nous l'avons dit, il était beaucoup plus difficile de reconstituer des « Nations » que dans les zones urbaines. D'un autre côté, les Bantous (et c'était aussi une des raisons pour lesquelles ils étaient appréciés par les Blancs) se montraient plus perméables aux influences extérieures ; ils comprenaient que leur christianisation ou leur occidentalisation leur permettrait, dans une société où les modèles européens étaient le critère des comportements, une mobilité verticale que leur résistance culturelle aurait, au contraire, compromise. Il faut ajouter que cette christianisation était facilitée par le fait que les religions bantoues ne constituaient pas des « systèmes » aussi bien organisés que ceux des religions soudanaises ou guinéennes. La base en était le culte des Ancêtres ; or, comme nous l'avons dit bien souvent, l'esclavage brisait et dispersait les lignages, rendant impossible ce culte lignager » (Bastide 1996 : 113).

Or, cette opposition entre les Bantou, esclaves des champs, et les Yoruba, esclaves domestiques, est remise en question par plusieurs témoignages de l'époque coloniale, et provoque quelques interrogations. Pourquoi les maîtres auraient-ils préféré comme esclaves de maison les Africains les moins « perméables » à leur culture, les plus « insoumis », c'est-à-dire les Fon, les Yoruba ou les Mina ? De plus, si les Bantou étaient concentrés dans les campagnes, où l'on sait que l'évangélisation n'a jamais été très active, comment auraient-ils pu comprendre que la christianisation était source d'une « mobilité verticale » ? En réalité, si les confréries religieuses des Noirs sont une création urbaine, lieu de concentration des esclaves yoruba, cette « occidentalisation » par le biais de la christianisation devait alors être la leur et non pas celle des Bantou¹⁵. Enfin, les cultes d'origine africaine tendent tous à récréer le culte aux ancêtres, qu'ils soient bantou ou yoruba¹⁶.

Pour R. Bastide, si les Bantou sont plus « perméables aux influences externes », ils sont par conséquent les plus attirés par le syncrétisme, un syncrétisme qui est marqué par l'accumulation d'éléments hétéroclites. Il s'agit donc d'un syncrétisme magique et pas religieux, caractérisé, dans la théorie bastidienne, par la loi des correspondances à la base de la notion de coupure. Comme l'avaient déjà fait avant lui Nina Rodrigues et Edison Carneiro, R. Bastide identifiera alors les Bantou à la magie et les Yoruba à la religion : « Les Bantous donnent plus de place à la magie que les Yorouba dans l'activité de leurs candomblés » (Bastide 1995 : 391). Bantou « sorciers », mais aussi « désafricanisés », car la perte de leurs traditions était le seul moyen pour s'élever dans une hiérarchie « de rangs ou de statuts » qui était aussi une hiérarchie « ethnique » :

permises au Brésil, il fallait trouver d'autres éléments qui pouvaient marquer la différence entre cultes religieux légitimes et illégitimes : l'exercice de la médecine et la pratique de la sorcellerie deviennent alors le prétexte à la répression des cultes afro-brésiliens.

¹⁵ Ce seront justement ces confréries religieuses, réunies par « nations » (nagô, jeje, mais aussi congo ou angola), qui donneront naissance aux premiers *terreiros* de candomblé.

¹⁶ P. Verger (1981) parle des *orishas* en tant qu'ancêtres divinisés. Aujourd'hui, l'importance des cultes aux ancêtres dans le mouvement de réafricanisation, et notamment dans le mouvement de diffusion des cultes d'origine africaine aux États-Unis, est devenue très évidente.

« Les esclaves domestiques étaient choisis d'après leur beauté, leur intelligence, leurs habitudes de propreté ou d'hygiène, entre les Noirs créoles ou les Africains «Mina», «Nago», bref presque uniquement dans le groupe des Africains occidentaux. Les esclaves des champs enfin se recrutaient surtout parmi les Bantous ou semi-Bantous. En somme, les distances sociales étaient d'autant plus grandes que l'on s'éloignait des modèles de valeurs européens, représentés par le maître et sa femme. Ce qui fait que la désafricanisation était le seul moyen de monter dans l'échelle sociale, d'arriver aux postes convoités, ceux qui donnaient le plus de liberté, de sécurité et de prestige » (*ibid.* : 93-94).

