

VIOLA TEISENHOFFER

LESC, Université Paris X-Nanterre

Umbanda, New Age et psychothérapie
Aspects de l'implantation de l'umbanda à Paris

Résumé :

L'umbanda et le candomblé, deux modalités de culte afro-brésiliens, ont été implantés en France au cours des quinze dernières années, grâce à des réseaux basés sur des individus à la recherche de nouvelles sources spirituelles. Cet article présente les premiers résultats d'une enquête menée dans un groupe de culte d'umbanda parisien. Il s'agit d'examiner les particularités des religions afro-brésiliennes qui permettent leur implantation en France et leur adaptation à de nouveaux contextes socio-culturels. L'umbanda est caractérisée par ce que l'on peut appeler la logique du cumul, la mobilité des fidèles et une remarquable plasticité des rituels. Ces caractéristiques sont également présentes dans l'univers du New Age, ce qui permet la traduction des pratiques de l'umbanda dans un langage New Age.

Mots-clés : umbanda, candomblé, transnationalisation des religions afro-brésiliennes, New Age, rituel

Abstract :

Two Afro-Brazilian religious modalities have been introduced in France in the last two decades by persons in quest for new religious alternatives. This article presents the first results of a research conducted in a French umbanda shrine house located in Paris. It studies the particularities of Afro-Brazilian religions that allow their introduction in France, as well as their adaptation to new social and cultural contexts. Umbanda is characterized by what we may call the logic of cumulation, the mobility of its practitioners and the plasticity of its rituals. These characteristics may also be found in the universe of the New Age. This allows a translation between umbanda and New Age in France.

Keywords : umbanda, candomblé, transnationalization of Afro-Brazilian religions, New Age, ritual

Resúmen :

La umbanda y el candomblé, dos vertientes religiosas afro-brasileñas, fueron implantados en Francia durante los quince últimos años mediante redes basadas sobre individuos en búsqueda de nuevas fuentes espirituales. Este artículo presenta los primeros resultados de una encuesta llevada a cabo en un grupo parisino de umbanda. Se trata aquí de examinar las particularidades de las religiones afro-brasileñas que permiten su implantación en Francia y su adaptación a nuevos contextos socio-culturales. La umbanda se caracteriza por lo que podemos llamar una lógica de cúmulo, la movilidad de sus seguidores y una plasticidad de los rituales. Estas características también se encuentran presentes en el universo del New Age, lo que permite la traducción de las prácticas de la umbanda en un lenguaje New Age.

Dans les années 1960, les religions afro-brésiliennes se répandent dans les métropoles du Sudeste brésilien, puis dans d'autres pays de l'Amérique du Sud : en Uruguay, au Paraguay, au Venezuela et en Argentine¹. La santería cubaine est aujourd'hui en pleine expansion aux États-Unis, et est présente également au Venezuela et au Mexique, tandis que le vodou et le candomblé se sont implantés respectivement à Paris et en Belgique². On trouve également des *terreiros* (maisons de culte) de candomblé et d'umbanda au Portugal et en Italie³. Plus récemment, au début des années 1990, ces deux modalités de cultes afro-brésiliens ont aussi été implantées en région parisienne. Les familles religieuses dépassent les frontières nationales et forment désormais des réseaux transnationaux de croyants, reliés par moyens d'échange divers, comme Internet, ainsi que par les voyages entre les pays d'origine et les pays d'accueil.

Le contact avec les religions afro-américaines ne constitue plus le privilège de voyageurs qui s'aventurent dans des pays « exotiques » ou des ethnologues intéressés par ces phénomènes religieux. On peut y avoir accès à travers des relations personnelles nouées au cours de voyages au Brésil, ou bien grâce à la médiation d'agences de voyages ou de guides locaux qui se mettent à la disposition de l'étranger qui désire connaître ces univers religieux, et même à travers des sites Internet. En rentrant chez soi, on peut garder contact avec les groupes religieux et en établir de nouveaux avec d'autres individus qui s'intéressent à ces religions. On assiste aujourd'hui à un processus d'universalisation des religions afro-américaines qui s'accompagne d'une prise de conscience, de la part des adeptes, de la transnationalisation de ces phénomènes religieux⁴.

La diffusion actuelle des religions afro-américaines constitue certainement en partie une conséquence des logiques transnationales mises en place par la globalisation, mais ces logiques sont aussi inhérentes à l'origine même de ces phénomènes religieux (Capone, 2004). Les religions afro-américaines se sont construites dans un contexte colonial, elles sont nées de la mise en relation de personnes d'origines culturelles différentes et de différents systèmes symboliques, ce qui entraîne une flexibilité et une capacité d'adaptation qui sont des caractéristiques inhérentes à ces religions. Ainsi, déjà dans leurs lieux d'origine, ces cultes étaient des systèmes construits dans une dynamique relationnelle ; ces religions, nées d'une rencontre culturelle, sont confrontées de nos jours à de nouvelles relations, à travers un nouveau processus de déplacement (Clifford, 1997). Les premiers résultats de ma recherche en cours dans un *terreiro* d'umbanda parisien permettront d'entrevoir les jalons des conditions d'implantation de cette religion en France, ainsi que quelques unes des stratégies d'adaptation à l'œuvre dans son fonctionnement⁵.

¹ Pour l'implantation des religions afro-brésiliennes en Uruguay et au Paraguay, cf. ORO 1995, 1998 ; en Argentine, cf. FRIGERIO 1991a et b, 1997, 2002, 2004 et PI HUGARTE 1995.

² Pour la santería aux États-Unis, cf. entre autres : ARGYRIADIS et CAPONE, 2004. Pour la santería au Mexique, cf. JUÁREZ HUET, 2004. Pour la santería à Paris, cf. ARGYRIADIS, 2001-2002. Pour le vodou à Paris, cf. ADOUANE, 2001-2002. Pour le candomblé en Belgique, cf. HALLOY 2001-2002.

³ Pour le candomblé et l'umbanda au Portugal, cf. PORDEUS 2002.

⁴ Sur la question de l'universalisation des religions afro-américaines, cf. FRIGERIO, 2004. Sur la notion de globalisation et transnationalisation, cf. entre autres : APPADURAI, 2001 ; CAPONE, 2004 ; CLIFFORD, 1997 ; FRIEDMAN, 2000 ; HANNERZ, 1996, 1997 ; KEARNEY, 1995 ; VEER, 2001.

⁵ Pour une analyse de la diffusion des religions afro-américaines en Europe, cf. CAPONE, 2001-2002.

L'umbanda occupe une place intermédiaire dans le champ religieux afro-brésilien⁶, entre le spiritisme kardéciste et le candomblé. Les cultes en question sont des cultes de possession qui forment un continuum à l'intérieur du champ religieux brésilien. L'umbanda, selon son mythe fondateur, a été créée à la fin des années 1920 par un groupe de spirites qui adoptèrent certains éléments des anciens cultes d'origine africaine. Sa pratique est caractérisée par le « travail spirituel » avec des esprits désincarnés, tout comme celle du spiritisme, mais certains éléments, comme la présence des *orixás* dans le panthéon, en tant qu'entités qui commandent les « lignes » et « phalanges » qui organisent le monde des esprits, la rapprochent des différentes variantes du candomblé⁷. Le kardécisme et l'umbanda sont caractérisés par l'éthique de la charité, c'est-à-dire la nécessité de travailler pour le « bien » en vue d'une évolution spirituelle obtenue grâce à la pratique médiumnique. L'umbanda présente différentes variantes, selon sa distance ou sa proximité du pôle le plus « africain » du continuum. Ainsi certaines pratiques et références diffèrent lors du passage de l'umbanda blanche à l'umbanda africaine. Dans la pratique de l'umbanda blanche, l'évolution dans la carrière religieuse ou dans le parcours spirituel individuel se fait non pas par l'initiation, mais par l'apprentissage plus ou moins rationalisé de la doctrine spirite et, avant tout, par le contact avec des esprits « de lumière », comme les *caboclos* et les *preto-velhos*. Le travail avec les esprits « des ténèbres », les *exus* et les *pomba-giras*, est refusé ou effectué dans le cadre de rituels spécifiques, ces esprits recevant ainsi un traitement distinct de celui des esprits « de lumière ». L'absence de l'initiation dans la pratique rituelle et le traitement spécial des esprits considérés comme inférieurs reflètent la proximité avec le kardécisme qui refuse toute pratique relevant des cultes d'origine africaine, comme les sacrifices d'animaux, l'utilisation des percussions ou encore du tabac et de l'alcool consommés par les esprits lors de la possession. La transe et la relation aux esprits marquent également la différence entre le kardécisme et l'umbanda. Dans le kardécisme, le médium est censé maîtriser l'esprit qui le possède pendant toute la transe, alors que dans les différentes versions de l'umbanda, ce n'est pas le cas.