On peut aisément imaginer que ce seront donc les « Africains occidentaux » qui profiteront de cette proximité des Blancs pour pouvoir monter dans l'échelle sociale. Mais, la « ténacité » de la culture yoruba, sa capacité de résistance, postulée depuis le début des études afro-brésiliennes, leur permet la perpétuation des traditions religieuses, alors que les Bantou, plus éloignés du contact des maîtres, abandonnent leurs traditions et s'adonnent au syncrétisme magique. Les cultes bantou deviennent donc les cultes les moins africains et les plus ouverts à l'influence dégénératrice des Blancs (*ibid.* : 187-188). De plus, selon R. Bastide, les candomblés yoruba, « véritables sectes africaines », n'acceptaient pas les Blancs¹⁷. Et, la magie, comme l'affirmait Arthur Ramos, était une pratique où prédominaient les Blancs et les métis (*ibid.* : 419).

Le Bantou est donc sorcier car il est dépourvu d'un système religieux structuré, il est plus « syncrétique » et plus ouvert à l'influence des Blancs. Le Yoruba, en revanche, sauvegarde ses traditions et, grâce au mouvement de réafricanisation, opère un processus contre-acculturatif qui lui permet de retrouver l'Afrique en terre américaine (*ibid.* : 217). Il est donc doublement résistant : leader des révoltes d'esclaves, il arrive aujourd'hui à imposer l'Afrique au Blanc qui s'approche de sa religion. Ainsi, R. Bastide pourra écrire, en parlant de son appartenance à un des *terreiros* les plus traditionnels de Bahia : « *Africanus sum* » (*ibid.* : 37).

Cette opposition entre la tradition religieuse des Yoruba et le syncrétisme magique des Bantou constitue un élément commun à d'autres sociétés américaines. Ainsi, R. Bastide élargit cette opposition à Cuba et à Haïti : « Dans les Grandes Antilles, les religions dites «Congo» se maintiennent, mais ont été relativement peu étudiées, car les Congos sont réputés des magiciens puissants et d'un autre côté, comme au Brésil, les Bantous ont subi l'influence de la culture nègre dominante, yoruba ou fon, suivant les îles » (Bastide 1996 : 117). De même à Haïti : « Comme on le voit, la religion des Congos tend, devant la domination des Vaudous, soit à se perdre dans leur sein, soit à se transformer en pure sorcellerie » (*ibid.* : 118). Les Bantou sont donc, partout, les maîtres de la magie noire : « C'est vers la sorcellerie que s'oriente aussi l'évolution des sectes bantou de Cuba [...] témoignage du processus, que nous avons déjà trouvé à Haïti, d'une religion qui devient magie noire » (*ibid.* : 118-119).

Dans le contexte cubain, on retrouve donc la même opposition entre les cultes d'origine yoruba (lucumí), considérés comme « supérieurs », et les cultes d'origine bantou (congo), considérés comme « inférieurs ». On retrouve également une carence fondamentale d'études sur les cultes bantou face à la profusion d'études sur les cultes d'origine yoruba, et cela malgré la coexistence, à tous les niveaux, de plusieurs modalités de culte dans la pratique rituelle. En effet, l'univers des cultes afro-cubains est caractérisé par l'interpénétration de différents systèmes de croyance (santeros/paleros/ spirites) (Argyriadis 1999).

Malgré cette évidence, déjà soulignée par les travaux de Lydia Cabrera, certains auteurs continuent à reproduire la distinction entre une culture lucumí (yoruba) plus « évoluée » et

¹⁷ Mais, ce seront justement les candomblés nagô les plus traditionnels qui accepteront parmi eux les chercheurs européens, tels que P. Verger ou R. Bastide, ou les intellectuels brésiliens blancs. Ces Blancs, selon R. Bastide, s'africanisaient au contact des « vraies traditions africaines ».

une culture congo (bantou) plus « arriérée ». Ainsi, Miguel Barnet (1995 : 7) écrit que la culture yoruba serait très riche « au niveau superstructural », alors que les Congo seraient beaucoup plus « flexibles », et que leur « perméabilité » les aurait amenés à être dominés par l'« influence yoruba prépondérante » (*ibid.* : 85). Comme ailleurs, cette valorisation des Lucumí face aux Congo semble être déterminée par la crainte engendrée par les pratiques magiques de ces derniers et par leurs rituels avec les morts. En fait, le terme *palo monte*, s'il fait référence aux cultes congo à Cuba, inclut également tous les rituels de sorcellerie des autres cultes (*ibid.* : 99). La préparation des *ngangas* ou *prendas*¹⁸, avec les os d'un mort ou la terre des sépultures, est caractéristique du *palero* qui, selon l'explication d'un ancien esclave marron (d'origine yoruba), travaille « pour le mal, c'est-à-dire qu'il est *judío* (juif), qu'il n'est pas chrétien » (Montejo 1968). La *Regla Conga*, le rituel d'origine bantou, est donc définitivement identifiée à la sorcellerie et l'influence de la tradition congo dans la santería semble se réduire à l'assimilation d'un savoir rituel lié à la magie.

Cependant, la « sorcellerie » congo, malgré son utilisation par les *santeros*, continue à fonctionner comme une réelle catégorie d'accusation dans l'univers religieux afro-cubain, reproduisant le même discours que l'on retrouve dans les cultes afro-brésiliens (Capone 1999b). De cette façon, le modèle de culte d'origine yoruba devient central dans la constitution d'un continuum culturel, où les contributions bantou sont réorganisées sous le signe de l'« africanité » incarnée par les Yoruba : « *Of all the tributaries, only the Yoruba tended to be remembered as ancestral ; all innovation and change were fitted into it* » (Brandon 1993 : 162).

Cette mise en valeur de la culture yoruba est devenue, aujourd'hui, un des traits fondamentaux du mouvement de réafricanisation, très fort au Brésil et aux États-Unis. Ce mouvement réinterprète l'histoire des esclaves noirs en terme de résistance, incarnée par les Yoruba, devenus les « héros dans la grande lutte pour la liberté » : « *To keep such a tradition alive shows a heroic resistance to the spirit-crushing forces of racism and poverty* » (Murphy 1988 : 116). Mais cette résistance ne peut pas être mise en oeuvre sans une adaptation parallèle : « *This experience with urbanism, pluralism, and theological flexibility gave the Yoruba unique resources for regaining their spiritual equilibrium amid the culture shocks of the New World* » (*ibid.* : 106). Cet imaginaire de « résistance-adaptation » est commun aux mouvements de réafricanisation américain et brésilien. La même « flexibilité », qui auparavant était une des causes de la perte des traditions des Bantou, se métamorphose à présent en une des caractéristiques principales du traditionalisme yoruba.

*

Nous avons vu comment l'opposition entre cultes bantou et cultes yoruba, devenue aujourd'hui une sorte de dogme dans les études afro-américaines, trouve ses origines dans les théories évolutionnistes du siècle dernier et dans les stéréotypes raciaux qui leur sont liés. Au Brésil, la mise en valeur du candomblé nagô (yoruba) est aussi liée à un engagement, toujours plus fort, de certains ethnologues avec leur objet d'étude (Capone 1996, 1999b). Dans un processus d'invention d'un passé qui effacerait la marque infamante de l'esclavage, les Yoruba héritent de l'esprit guerrier musulman et deviennent l'incarnation de la résistance noire.

On passe ainsi d'une prédominance basée sur des caractéristiques physiques (la beauté des Soudanais), à une prédominance qui trouve sa principale justification dans de supposées caractéristiques morales (l'esprit résistant des Yoruba). Dans le discours sur le Noir, on

¹⁸ Une *nganga* est un chaudron rituel où sont fixées les puissances surnaturelles vénérées par les *paleros*. Le terme *prenda* (garantie, sécurité) indique, en revanche, « une chose non matérielle qui sert à donner sécurité et fermeté à un objet ». Elle peut « vivre » dans n'importe quel objet (pierre ou coquillage) et son utilisation semble être proche de celle des *points* du vaudou haïtien.