Le candomblé est caractérisé par des groupes fortement hiérarchisés, contrairement à l'umbanda, où c'est plutôt l'intervention des esprits qui est susceptible de réorganiser les rapports à l'intérieur de la communauté religieuse. La hiérarchie des maisons de culte de candomblé est déterminée par l'initiation, principale force structurante des groupes et base des familles religieuses. Au fur et à mesure que l'on s'approche des différentes variantes du candomblé dans le continuum, on observe que l'initiation gagne en importance, le rituel devient plus esthétisé et l'éthique de la charité, l'épuration du rituel et la référence à la doctrine s'effacent. Le caractère thérapeutique du rituel se fait cependant tout aussi présent que dans les deux segments du continuum présentés précédemment. Le candomblé interprète la maladie, et le mal de façon générale, comme un déséquilibre de la force vitale (*axé*) de la personne malade ou le signe de la volonté des divinités, c'est-à-dire comme le signe de la nécessité de l'initiation. Les clients et les futurs adeptes de l'umbanda et du spiritisme kardéciste, où le mal est toujours attribué à l'intervention d'une entité spirituelle,

⁶ Pour la définition de la notion de « champ religieux », cf. BOURDIEU 1971.

⁷ Les *orixás* sont présents dans la pratique rituelle comme des « vibrations » qui déterminent le travail spirituel des entités. Les différents types d'esprits de l'umbanda sont dénommés *caboclos* (esprits d'amérindiens), *preto-velhos* (anciens esclaves), *boiadeiros* (éleveurs du Nordeste), *baianos* (bahianais), *marinheiros* (marins), *crianças* (enfants), *exus* et *pomba-giras* (*exus* féminins). Ces derniers esprits ont un rôle ambigu dans le culte, ayant été assimilés, pendant longtemps, au diable chrétien. Ils sont représentés comme étant très efficaces, capables de résoudre tout genre de problèmes en échange d'offrandes. Ce sont des entités dont le rôle rituel permet de différencier les modalités de l'umbanda, du kardécisme et du candomblé, ainsi que les différentes modalités de l'umbanda entre elles.

se tournent également vers ces pratiques en quête de guérison, de solution à des problèmes ou, plus généralement, d'une possibilité d'amélioration des conditions de vie. L'umbanda peut ainsi être considérée comme une modalité religieuse qui se rapproche du candomblé dans sa pratique rituelle, tout en s'appropriant l'organisation de type « bureaucratique » et le discours scientifique caractéristiques du kardécisme. Entre ces différents éléments, les adeptes sont libres de choisir ceux qui peuvent rapprocher leur pratique de celle qui apparaît comme la plus légitime dans le contexte donné, ou de celles qui peuvent la rendre plus efficace.

Les conditions d'implantation de l'umbanda en Europe

Les différents segments du champ religieux afro-brésilien ne représentent pas, nous l'avons vu, des systèmes symboliques étanches. Les phénomènes religieux en question sont des systèmes symboliques ouverts à des négociations qui permettent leur maintien et l'adaptation de leurs pratiques à des conditions socioculturelles toujours changeantes, même lorsqu'il s'agit, dans le cas du candomblé, des maisons de culte considérées comme les plus « traditionnelles ». Si l'on observe l'histoire du candomblé et de l'umbanda au Brésil, on s'aperçoit que la tendance à l'universalisation, qui permet leur implantation à l'étranger, était déjà implicite, en quelque sorte, dans la façon dont les différentes modalités de culte se sont diffusées. Pour se transformer en une religion ouverte à tous, le candomblé a dû redéfinir la représentation de ses divinités et élargir la catégorie des personnes qui peuvent éventuellement être appelées à la prêtrise. Il s'agit là de systèmes symboliques et de rituels dont les éléments peuvent être accentués, minimisés voire neutralisés selon les interlocuteurs et les contextes⁸. Le candomblé et l'umbanda peuvent ainsi être « réinventés », car les « traditions » s'expriment avant tout dans les rituels qui peuvent toujours être reproduits, sans cesse enrichis de nouvelles interprétations. Le changement constant est donc garanti par la récupération d'anciens éléments, par l'abandon, le rajout ou la substitution d'autres, ce qui permet le maintien des religions afro-brésiliennes⁹.

Les pratiques présentes dans le champ religieux afro-brésilien sont caractérisées par un niveau élevé de mobilité interne permettant de distinguer différents types d'engagement qui rendent possible la mise en relation d'éléments issus de traditions et contextes culturels distincts. Grâce à cette mobilité, il y a toujours une réinterprétation *a posteriori* de la pratique délaissée pour s'engager dans une nouvelle, ainsi qu'une interprétation logique du passage d'une pratique à l'autre, comme nous le verrons plus loin. Une pratique précédente n'est d'ailleurs presque jamais complètement abandonnée au profit de la nouvelle : il y a toujours des éléments qui peuvent être récupérés au profit de son efficacité. Par conséquent, il y a toujours un entrecroisement de références au sein de l'itinéraire religieux d'un individu et des branchements entre pratiques religieuses. Ainsi, la manipulation de cristaux à des fins thérapeutiques peut être incorporée dans l'umbanda dite ésotérique, dans laquelle on peut également trouver la mise en relation des *orixás* avec les signes du zodiaque. Dans la même logique, les esprits de l'umbanda peuvent être inclus dans une variante du culte du Santo Daime, dénommé umbandaime, dont la pratique rituelle est indissociable de la consommation de l'*ayahwasca* et réunit des éléments du catholicisme populaire, du

⁸ La position d'Exu dans les cultes afro-brésiliens, analysée par Stefania CAPONE (1999a), et les stratégies de légitimation des chefs de culte argentins, étudiées par Alejandro FRIGERIO (1991a), en sont des exemples.

⁹ Pour l'analyse détaillée de l'adaptation du candomblé à São Paulo, cf. PRANDI, 1990, 1991, 1994 et GONÇALVES DA SILVA, 1995.

chamanisme et de l'umbanda¹⁰. Le continuum que j'ai esquissé à l'intérieur du champ religieux afro-brésilien se trouve ainsi complété par des pratiques issues d'autres traditions. Il s'agit donc d'un paysage religieux en mouvement constant où les pratiques s'entrecroisent sans cesse, accompagnant la mobilité de leurs fidèles. La mise en relation d'éléments issus de traditions différentes se fait toujours par une interprétation logique des relations entre différents systèmes, engageant ainsi un travail cognitif constant qui permet la traduction entre les éléments des différentes structures religieuses.

Le cumul de pratiques et la mobilité religieuse caractérisent également l'univers du New Age en Europe (et ailleurs dans le monde). J'entends par New Age le mouvement, surgi dans les années 1960, qui englobe des pratiques très diverses¹¹, hétéroclites à première vue, qui sont réunies par une série de conceptions communes : l'idée que toutes les traditions religieuses puisent de la même source, l'affirmation de la possibilité d'une transformation individuelle, la sacralisation de la nature, la référence constante à une énergie cosmique, le rôle central joué par le corps et, dans le cas des groupes qui adoptent des pratiques corporelles orientales, la conception de la spiritualité orientale comme un miroir inversé de l'Occident (Carozzi, 1998).