retrouve les notions fondamentales grâce auxquelles on a pensé la question de l'identité nationale à la fin du siècle dernier : les caractéristiques de l'« âme » d'un peuple et l'interprétation de la société en tant que « corps social ». Les notions de pureté et de dégénérescence, longuement utilisées dans les études afroaméricaines, semblent reproduire ce souci eugéniste d'une société née du métissage ethnique et culturel. Nous avons aussi vu comment le discours sur le Noir passe de la mise en valeur d'un peuple africain, considéré comme non-nègre (les peuples hamites, tels que les Fula), à une mise en valeur du caractère insoumis des musulmans et des Noirs qui les ont côtoyés (les Yoruba). On passe ainsi d'une supériorité anthropologique à une supériorité culturelle, qui s'inscrit dans un imaginaire de résistance noire.

Ce même imaginaire a facilité la diffusion des cultes d'origine africaine aux États-Unis, notamment parmi les Noirs américains (*African-Americans*). Un grand nombre de Noirs, proches de la *Nation of Islam (Black Muslims)*, ont trouvé dans la religion yoruba un moyen de renouer avec leur héritage africain, soulignant l'insoumission des Yoruba¹⁹. Ainsi, en 1985, deux anciens musulmans noirs, Sekou Ali et Imodoye Shabazz, fondaient un temple yoruba à Los Angeles dans lequel on offrait des cours de danse et de percussions, on organisait des cérémonies pendant les fins de semaine et des séances de divination « à la façon africaine ». Et, bien qu'aujourd'hui certains historiens et ethnologues nord-américains essaient de démontrer la forte influence bantou sur la culture et la langue des *African-Americans* (Holloway 1990), la tendance dominante dans la pratique religieuse reste celle qui perçoit les Yoruba comme les seuls défenseurs de la tradition africaine.

Dans le cas nord-américain, les « Yoruba », c'est-à-dire les Noirs américains initiés en Afrique ou par d'autres prêtres *African-Americans*, ont remplacé dans l'imaginaire noir américain le mythe de la résistance des Akan. Aujourd'hui, les chefs du culte akan, tels que Nana Okomfo Korantemaa Ayebofo de Philadelphie ou Nana Yaa Nkromah Densua du Maryland reconnaissent la suprématie du « roi des Yoruba d'Amérique », Adefunmi I, qui règne sur Oyotunji Village, un village africain bâti dans le milieu de la Caroline du Sud (Capone 1999a).

De même, Nana Korantemaa, chef du Asona Aberade Shrine, l'un des premiers centres de culte akan à être fondé aux États-Unis, garantit les liens avec l'Afrique et ses représentants dans la diaspora. Elle a passé, en fait, sept ans -- numéro symbolique par excellence -- au Ghana, dans l'Akonnedi Shrine, où elle a appris, de 1976 à 1983, le langage, les traditions et « le protocole des rois et des reines akan » sous la tutelle d'Okomfohene Akua Oparebea considérée comme la mère de la spiritualité akan aux États-Unis. Mais elle est aussi l'un des plus jeunes membres de la plus ancienne confrérie noire des Amériques, l'Irmandade da Boa Morte de Bahia, d'origine jeje-nagô (fon et yoruba). Cette confrérie constitue le symbole de la lutte des descendants d'Africains pour la préservation de leurs traditions : les fondatrices du premier *terreiro* de candomblé du Brésil, le *terreiro* de l'Engenho Velho de nation ketu (yoruba), auraient été, en fait, issues de ce même groupe, au début du siècle dernier²⁰. Nana Korantemaa, en s'affiliant à ce groupe prestigieux, s'est placée ainsi à la source des religions d'origine africaine en terre américaine.

La religion d'Afrique occidentale, qu'elle soit akan, fon ou yoruba, constitue un lien puissant entre les descendants d'Africains au sein de la diaspora. C'est pourquoi l'observation comparative des domaines afro-brésilien, afro-cubain et afro-américain (États-Unis) se révèle à présent particulièrement féconde. La mise en valeur de l'origine yoruba par rapport aux autres, réaffirmée tout au long des études afro-américaines, a conduit les Noirs américains à

¹⁹ E. U. Essien-Udom (1962 : 116-18), dans son étude de la Nation de l'islam, remarque qu'une des raisons qui ont amené les Noirs américains à se convertir à l'islam a été le respect que les Blancs avaient à l'égard de cette religion.

²⁰ Sur les mythes fondateurs dans le candomblé, voir Capone (1998).

s'identifier aujourd'hui avec la culture et la religion yoruba. Une mise en valeur qui trouve ses origines dans un héritage évolutionniste, qui est considérée de nos jours comme un fait acquis, incontestable, et dont il convient de souligner le caractère de construction culturelle.

Bibliographie

ABRAHAM, R. C.

1958 *Dictionary of Modern Yoruba*, London, University of London Press.

ANTONIL, A. J.

1976 [1711] *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*, São Paulo, Edições Melhoramentos.

ARGYRIADIS, K.

1999 « Une religion «vivante» : continuité et complémentarité des pratiques culturelles havanaises », *L'Homme*, 151 : 21-46.

ARHIN, K. & KI-ZERBO, J.

1997 « États et peuples de la boucle du Niger et de la Volta », in J.-F. Ade Ajayi, éd., *Histoire générale de l'Afrique*, VI. *L'Afrique au XIX^e siècle jusque vers les années 1880*, Paris, Présence africaine/Edicef/Unesco : 340-358.

AVEZAC, M. d'

1844 *Esquisse générale de l'Afrique et Afrique ancienne*, Paris, Firmin Didot Frères.

BARNET, M.

1968 *Autobiography of a Runaway Slave, Esteban Montejo*, New York, Pantheon Books.

1995 *Cultos afrocubanos : la Regla de Ocha, la Regla de Palo Monte*, La Habana, Ediciones Unión/Artex.

BASTIDE, R.

1958 *Le candomblé de Bahia (rite nagô)*, Paris, Mouton & Co.

1995 [1960] *Les religions africaines au Brésil : vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*, Paris, PUF.

1996 [1967] *Les Amériques noires*, Paris, L'Harmattan.

BOUCHE, Abbé P.

1880 *Étude sur la langue Nago*, Bar-le-Duc.

BOWEN, T. J.

1858 *Grammar and Dictionary of the Yoruba Language*, Washington, Smithsonian.

BRANDON, G.

1993 *Santeria from Africa to the New World : the Dead Sell Memories*, Bloomington, Indian University Press.

CABRERA, L.

1975 [1954] *El Monte*, Miami, Ediciones Universales.

CAPONE, S.

1996 « Le pur et le dégénéré : le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées », *Journal de la Société des Américanistes*, 82 : 259-292.

1998 « Le voyage «initiatique» : déplacement spatial et accumulation de prestige », *Cahiers du Brésil contemporain*, 35/36 : 137-156.

1999a « Les dieux sur le Net : l'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis », *L'Homme*, 151 : 47-74.

1999b *La quête de l'Afrique dans le candomblé : pouvoir et tradition au Brésil*, Paris, Karthala.

CROWTHER, S. A.

1834 *Vocabulary of the Yoruba Language*, London, Seeleys.

DORSAINVIL, D. J.

1931 *Voudou et névroses*, Port-au-Prince, Bibliothèque haïtienne.

DUMONT, H.

1915-1916 « Antropologia y patologia comparada de los negros esclavos. Memoria inédita referente a Cuba », *Revista bimestre cubana*.

ELLIS, A. B.

1894 *The Yoruba-Speaking Peoples of the Slave Coast of the West Africa*, London, Chapman Hall.

ESSIEN-UDOM, E. U.

1962 *Black Nationalism*, Chicago, University of Chicago Press.

FREYRE, G.

1974 [1933] *Maîtres et esclaves : la formation de la société brésilienne*, Paris, Gallimard.

GARDNER, G.

1846 *Travels in the Interior of Brazil, Principally Through the Northern Provinces and the Gold and Diamond Districts, during the Years 1836-1841*, London, Reeve brothers.

GOBINEAU, J. A. de

1884 [1854] *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, Firmin Didot.

GOMES, F. dos Santos

1996 « Quilombos do Rio de Janeiro no século XIX », in J.-J. Reis & F. dos Santos Gomes, eds, *Liberdade por um fio. História dos quilombos no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras.

HERSKOVITS, M. J.