C'est à ce contexte auquel doivent se confronter les cultes afro-brésiliens au moment de leur implantation en Europe. Dans les cas européens, les conditions d'implantation sont sensiblement différentes de celles du Brésil, car il s'agit du produit de certaines relations personnelles, de réseaux basés sur des individus à la recherche de nouvelles sources spirituelles dans la construction de leur carrière religieuse ou de leur parcours spirituel individuel. Cette orientation religieuse est sous-tendue par une logique que l'on pourrait appeler « tout est un », selon laquelle toutes les traditions religieuses ramènent à la même source, les pratiques rituelles n'étant que des expressions de cette source, selon les époques et les régions. Les pratiques des différentes traditions sont ainsi conçues comme différents chemins qui conduisent au même but. Il n'y a donc pas une hiérarchie en soi entre les différentes pratiques, car les étapes d'un parcours individuel peuvent toujours être réagencées sur un chemin menant vers un même objectif : l'épanouissement spirituel de l'individu. Grâce à la logique du « tout est un », il est possible de cumuler différentes pratiques et représentations religieuses. Par exemple, lors de l'explication de la nature des *orixás* à des adeptes européens, ces divinités peuvent être associées aux divinités du panthéon grec ou romain, récupérant ainsi le lien avec le paganisme originaire des débuts de la culture occidentale¹². Ces réinterprétations dont la possibilité est une caractéristique inhérente aux cultes afro-brésiliens permettent de maintenir la continuité entre les cultes afro-brésiliens tels qu'ils sont pratiqués au Brésil et leurs adaptations dans les nouveaux contextes européens.

¹⁰ Le Santo Daime est une religion d'origine amazonienne qui est aujourd'hui largement répandue au Brésil, et dont il existent aussi des groupes en Europe. L'*ayahuasca* est une décoction préparée avec deux plantes amazoniennes (*banisteriopsis caapi* et *psychotria Viridis*), originellement consommée par des Amérindiens. Pour une description détaillée de cette religion et son histoire au Brésil, cf. FROES, 1986. Les entités de l'umbanda interviennent dans le Santo Daime le plus souvent lors des rituels de guérison.

¹¹ Par exemple, le yoga, le tai-chi-chuan, la thérapie de vies passées, la thérapie par la danse, la thérapie florale ou des thérapies qui engagent d'autres éléments naturels (comme des cristaux et des plantes), la psychothérapie transpersonnelle, le paganisme européen, le feng shui, l'acupuncture, les danses soufi, les systèmes d'alimentation naturelle, les *sweat lodges*, le chamanisme des Indiens nord-américains, la communication avec les anges, etc.

¹² Ces propos ont été recueillis parmi les médiums d'un *terreiro* de candomblé de la région parisienne. Pour une description détaillée de cette maison de culte, cf. CAPONE et TEISENHOFER, 2001-2002.

L'umbanda à Paris

Le centre d'umbanda parisien, appelé « temple » par les adeptes, est situé dans un immeuble de bureaux d'un quartier central de la ville¹³. Le temple fonctionne comme une sorte de « multinationale » afro-brésilienne, ayant des « succursales »¹⁴, en France (à Paris et à Strasbourg), en Suisse, en Autriche, au Portugal, en Haïti, aux États-Unis et au Canada¹⁵. J'ai choisi ici le terme de « multinationale » pour souligner le caractère transnational du temple, ainsi que pour attirer l'attention sur son organisation qui peut être caractérisée comme bureaucratique. La « maison mère », fondée en 1973, se trouve à São Paulo et compte plus de cinq cents initiés brésiliens, selon les informations officielles fournies au temple parisien. Le temple de Paris est présent en France depuis dix ans et a préservé des liens très étroits avec la « maison mère » de São Paulo. Le groupe pratique l'umbanda et s'efforce de reproduire exactement le rituel du temple de São Paulo. En effet, le temple parisien fait, en quelque sorte, partie du temple de São Paulo, car il ne possède pas de chef de culte proprement dit, étant dirigé par une « coordinatrice » qui n'est pas habilitée à réaliser des rituels d'initiation. La coordinatrice peut être, par ailleurs, remplacée par un autre initié ayant réalisé les rituels d'initiation nécessaires, si le chef de culte brésilien le souhaite. Les rituels d'initiation ne peuvent être réalisés que dans *terreiro* brésilien, ce qui marque également la dépendance du temple parisien. Le maintien d'un fonctionnement identique dans tous les « temples d'outre-mer »¹⁶ est, par ailleurs, une exigence formulée par la « direction » du temple du Brésil afin de garantir le respect des « fondements » (*fundamentos*) religieux, ainsi que de faciliter la circulation des hauts dignitaires du culte et des adeptes entre les temples. La mise en place d'une structure hiérarchique identique dans tous les temples, ainsi que l'obligation de l'apprentissage de la langue portugaise aux adeptes étrangers permet ainsi d'organiser des rencontres internationales dans le *terreiro* brésilien, de garantir l'homogénéité de la pratique et d'assurer le bon déroulement des rituels lors des séjours des adeptes « d'outre-mer » dans la maison de culte de São Paulo. L'apprentissage du portugais est d'ailleurs une condition incontournable pour avancer dans la hiérarchie du temple.

Le temple parisien s'organise sous une forme associative de type Loi 1901. Pour certains adeptes, le cadre associatif permet de dissimuler en quelque sorte l'activité religieuse du temple. Ainsi, ils peuvent évoquer le *terreiro* en tant qu'« association afro-brésilienne » devant les personnes auxquelles les adeptes ne souhaitent pas révéler leur orientation religieuse. Un bon nombre d'adeptes dissimulent leur pratique religieuse à leur entourage. Dans certains cas, ils appréhendent le jugement de leur famille qui pourrait les accuser de « sectarisme » ou de « folie », assimilant l'umbanda aux groupes religieux souvent caractérisés, dans le langage quotidien, comme « sectes ». Le temple est répertorié sur plusieurs sites Internet dénonçant les « sectes » et a reçu des représentants des autorités locales avant d'être enregistré en tant qu'« association civile et religieuse ». L'umbanda apparaît donc en France comme une pratique fortement stigmatisée qui n'a pratiquement pas de visibilité sociale et doit se légitimer en se positionnant face aux pratiques préexistantes dans le champ religieux.

La direction de l'association convoque les membres annuellement pour une assemblée générale pendant laquelle les tâches et le budget du temple sont établis et votés par les

¹³ Suite à la demande de la dirigeante, ni le nom du centre, ni l'adresse de son site Internet ne seront mentionnés.

¹⁴ Ce terme, employé pour désigner « la migration des rites et des dieux », se retrouve chez BASTIDE (1995 : 301), lorsqu'il traite des tentatives de l'implantation du candomblé et du xangô à São Paulo (cité par CAPONE, 1999a : 133).

¹⁵ Les autres *terreiros* sont, d'après les propos des adeptes français, organisés de la même manière que le temple parisien.

¹⁶ Les temples situés à l'étranger sont évoqués par ce terme sur le site Internet du *terreiro*.

participants. Une partie des ressources du temple est garantie par une cotisation de dix euros par mois que tout consultant est invité à payer après la troisième visite au temple. Les inscriptions et le paiement de la mensualité sont notés soigneusement et contrôlés régulièrement. Ces ressources sont complétées par des donations et des activités en dehors du rituel, mais étroitement liées à celui-ci. Elles consistent à vendre des objets religieux nécessaires à la réalisation des rituels prescrits par les entités, au cours des consultations. Ainsi, un service dénommé « Alaká » est mis en place à l'intérieur du temple, où les clients peuvent s'approvisionner en bougies, encens, savons, parfois en plantes et autres matériaux nécessaires pour les rituels. Les nouveaux médiums peuvent aussi, par ce moyen, acheter leur tee-shirt avec l'emblème du temple et leur « *roupa de nação* », c'est-à-dire, leurs habits rituels, ainsi que les « cahiers de *pontos* » contenant la transcription des paroles des chants entonnés pendant les cérémonies et les disques enregistrés pour faciliter leur apprentissage. Le temple est d'ailleurs en pleine expansion, le groupe ayant le projet de louer, à partir de l'année prochaine, une nouvelle salle, plus grande, et d'autres locaux où il y aura assez de place pour ouvrir au public un petit magasin qui sera destiné à la vente d'objets religieux, d'objets d'art, de vêtements et de bijoux brésiliens, entre autres. L'objectif de ce lieu est de supprimer le paiement de la cotisation et d'offrir, à ceux qui le demandent, des travaux spirituels gratuits dans le cadre des cérémonies publiques¹⁷. Le profil du nouveau « Alaká » fait, par ailleurs, l'objet de vifs débats entre les adeptes, comme l'a montré l'une des dernières assemblées générales : certains souhaiteraient que le magasin s'oriente vers la spiritualité et l'ésotérisme, tandis que d'autres préféreraient qu'il se spécialise dans la vente de produits brésiliens et « exotiques » difficiles à trouver à Paris. Les médiums ont également l'intention d'ouvrir un « service de restauration » qui serait la continuation d'un service déjà offert par les médiums consistant en la préparation d'un dîner que les initiés et les consultants peuvent partager après les cérémonies. L'idée du déménagement a été accueillie par certains membres du groupe avec un grand enthousiasme, car ceci leur permettra d'acquérir une plus grande visibilité pour le temple.

Le groupe désigne sa pratique comme étant de l'umbanda « pure », dépourvue de toute référence catholique. Le rituel est, par ailleurs, caractérisé par l'absence d'alcool, des *exus* lors des cérémonies publiques et de sacrifices d'animaux¹⁸. Cependant, plusieurs éléments des cérémonies publiques demeurent liés à l'umbanda africaine, comme la musique, les tambours et la charge rituelle d'*ogan* ou de tambourinaire¹⁹, qui porte une tunique africaine complétée par un turban. En ce qui concerne la relation avec les esprits, les adeptes tendent à leur attribuer un rôle qui s'apparente à celui des *orixás* dans le candomblé. L'alliance qui se noue entre les médiums et les *caboclos* est censée apporter de l'équilibre à la vie de l'adepte et le fortifier, ce qui présente le développement des capacités médiumniques comme un travail personnel, minimisant l'importance de la pratique de la charité. Le contact avec les *orixás* lors de leur initiation (*feitura*)²⁰ représente le sommet du parcours religieux des initiés. L'*orixá*

¹⁷ Les cérémonies publiques gratuites sont un principe important dans l'umbanda, dans laquelle la notion de charité est fondamentale. Ceci permettrait au Temple parisien de se rapprocher du modèle brésilien, où les cérémonies publiques sont gratuites dans toutes les modalités de culte. La pratique, assez répandue surtout à Salvador, qui consiste à emmener des touristes, qui payent ce service, à des fêtes de candomblé ou d'umbanda, constitue un cas à part.

¹⁸ Ces derniers sont la plus importante source des difficultés dans le processus de légitimation des cultes afro-brésiliens en dehors du Brésil, le sacrifice des animaux ayant une connotation de barbarie dans les pays où ces religions ont été récemment implantées. À ce sujet, cf. FRIGERIO, 1991a et b, 1997, 2002, 2004 ; ARGYRIADIS et CAPONE, 2004.

¹⁹ *Ogan* est d'ailleurs la désignation commune des membres masculins du *terreiro* qui n'entrent pas en transe.

²⁰ Selon les conceptions de l'umbanda, les *orixás* représentent des forces naturelles puissantes qui peuvent nuire au médium, ainsi il ne peut pas en être possédé entièrement, mais il peut recevoir la « vibration » de l'*orixá*. La réalisation de cérémonies d'initiation caractéristiques du candomblé, comme la *feitura* est, par ailleurs, propre à l'umbanda africaine.

personnel est, par ailleurs, présenté comme l'« essence de la personne » dans le discours des initiés. Au temple, les anciens médiums qui participent à la vie du groupe depuis ses débuts, ont subi des initiations qui semblent se rapprocher de celles du candomblé au Brésil, comme la *feitura*. Les détails de ces cérémonies sont à clarifier afin de vérifier si elles incorporent des éléments du candomblé.

Le groupe est fortement hiérarchisé, ce qui indique également l'influence du candomblé. La première étape de l'engagement avec le temple est celle de la confection du collier sacré qui marque l'engagement de la personne avec sa « lumière intérieure » et avec la « philosophie du temple » (*firma de Oxalá*). À ce grade, la personne fait encore partie de l'assistance, mais elle a déjà manifesté son intérêt pour le développement de ses capacités médiumniques et, le plus souvent, elle est déjà membre de l'association et paye sa cotisation mensuelle. L'étape suivante est celle d'*abian*. La personne doit alors venir aux cérémonies habillée en t-shirt et pantalon blancs, portant son collier sacré. Elle se prépare, à l'aide de bains spirituels, à « rencontrer ses entités », c'est-à-dire à les incorporer. La personne est « élue » *abian* par le *caboclo* du médium guidant le développement de ses capacités médiumniques, qui lui demandera de porter des habits blancs lors des cérémonies. Le troisième grade est celui de MDA, ou « médium en développement dans l'assistance ». Ces médiums doivent porter un t-shirt avec le logo du temple et un jean blanc. La plupart des MDA incorporent deux ou plus d'entités qui sont déjà plus ou moins identifiables. Les MDA peuvent assister aux cérémonies dédiées à Elegbara²¹ qui sont fermées au public. À cette étape, l'adepte commence à constituer son autel personnel, sans toutefois le consacrer. Le plus souvent les *abians* sont confirmés MDA par le *caboclo* de la coordinatrice ou par l'une des entités de la *mãe-pequena*²² du *terreiro* brésilien, c'est-à-dire celle qui est chargée de représenter le chef de culte (*babalorixá* ou *pai-de-santo*) dans les temples à l'étranger. L'étape suivante est celle de MC, ou *médium de corrente* (« médium de courant »²³). Comme les MDA, les MC doivent porter un uniforme : une chemise blanche et un pantalon blanc pour les hommes, pour les femmes un corsage et une jupe large blancs décorés par des dentelles au col, aux manches et à la bordure. Les MC sont « élus » par l'une des entités du *pai-de-santo* brésilien. À cette étape-là, les médiums peuvent incorporer toutes leurs entités, mais ils ne sont pas encore habilités à donner des consultations aux personnes de l'assistance. Le grade suivant est celui de MCOT, ou *médium de corrente com ordem de trabalho* (« médium de courant avec ordre de travail » ou encore « médium de passe »²⁴). Ce sont les médiums qui ont subi une ou plusieurs initiations au Brésil et dont les entités donnent des consultations et qui peuvent entamer le développement médiumnique des personnes de l'assistance. Les médiums portent alors des habits identiques à ceux des MC, mais sur leur chemise ou sur leur corsage figure le logo du temple. Ces médiums ont plusieurs colliers sacrés, dont le nombre peut varier selon le nombre d'initiations réalisées. Entre les MCOT on trouve des médiums *coroados*, c'est-à-dire « couronnés », dont les entités ont été confirmées par le *babalorixá* ; des médiums qui ont réalisé le *bori*, rituel qui, ici, renforce le lien entre le médium et son *caboclo*, instaurant entre eux un lien qui est caractérisé comme un mariage par les adeptes ; et ceux qui ont leur *feitura*, c'est-à-dire dont l'*orixá* a déjà été fixé. La nécessité de l'initiation des

²¹ La raison pour laquelle les adeptes du temple évoquent Exu par le terme Elegbara reste à élucider. Selon les propos recueillis jusqu'à présent, Elegbara correspondrait à l'Exu-orixá et Exu correspondrait aux entités masculines « des plans vibratoires inférieurs ». Par ailleurs, Elegbara est un terme yoruba qui désigne Exu.

²² Assistante du chef de culte qui peut le remplacer lors de son absence. Au temple, la *mãe-pequena* est souvent évoquée comme *iyalorixá*, correspondant féminin de *babalorixá* (chef de culte). L'usage des termes d'origine yoruba pour désigner les hauts dignitaires du *terreiro* marque l'influence du candomblé.

²³ Ce terme est une allusion au courant énergétique qui s'établit entre les médiums participant à la cérémonie.

²⁴ Le terme « médium de passe » fait référence au moment de la consultation où le médium incorporé effectue un nettoyage fluidique (*passe*) sur le client.

MCOT est communiquée par le *pai-de-santo* brésilien ou par l'une de ses entités. Les différences hiérarchiques entre les MCOT sont à peine perceptibles lors des cérémonies, le rôle de la coordinatrice étant toutefois plus saillant que celui des autres médiums initiés. En son absence, la coordinatrice est remplacée par l'un des médiums qui ont réalisé leur *feitura*.