1990 [1941] *The Mith of the Negro Past*, Boston, Beacon.

HOLLOWAY, J. E.

1990 *Africanisms in American Culture*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.

- HOVELACQUE, A.
1889 *Les nègres de l'Afrique sus-équatoriale. Sénégal, Guinée, Soudan, Haut-Nil*, Paris, Lecrosnier & Babé.
- KIDDER, D. P. & FLETCHER, J.-C.
1857 *Brazil and the Brazilians, Portrayed in Historical and Descriptive Sketches*, Boston, Philadelphia, Childs & Peterson.
- LETOURNEAU, C.
1892 *L'évolution religieuse dans les diverses races humaines*, Paris, Vigot.
- MACEDO, S.
1944 *No Tempo das Sinházinhas*, Rio de Janeiro.
- MARTIUS, C. F. P. von & SPIX, J. B. von
1824 *Travels in Brazil*, London, Longman & Hurst.
- MOREAU DE SAINT-MERY, L. E.
1784 *Lois et constitutions des colonies françaises de l'Amérique sous le vent*, Paris, chez l'auteur.
- MURPHY, J.M.
1988 *Santeria : An African Religion in America*, Boston, Beacon Press.
- NINA RODRIGUES, R.
1900 *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia*, Salvador, Reis & Co.
1988 [1932] *Os Africanos no Brasil*, São Paulo, Editora Nacional.
- ORTIZ, F.
1975 [1916] *Los Negros Esclavos*, La Habana, Editorial de ciencias sociales.
1995 [1906] *Los Negros Brujos*, La Habana, Editorial de ciencias sociales.
- RAMOS, A.
1979 [1937] *As culturas negras no Novo Mundo*, São Paulo, Editora Nacional.
- REIS, J.-J. & SILVA, E.
1989 *Negociação e conflito. A resistência negra no Brasil escravista*, São Paulo, Companhia das letras.
- RICHARDSON, A.
1997 « Romantic Voodoo. Obeah and British Culture, 1797-1807 », in M. Fernandez Olmos & L. Paravisini-Gebert, eds, *Sacred Possessions. Vodou, Santeria, Obeah, and the Caribbean*, New Brunswick-New Jersey, Rutgers University Press.
- TYLOR, E. B.
1876 [1873] *La civilisation primitive*, Paris, C. Reinwald.

VANSINA, J.

1985 « L'Afrique équatoriale et l'Angola. Les migrations et l'apparition des premiers États », in D. T. Niame, ed., *Histoire générale de l'Afrique, IV. L'Afrique du XII^e au XVI^e siècle*, Paris, Unesco/NEA.

VERGER, P.

1981 *Orixás*, São Paulo, Corrupio.

1987 [1968] *Fluxo e Refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de todos os Santos : dos séculos XVII a XIX*, São Paulo, Corrupio.

VIANNA FILHO, L.

1988 [1944] *O Negro na Bahia : un ensaio clássico sobre a escravidão*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

WOOD, P. H.

1974 *Black Majority : Negroes in Colonial South Carolina from 1670 through the Stono Rebellion*, New York, Knopf.

RESUME

Cet article vise à analyser une des oppositions constitutives du discours scientifique sur les cultes afro-américains, l'opposition entre les cultes considérés comme plus traditionnels (les yoruba) et ceux considérés comme plus syncrétiques (les bantou), à la lumière des stéréotypes raciaux en vigueur à la fin du XIX^e siècle, époque qui a marqué la naissance des études afro-brésiliennes et afro-cubaines. L'imaginaire lié aux différents peuples africains apportés en Amérique a contribué à la formation d'une identité nationale dans les pays issus de l'expérience esclavagiste. La rareté des études sur les modalités de culte d'origine bantou, élément commun aux domaines afro-brésilien, afro-cubain et afro-américain (États-Unis), semble encore souffrir, de nos jours, de cette opposition, héritage évolutionniste, entre des objets d'études considérés comme plus « purs » et d'autres qui n'arrivent pas à obtenir leurs lettres de noblesse.

MOTS-CLES : Akan, Bantou, Yoruba, candomblé, cultes afro-américains, études afro-américaines, marronage, rébellions d'esclaves, santería, tradition.