Umbanda et New Age

Le temple recrute de nouveaux membres grâce aux relations personnelles des médiums qui y ont entamé leur développement spirituel. Le plus souvent, en plus des relations familiales, il s'agit de relations de sympathie et d'amitié nouées au cours de la participation à d'autres groupes religieux et de formation à certaines pratiques New Age. Une grande partie des adeptes, avec qui je suis en contact, est issu d'un groupe parisien de Santo Daime, qui a cessé de fonctionner récemment en raison de problèmes avec les autorités locales. Le référent identitaire brésilien, l'expérience de la transe et l'idée d'un culte où la nature occupe une place centrale — caractéristiques des cultes afro-brésiliens — sont donc présents dans le groupe umbandiste parisien et facilitent certainement l'adhésion à cette religion. D'autres médiums faisaient partie d'un groupe de méditation bouddhiste. Certains d'entre eux continuent de se réunir dans le cadre de cours de yoga hebdomadaires qui, selon les propos de l'un des adeptes, rendent encore plus profonde la relation avec les entités. Quelques adeptes du temple ont eu des expériences avec des chamanes amérindiens, comme une jeune femme qui a passé six mois auprès d'un chamane péruvien et deux hommes qui ont participé à des rencontres avec un chamane colombien à Paris. L'adhésion à l'umbanda n'implique en aucun cas l'abandon des pratiques antérieures, ainsi les médiums peuvent exercer le Reiki, une thérapie consistant à transmettre de l'énergie au patient, le magnétisme ou appliquer les principes des fleurs de Bach²⁵ dans leur vie quotidienne, tout en restant fidèles aux préceptes du temple. En ce sens, l'adhésion à l'umbanda peut contribuer à la confirmation de l'efficacité des pratiques antérieures et, à l'inverse, les expériences spirituelles antérieures peuvent constituer autant de preuves de l'efficacité de l'umbanda aux yeux des adeptes.

La pratique religieuse s'organise, au quotidien, autour de cérémonies publiques ayant lieu tous les vendredis soirs et des cérémonies privées ayant lieu tous les trois mois, comme les rituels d'Elegbara (Exu). Trois ou quatre fois par an, les médiums participent à des rituels privés organisés à l'extérieur, dans le domaine naturel des *orixás* auxquelles ils rendent un culte. Ces cérémonies ont lieu à des endroits préalablement choisis par un médium chargé du « repérage » de plages ou forêts peu fréquentées, où les adeptes peuvent déposer les offrandes destinées aux entités « travaillant dans la vibration » de l'*orixá* maître du domaine naturel en question. Le chef de culte brésilien ou, plus souvent, sa sœur, la *mãe-pequena*, se rendent à Paris au moins deux fois par an, ce qui permet d'organiser des *camarinhas* pour les adeptes, des rituels privés qui durent toute une journée et dont il sera question plus loin. Il existe des rituels qui se déroulent au domicile des médiums, consistant à purifier leur maison (*defumação*) ou à « assenter »²⁶ (consacrer) leur autel (*peji*) personnel.

Dans nombre de cas, lors de la première visite au temple, les clients n'ont aucune ou très peu de connaissances sur l'umbanda, cette religion étant peu connue en France. La direction du temple a produit des textes donnant une brève explication sur les origines de

²⁵Il s'agit de l'utilisation d'essences florales pour combattre des états d'esprits considérés comme déséquilibrés, tels l'angoisse et le stress.

²⁶Il s'agit de la francisation du terme portugais « assentar », fixer la force d'une entité ou d'un *orixá* dans un objet ou dans une personne.

cette religion et sur la nature des travaux spirituels réalisés lors des cérémonies hebdomadaires. Une ancienne version précise, que le temple « ne prétend pratiquer aucune guérison, mais offre une aide spirituelle à tous ceux qui choisissent librement de participer à ses travaux ». Récemment, des prospectus cartonnés ont été distribués pour expliquer que le rituel (*gira*) offre « la possibilité de consulter, auprès des médiums habilités, des Entités de Lumière d'un autre plan spirituel et de profiter de la vibration des prières et des chants », associant une idée de bien-être à la cérémonie. Ces prospectus sont diffusés par les membres du « service administratif » parmi les nouveaux venus avant ou après la cérémonie. Les supports écrits ont, par ailleurs, une grande importance dans le fonctionnement du temple. Ce sont des feuilles polycopiées émises par la direction du temple, rédigées par la coordinatrice et par une autre médium, membre du temple depuis sa fondation, qui fournissent tantôt des informations pratiques sur les rituels organisés à l'extérieur du temple ou les cérémonies privées, tantôt des instructions concernant les préparations rituelles à effectuer et les interdits à respecter, selon le degré hiérarchique des médiums. Ainsi, lorsqu'un médium avance dans la hiérarchie, la coordinatrice lui remet un ou plusieurs documents décrivant ses responsabilités.

La première consultation avec les entités est révélatrice du processus qui caractérise l'implantation de l'umbanda à Paris et, en particulier, des modalités d'interaction qui s'y observent. Pour de nombreux clients français, cette consultation représente le premier contact avec un culte de possession et avec les esprits de l'umbanda. Lors de cette rencontre, un manque ou un état de déséquilibre est d'emblée constaté chez le consultant, indépendamment de la question ou du problème qu'il a éventuellement formulé. Le plus souvent, il s'agit, par exemple, de constater que la « tête n'est pas unie au cœur » ce qui empêche le consultant de voir clairement et de vivre la vie pleinement, ou de lui révéler qu'il a « beaucoup de force dans ses mains » dont il ne se sert pas et qu'il faut apprendre à utiliser afin de profiter pleinement de ses capacités. Pour remédier à ce manque d'équilibre, l'entité prescrit un rituel, le plus souvent un bain spirituel, avant ou après lequel le consultant doit allumer une chandelle d'une couleur déterminée. Souvent l'équilibre du consultant est recherché à travers une « connexion » avec son *caboclo* qui consiste à danser les yeux fermés devant un médium en transe ou, plus rarement, par le développement de ses capacités médiumniques. Un autre élément récurrent dans le discours des *caboclos*, qui sont chargés de la détection des capacités médiumniques des clients et de leur développement, est la référence à la « lumière intérieure » de la personne. La présence de cette « lumière » est révélée au consultant comme un don latent qu'il est souhaitable d'exploiter. Ainsi, si lors de la première consultation, un trouble est constaté, les termes d'« équilibre » et de « lumière » sont mentionnés et une solution est proposée au client à travers le rituel prescrit ou par l'établissement d'une relation avec son *caboclo*. L'usage de ces termes, la référence à l'existence du *caboclo* du consultant et aux éléments naturels engagés dans le rituel prescrit, précise les interrogations à venir dès la première rencontre. Progressivement, au cours du développement des capacités médiumniques du client, la « lumière » tendra à être évoquée dans le langage des médiums par un terme d'origine yoruba pratiquement inusité au Brésil, l'« *eledá* »²⁷. L'*eledá* fait par ailleurs l'objet d'un rituel privé, personnel (*assentamento de eledá*), que tous les médiums doivent effectuer avant les cérémonies. Comme la notion de « déséquilibre », la notion de « lumière intérieure » n'est pas étrangère à une conception récurrente dans les différentes pratiques New Age, constituant en quelque sorte leur

²⁷ Stefania Capone, comm. pers. Au Brésil ce terme a été assimilé à l'*orixá* maître de la tête (CACCIATORE, 1977), mais dans l'usage du temple cette signification n'est pas mise en avant. Selon CACCIATORE (1977), le terme *eledá* désigne l'« ange gardien » à Cuba.

dénominateur commun : il s'agit de l'affirmation de l'existence d'un être parfait, ou d'une étincelle divine, à l'intérieur de chaque personne (Heelas, 1993 : 104). Celle-ci est pensée comme étant l'essence même de la personne qui, grâce aux différentes pratiques, peut s'épanouir et se développer pour, enfin, atteindre l'équilibre nécessaire pour mener une vie saine et heureuse. Ces notions, la représentation de l'*orixá* personnel en tant qu'« essence » de la personne, ainsi que la conception du développement des capacités médiumniques comme un processus de transformation permettent ainsi de traduire aisément les pratiques de l'umbanda dans un langage New Age.

Selon les propos des médiums anciens et les informations diffusées sur le site Internet du temple, on y pratique une umbanda « pure », exempte de toute influence catholique, mais qui refuse certains éléments du candomblé, comme le sacrifice d'animaux et la possession par les *orixás*. L'affirmation de l'indépendance de l'umbanda vis-à-vis de l'Église catholique et la suppression de toute iconographie chrétienne permet de la présenter comme une religion authentique pour une clientèle qui recherche des alternatives religieuses. La référence à une pratique religieuse dans laquelle les éléments catholiques sont minimisés et les aspects dérangeants du candomblé, comme le sacrifice d'animaux, sont effacés, facilite sans doute l'adhésion des adeptes français au temple. Le développement des capacités médiumniques est présenté par la *mãe-pequena* du *terreiro* brésilien comme un apprentissage conscient de la part du médium qui doit bien connaître les fondements du temple afin d'avoir une certaine emprise sur ses entités et de ne pas aborder la pratique religieuse d'une façon « ignorante », en se fiant uniquement aux connaissances que les esprits transmettent lors des consultations. Dans la pratique, le contrôle que le médium exerce sur ses entités est clairement observable au cours des cérémonies : tous les médiums doivent incorporer leur entité en même temps, au son d'un chant (*ponto*) d'incorporation qui est pratiquement toujours le même, ne variant que selon les catégories d'entités ; il en va de même pour la désincorporation qui se fait progressivement pendant que l'on chante des *pontos* spécifiques. Cette conception de l'apprentissage marque l'influence du spiritisme kardéciste où le médium doit être capable de maîtriser l'esprit qui le possède. Dans l'umbanda, en revanche, la parole des esprits pèse souvent plus que celle des humains et la perte de conscience lors de la transe constitue l'une des preuves de la puissance de l'esprit qui confirme le pouvoir du médium. Au temple d'umbanda parisien, la perte de conscience lors de la transe n'est pas une exigence, même si elle est très valorisée, constituant la preuve de l'aboutissement du développement médiumnique. À ma connaissance, le seul médium français qui affirme perdre complètement conscience pendant la possession est la coordinatrice du temple. Les autres adeptes, surtout les médiums qui n'ont pas encore reçu d'« ordre de travail », discutent longuement après les cérémonies de la qualité de leur incorporation et n'hésitent pas à exposer leurs doutes concernant l'authenticité de leur transe. Les « médiums de passe », quant à eux, peuvent, à la fin des cérémonies, rapporter les paroles proférées par leurs entités au moment des consultations. L'exigence de l'apprentissage conscient de la pratique médiumnique et l'acceptation de la possession consciente facilitent certainement l'intégration de la pratique religieuse pour les adeptes français qui n'ont pas ou très peu de connaissances préalables des religions afro-brésiliennes.

Dans le discours de la *mãe-pequena* du *terreiro* brésilien, l'umbanda apparaît comme une religion née du mélange des cultes d'origine africaine, du spiritisme kardéciste et du catholicisme. Les adeptes parisiens la présentent cependant souvent comme une tradition africaine qui a été perpétuée au Brésil et tiennent rigoureusement au respect des fondements et des prescriptions « ritualistiques » transmis par le *pai-de-santo* brésilien. Ainsi, certains éléments du rituel peuvent être réinterprétés d'une façon très orthodoxe par les adeptes parisiens. Ceci ne représente pas cependant une contradiction ou un exemple de

« malentendu culturel », comme l'interprètent certains auteurs (Birman, 2000 : 569), car la légitimation de la pratique rituelle implique toujours la référence à une tradition authentique dont le non respect dénaturerait la pratique religieuse. Tel est le cas, par exemple, d'un gâteau préparé tous les mois pour être offert aux *pretos-velhos* et aux participants de la cérémonie dédiée à ces entités : le *bolo de fubá*, un gâteau très commun au Brésil, est ici considéré comme un aliment sacré dont la consommation est interdite en dehors du cadre rituel. La recette idéale fait l'objet de discussions : doit-il être préparé avec ou sans cumin ? Le médium chargé de la préparation du gâteau n'est jamais satisfait du résultat, car celui-ci n'est jamais aussi bon qu'au Brésil. La pratique rituelle brésilienne est toujours évoquée comme étant plus puissante, grâce à l'élévation du « plan spirituel » garanti par la proximité de la « source » et du *babalorixá*. Le Brésil, appelé parfois *Terra de Santa Cruz*²⁸, apparaît souvent dans le discours des médiums comme la terre mythique des origines et la langue portugaise comme la langue de la tradition.

Umbanda et psychothérapie

La « coordinatrice » du temple, dont les adeptes sont presque exclusivement des Français, est une psychologue française d'origine brésilienne²⁹ qui dirige cette maison de culte depuis sa fondation. En effet, l'implantation de cette maison de culte d'umbanda en France est étroitement liée à sa carrière de psychothérapeute. Travaillant selon les méthodes de la psychologie transpersonnelle, elle s'intéresse depuis plus de vingt ans aux pratiques alternatives susceptibles d'être mises au profit des psychothérapies plus « classiques ». C'est pour cette raison qu'elle a suivi plusieurs formations proposant un travail avec des « états modifiés de conscience » et, notamment, la transe thérapeutique. Dans le cadre d'une telle formation, elle a effectué un voyage au Sénégal, avec un groupe de thérapeutes, où ils ont participé à plusieurs cérémonies rituelles. C'est lors de ce voyage que la future coordinatrice du temple d'umbanda a expérimenté la transe de possession pour la première fois. Cette expérience a suscité chez elle un intérêt non plus purement professionnel, mais personnel et spirituel pour les pratiques religieuses faisant appel à la transe d'incorporation. Elle est ainsi entrée en contact avec un « guérisseur » brésilien qui conjugait dans sa pratique le lamaïsme tibétain et le chamanisme des indiens d'Amazonie. Puis, lors d'un voyage au Brésil avec le « guérisseur » et un groupe de formation à la psychothérapie, elle a fait la connaissance du chef de culte de la « maison mère » d'umbanda, située à São Paulo. Cette rencontre a été décisive dans son parcours et dans celui de son groupe de formation, les poussant à approfondir leur développement médiumnique au sein du temple et à envisager l'ouverture d'une « succursale » parisienne. Bien que le temple parisien ait été fondé par des personnes liées à la psychothérapie, cette référence semble aujourd'hui minime au sein de ce groupe d'umbanda.

Il est important de remarquer que la *mãe-pequena* du *terreiro* de São Paulo qui est la sœur biologique du *pai-de-santo* brésilien, est également psychothérapeute³⁰. Elle a choisi de poursuivre cette formation, car elle était étonnée de voir l'efficacité de l'umbanda dans le traitement de problèmes psychologiques dans le *terreiro* de son frère, où elle n'a assumé ses capacités médiumniques et leur développement qu'après une longue période d'hésitation et de doute. La formation psychologique académique lui paraissait un moyen adéquat pour

²⁸ Le terme désignait le Brésil peu après sa découverte.

²⁹ Elle est née à New York d'une mère brésilienne et d'un père russe.

³⁰ Les données exposées ci-dessous ont été recueillies dans le cadre d'une conférence qu'elle a donné en février 2005 aux adeptes parisiens et dont il sera question plus tard.

avoir une meilleure compréhension de l'efficacité de l'umbanda dont elle était déjà adepte. Au cours de ses études, elle se serait fait remarquer par ses professeurs, car aux examens de psychologie clinique elle signalait toujours l'existence d'une thérapie spirituelle umbandiste à côté des thérapies « classiques », ajoutant toujours sur ses copies une « recette » spirituelle ou expliquant les caractéristiques des herbes utilisées dans les bains propitiatoires. Son approche lui a permis de diriger des workshops dans un haut lieu de la psychologie transpersonnelle, l'Esalen Institute, aux États-Unis. Aujourd'hui, elle est souvent invitée à donner des conférences aux étudiants de psychologie de l'Université de São Paulo où elle présente l'umbanda comme une pratique religieuse susceptible de compléter la pratique psychothérapeutique. Le lien qu'elle fait entre sa pratique et la psychologie, ainsi que la référence au milieu académique contribue certainement à la légitimation de l'umbanda dans ce nouveau contexte. En effet, la légitimation se fait, dans son cas, à travers la présentation de son parcours personnel, semé de doutes, et non pas par la présentation, par exemple, de la légitimité de l'umbanda dans la société brésilienne, ou alors par la traduction de cette pratique dans des concepts psychologiques ou scientifiques. L'accent que la *mãe-pequena* met sur le lien avec l'université apparaît également dans les informations, diffusées parmi les médiums du temple, concernant les activités des temples « d'outre-mer » :

Au-delà des réunions ritualistiques, les Temples poursuivent des recherches dans les différents domaines du développement humain. Les études et recherches ne visent pas l'explication des phénomènes spirituels, mais ils contribuent à la compréhension de l'effet de ces derniers sur le comportement psychique social, individuel et collectif. Le grand nombre de membres qualifiés dans les domaines de la psychologie, sociologie, anthropologie, etc., permet d'approfondir les recherches en élevant ces études à un niveau académique.

Le fait de décrire un grand nombre de membres comme des personnes qualifiées, outre le fait d'indiquer l'héritage possible du discours kardéciste qui se veut scientifique, contribue à la légitimation de la pratique rituelle dans des contextes socioculturels où la seule manifestation des capacités médiumniques des adeptes réduirait le champ des adeptes potentiels. L'umbanda devient ainsi accessible non seulement à ceux qui cherchent des alternatives religieuses, mais également aux personnes qui poursuivent des stages de développement personnel et des formations en psychothérapie.

D'autres éléments semblent également confirmer cette hypothèse. Lorsque les médiums français expliquent aux nouveaux venus les principes généraux de l'umbanda, ils insistent sur le fait que les activités du temple ont pour but « la préservation et le développement plein de la Vie ». Le contact avec les entités qui s'incorporent dans les médiums, apporte « une parole de sagesse et de paix pour que chaque homme puisse rencontrer sa Nature propre et sa liberté », comme il est écrit dans la présentation du temple qui est remise aux personnes s'affiliant à l'association. De son côté, le développement médiumnique est présenté par les médiums comme un long chemin qui mène vers un état d'équilibre et d'épanouissement, grâce à la rencontre avec des entités qui accompagnent la personne et l'aident à trouver son essence intérieure, représentée par l'*orixá* personnel. L'umbanda pratiquée au temple, considérée comme une pratique qui libère l'individu de ses contraintes, révélant ainsi son essence et lui permettant de profiter pleinement de la vie, peut ainsi être adoptée comme un complément des stages de développement personnel ou de psychothérapies que suivent certains adeptes.

Certains événements, dénommés *vivência* (« vécu, expérience ») et définis comme « réunions d'information sur la tradition de l'Umbanda et les fondements du Temple », ont un intérêt particulier en ce qui concerne les modes de transmission de la pratique religieuse et les stratégies d'adaptation mis en œuvre dans l'implantation de cette religion. Les *vivências*

sont, comme les *camarinhas*³¹, des événements organisés environ trois fois par an afin d'approfondir les connaissances rituelles et religieuses des adeptes. À la différence de ces dernières, qui ne sont accessibles qu'à partir du grade d'*abian*³² et sont à ce titre considérées comme des cérémonies privées, les *vivências* sont ouvertes à tous les membres de l'association qui souhaitent y participer, en échange d'une somme d'argent déterminée par la direction du temple. Ces réunions, qui sont organisées dans les locaux du temple et durent toute une journée, sont orchestrées, le plus souvent, par la *mãe-pequena* du *terreiro* brésilien, laquelle effectue des voyages réguliers aux *terreiros* européens et américains. Chaque *vivência* est dédiée à un élément naturel déterminé (l'eau, la terre, le feu ou l'air), auquel correspond un groupe d'*orixás*, qui sont conçus ici comme autant de manifestations de ces éléments. Ainsi, la *vivência* à laquelle j'ai participé, était dédiée au feu et aux *orixás* suivants : Elegbara, Ogum, Oxumarê et Xangô, un accent particulier étant mis sur le premier.

La grande salle, où les cérémonies hebdomadaires ont lieu, avait été transformée en salle de cours : des chaises étaient disposées en rangs, un tableau était installé devant les auditeurs munis de cahiers et de stylos. Le local et les habits des participants évoquaient cependant la pratique religieuse : les médiums portaient leur jean blanc et le tee-shirt du temple, les *abians* et les personnes de l'assistance étaient également en blanc, en accord avec les consignes vestimentaires qui avaient été signalées sur la brochure présentant la *vivência*. La *mãe-pequena* était la seule à être habillée de ses vêtements quotidiens. Ceci permettrait d'insister sur le fait qu'elle y participait en tant que simple conférencière, toutefois, elle était toujours évoquée par son nom initiatique, ce qui souligne notamment son rôle de « prêtresse ». Le décor qui ressemble à un colloque ou à un séminaire représente, à mes yeux, une certaine convergence entre la pratique brésilienne des « cours » de religion dispensés dans de nombreux *terreiros* et la pratique européenne des stages de formation psychothérapeutique et des workshops New Age. Ce type d'événement semble particulièrement adapté à la transmission des connaissances religieuses et à la familiarisation des sympathisants avec la pratique de l'umbanda, car il fournit un cadre connu par de nombreux adeptes, grâce à leurs expériences préalables.

La première partie de la journée était consacrée à une succession de conférences qui ont brièvement exposé les origines de l'umbanda et celles du temple, ainsi que le parcours personnel de la *mãe-pequena* pour enfin présenter les caractéristiques des *orixás* du « cycle du feu ». Après les exposés, une mise en pratique des éléments transmis a été proposée. Avant de commencer, la *mãe-pequena* a demandé à chacun d'envisager la pratique qu'il allait suivre avec une « intention » précise, soit de « se décharger », soit de « transformer » quelque chose, ces deux actions ayant été attribuées dans son exposé au domaine d'Elegbara. Les médiums ont décoré la salle avec les accessoires et les objets rituels utilisés lors des *giras* d'Elegbara : des chandelles noires et rouges sur l'autel (*peji*), des tissus rouges et noirs accrochés aux murs, et des rideaux noirs sur les fenêtres pour obscurcir entièrement la salle. Ensuite, une offrande de farine de manioc et d'huile de palme a été placée sur le *peji*. Tous les participants ont été invités à former un cercle autour du centre de la salle où la *mãe-*

³¹ Ce terme désigne, dans le langage de l'umbanda, la pièce du *terreiro* où les médiums restent pendant la durée de l'initiation. Il est à noter que l'usage de telles pièces est une caractéristique de l'umbanda africaine. Dans le langage du *terreiro* en question ce terme désigne des rituels pouvant durer plusieurs jours qui visent l'approfondissement des connaissances religieuses et le développement spirituel des médiums, sans pour autant être synonyme d'initiation. Le terme est cependant associé à l'initiation, car celle-ci est également réalisée dans le cadre d'événements appelés *camarinhas*. On peut ainsi parler de *camarinha de bori* ou de *camarinha de feitura*, mais aussi de *camarinha dos ogans*, cette dernière n'étant destinée qu'aux tambourinaires.

³² C'est le premier grade de la hiérarchie du temple. Il s'agit des personnes qui ont accepté l'engagement avec leur « lumière intérieure » et sont prêts à entamer le développement de leurs pratiques médiumniques. Ces personnes doivent assister aux cérémonies habillées en blanc, arborant leur collier sacré.

pequena avait placé un récipient en fer contenant de l'alcool qu'elle a enflammé par la suite. Les participants ont été invités à danser, tour à tour, en cercle autour du récipient enflammé, au son des tambours et de chants invoquant Exu (*orixá* et esprit). Les premiers à danser ont été les médiums *feitos* qui ont incorporé leurs *exus* et *pomba giras*, ensuite c'étaient les autres médiums, de degrés hiérarchiques inférieurs qui ont dansé et incorporé les esprits. Les *abians* et les autres participants, dont certains sont tombés en transe, ont dansé en dernier. À la fin de la cérémonie, deux médiums initiés ont déposé l'offrande devant la porte du temple.

Le fait que les médiums plus anciens et certains autres participants soient tombés en transe a fait l'objet d'un questionnement de la part des médiums à la fin de la journée. En effet, les consignes données par la *mãe-pequena* n'ont pas été bien interprétées par les médiums qui n'étaient pas censés incorporer leurs *exus* et *pomba giras*. La mise en pratique des enseignements proposés lors de la conférence a été ainsi réalisée dans un cadre que l'on pourrait qualifier de rituel, même si, ultérieurement, l'événement a été présenté par la *mãe-pequena* en tant que simple workshop. La double interprétation de la *vivência* permet de supposer qu'il existe ici une certaine fluidité entre workshop et rituel, ce qui indique qu'un tel événement puisse servir de passerelle entre « réunion d'information » et rituel.

*
* *
*

L'implantation de l'umbanda à Paris constitue ainsi un cas exemplaire de la vitalité des religions afro-brésiliennes, montrant comment un système symbolique donné est susceptible d'intégrer de nouveaux éléments tout en les réinterprétant selon sa propre logique et en attribuant de nouvelles significations à des éléments préexistants lors d'une confrontation à un contexte socioculturel changé ou complètement nouveau. L'umbanda peut être appréhendée par ses adeptes français grâce à sa réinterprétation selon une logique New Age qui semble constituer une particularité de l'implantation des cultes afro-brésiliens en Europe, à l'opposé du contexte nord-américain où cette expansion reflète un processus de construction identitaire (Capone, 2005).

L'umbanda pratiquée au temple étudié minimise la notion de charité et d'évolution spirituelle caractéristique du discours umbandiste au Brésil et accentue l'importance de l'équilibre et du bien-être que les entités peuvent apporter aux adeptes, permettant l'intégration du travail spirituel avec les entités d'umbanda dans un discours New Age et dans la pratique psychothérapeutique. La présentation de l'*orixá* personnel, placé au sommet du parcours médiumnique, à la fois comme manifestation d'un élément naturel et comme « essence » de la personne, permet d'établir un lien entre la quête d'harmonie avec les forces cosmiques et la notion d'« étincelle divine » propre au New Age, ainsi que d'engager cette notion dans des stages de développement personnel. Le développement médiumnique devient ainsi au temple parisien synonyme d'épanouissement et de développement personnel.

Références

- ADOUANE, Soraya
2001-2002 La pratique du vodou haïtien à Paris, *Psychopathologie africaine*, XXXI (1) : 69-92.
APPADURAI, Arjun

- 2001 *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation* (Paris, Payot).
- ARGYRIADIS, Kali
2001-2002 Les Parisiens et la *santería* : de l'attraction esthétique à l'implication religieuse, *Psychopathologie africaine*, XXXI (1) : 17-44.
- ARGYRIADIS, Kali et CAPONE, Stefania
2004 *Cubanía* et *santería*. Les enjeux politique de la transnationalisation religieuse (La Havane-Miami), *Civilisations*, LI (1-2) : 81-137.
- BASTIDE, Roger
1995 *Les religions africaines au Brésil : contribution à une sociologie de l'interpénétrations de civilisation* (Paris, Presses universitaires de France) [1^{re} éd. 1960]
- BIRMAN, Patricia
2000 Multiculturalité religieuse en France : vers un nouvel orient ?, *Ethnologie française*, XXX (4) : 565-574.
- BOURDIEU, Pierre
1971 Genèse et structure du champ religieux, *Revue française de sociologie*, XII, 3 (juil.-sept.) : 295-334.
- CACCIATORE, Olga Guidolle
1977 *Dicionário de cultos afro-brasileiros* (Rio de Janeiro, Forense Universitária).
- CAPONE, Stefania
1999a *La quête de l'Afrique dans le candomblé : tradition et pouvoir au Brésil* (Paris, Karthala).
1999b Les dieux sur le Net : l'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis, *L'Homme*, 151 : 47-74.
2001-2002 La diffusion des religions afro-américaines en Europe, *Psychopathologie africaine*, XXXI (1) : 3-16.
2004 À propos des notions de globalisation et de transnationalisation, *Civilisations*, LI (1-2) : 11-34.
2005 *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis* (Paris, Karthala).
- CAPONE, Stefania et TEISENHOFER, Viola
2001-2002 Devenir médium à Paris. Apprentissage et adaptation dans l'implantation d'un *terreiro* de candomblé à Paris, *Psychopathologie africaine*, XXXI (1) : 127-156.
- CAROZZI, Maria Julia
1998 La religion de la autonomía : Nueva Era y nuevos movimientos sociales (o Nueva Era : la autonomía como religión), communication à *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, São Paulo.
- CLIFFORD, James
1997 *Routes, travel and translation in the late twentieth century* (Cambridge, Harvard University Press).
- FRIEDMAN, Jonathan
2000 Des racines et (dé)routes. Tropes pour trekkers, *L'Homme*, 156 : 187-206.
- FRIGERIO, Alejandro
1991^a «La umbanda no es una religion de ignorantes y mediocres». Estrategias ante la estigmatización de las religiones afrobrasileñas en Buenos Aires, *Revista de Antropología*, VI (10) : 22-33.
1991^b Nuevos Movimientos Religiosos y medios de comunicacion : la imagen de la umbanda en Argentina, *Sociedad y Religion*, 8 : 69-81.
1997 Estabelecendo pontes : articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no Cone-Sul, in A. P. Oro et C. A. Steil (éd.), *Globalização e religião* (Petrópolis, Vozes) : 153-177.
2002 La expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina : representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional, *Archives des sciences sociales des religions*, 117 (janv.-mars) : 127-150.
2004 Re-africanization in secondary religious diasporas : Constructing a world religion, *Civilisations*, LI (1-2) : 39-60.
- FROES, Vera
1986 *Santo Daime. Cultura amazônica. História do povo juramidam* (Manaus, SUFRAMA).
- GONÇALVES DA SILVA, Vagner
1995 *Os orixás da metrópole* (Petrópolis, Vozes).

- HALLOY, Arnaud
2001-2002 Un candomblé en Belgique. Traces ethnographiques d'une tentative d'installation et ses difficultés, *Psychopathologie africaine*, XXXI (1) : 93-126.
- HANNERZ, Ulf
1996 *Transnational connections* (London/New York, Routledge).
1997 Fluxos, fronteiras, híbridos : palavras-chave da antropologia transnacional, *Mana*, 3 (1) : 7-39.
- HEELAS, Paul
1993 The New Age in cultural context : the premodern, the modern and the postmodern, *Religion*, 23 (2) : 103-116.
- JUÁREZ HUET, Nahayelli B.
2004 La santería dans la ville de Mexico : ébauche ethnographique, *Civilisations*, LI (1-2) : 61-79.
- KEARNEY, Michael
1995 The local and the global : Anthropology of globalization and transnationalism, *Annual review of anthropology* : 547-565.
- ORO, Pedro Ari
1995 A desterritorialização das religiões afro-brasileiras, *Horizontes antropológicos*, 3 : 69-79.
1998 Transnacionalização religiosa afro-brasileira entre Porto Alegre e os Países da Prata, communication à *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, São Paulo.
- PI HUGARTE, Renzo
1995 Umbanda, quimbanda y batuque : cambios recientes en la cultura de Uruguay, *Horizontes antropológicos*, 3 : 84-98.
- PORDEUS, Ismael Jr.
2000 Uma casa luso-afro-brasileira com certeza (São Paulo, Terceira Margem).
- PRANDI, Reginaldo
1990 Linhagem e legitimidade no candomblé paulista, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 14 : 18-31.
1991 *Os candomblés de São Paulo : a velha magia na metrópole nova* (São Paulo, HUCITEC-EDUSP).
1994 As artes da adivinhação : candomblé tecendo tradições no jogo-de-búzios, in C. E. M. de Moura (éd.), *As senhoras do pássaro da noite : escritos sobre a religião dos orixás V*. (São Paulo, Editora da USP/Axis Mundi) : 123-165.
- VEER, Peter van der
2001 Transnational religion, communication à *Transnational Migration : Comparative Perspectives*, Princeton University, 30 juin-1 juillet 2001.