

Le spiritisme au Brésil

Roger Bastide

Citer ce document / Cite this document :

Bastide Roger. Le spiritisme au Brésil. In: Archives de sociologie des religions, n°24, 1967. pp. 3-16;

doi : 10.3406/assr.1967.2629

http://www.persee.fr/doc/assr_0003-9659_1967_num_24_1_2629

Document généré le 29/07/2017

LE SPIRITISME AU BRÉSIL

ON sait que le spiritisme date de 1848 et qu'il a son origine aux Etats-Unis. Il devait passer de là au Canada, au Mexique, en Europe. Et il arrive au Brésil en 1853, mais sous la forme des « tables parlantes », c'est-à-dire sous une forme en quelque sorte de « curiosité de salon » et non sous la forme religieuse qu'il revêt aujourd'hui. Il a fallu pour que cette conversion se produise que, en 1854, Allan Kardec réfléchisse sur cet étrange phénomène, pour en tirer une philosophie.

Cette philosophie kardéciste se répand à son tour au Brésil à partir de 1865, d'abord à Bahia, avec le « Groupe Familier du Spiritisme » et son journal *L'Echo d'Outre-Tombe*, qui disparaît pour donner naissance, en 1873, à « l'Association Spirite brésilienne » et en 1874 au « Groupe Sainte Thérèse de Jésus » ; puis à Rio, en 1873, avec le « groupe Confucius », qui prend de suite un caractère médical (le spiritisme, fondé sur la charité, a pour mission la guérison des malades, à l'aide des « passes ») et avec la *Revue Spirite* ; puis en 1876 la société « Dieu, Christ et Charité ». A partir de là, nous voyons apparaître toute une multitude de petits groupes, qui finirent par se rassembler et donnèrent ainsi naissance à la Fédération Spirite Brésilienne, en 1884, avec sa revue *Le Réformateur*. De la capitale, le mouvement devait irradier sur tout le Brésil, à São Paulo, à partir de 1883 ; à Porto Alegre, à partir de 1887 ; à Alagoas, à partir de 1890...

Notre projet n'est pas de reconstituer l'histoire du spiritisme au Brésil, avec ses luttes intestines, ses efforts de regroupements. Ce qui est important, c'est de noter la croissance vertigineuse du mouvement, car c'est cette croissance qui va nous poser des problèmes sociologiques. En 1940, sur 41.236.605 habitants, il y a 436.400 spirites ; en 1950, sur 51.944.397 habitants, il y a 824.553 spirites, soit une augmentation de 78 % en 10 ans (alors que les catholiques n'augmentent durant cette période que de 24 % et les protestants de 62 %).

Mais ces chiffres ne signifient pas grand-chose, car ils laissent de côté tous ceux qui ont une « double religion » et se considèrent bons catholiques, quoique pratiquant le spiritisme. Ainsi, si nous prenons l'année 1959 (la dernière sur laquelle j'ai des renseignements), nous voyons que

les « adeptes » s'élèvent à 673.318 personnes, mais que les « assistants » ou « assistés » s'élèvent à 1.677.571 personnes. Nous nous trouvons donc en présence d'un mouvement extrêmement important et qui mérite de retenir notre attention.

Mais ce mouvement — au contraire de l'évangélisation protestante — reste essentiellement un mouvement urbain. C'est pourquoi il est plus important dans le sud (plus de 4 % de la population urbaine en 1950) avec ses grandes métropoles que dans le Nord, avec ses cités encore en partie rurales et traditionnelles. Si nous prenons les plus grandes capitales, nous aurons les pourcentages suivants :

Bahia :	environ 1 %
Recife :	environ 2 %
São Paulo :	environ 3 %
Rio de Janeiro :	environ 5 %
Porto Alegre :	environ 6 %

Et ces chiffres, déjà éloquentes en eux-mêmes, le seraient encore davantage si nous nous rappelions : 1) que les chiffres du recensement ne tiennent pas compte, encore une fois, des doubles appartenances religieuses, surtout sensibles pour une forme de spiritisme que nous étudierons après, l'Umbanda. Il faudrait donc ajouter à nos chiffres, qui ne représentent que des Kardécistes, le chiffre inconnu des Umbandistes ; 2) que le catholicisme des gens recensés comme catholiques est plus un catholicisme nominal que pratiquant, alors que les adeptes du spiritisme sont tous des pratiquants.

La sociologie du spiritisme est donc essentiellement un chapitre de sociologie urbaine.

* * *

Or ce qui définit sociologiquement la ville par opposition à la campagne au Brésil, c'est que la campagne a conservé (sauf de rares exceptions, comme les zones pionnières du sud) une structure dualiste : classe haute-classe basse, alors que la ville a une structure tripartiste : classe haute, classe moyenne, classe basse. La première question que nous devons nous poser sera donc la suivante : est-ce que chaque classe a ou non son type particulier de spiritisme ?

1. Et d'abord la *classe haute*. C'est celle qui, semble-t-il, s'est intéressée la première au spiritisme, mais sous sa forme primitive des « tables tournantes » ou « parlantes », où le jeu se mêle à une curiosité trouble, et en accord avec la mentalité de cette classe dominante, toujours ouverte aux nouveautés venues de l'autre côté de l'Océan, pour bien marquer sa « distinction », son « progressisme » (être à la dernière mode) et tracer des barrières entre elle et les autres classes sociales. En 1853 déjà le chroniqueur du *Dario del Comercio* de Rio affirme qu'il n'y a pas de salon, de bureau, voire même de couloir, où on ne voit d'expérimentateurs faisant la chaîne autour d'un chapeau ou d'une table... Mais au fur et à mesure

que, pour employer l'expression de Goblot, la barrière devient niveau, c'est-à-dire que la mode se transmet de l'aristocratie au petit peuple, la classe haute abandonne les tables. Il faut donc chercher le spiritisme de cette classe haute en dehors des groupes des *fazendeiros* ou des gros bourgeois, industriels, commerçants ; dans le groupe des intellectuels, professeurs, avocats, surtout médecins. Mais on parle moins alors de spiritisme que de « métapsychie » ; c'est-à-dire que le spiritisme n'est accepté que dans la mesure où il se transforme en science. Cependant le succès de certains médiums, comme Mirabelli, fondateur à Santos d'une Académie des Études psychiques Cesar Lombroso, montre que l'on ne fait pas trop de distinction alors entre charlatanisme et expériences contrôlées — et, derrière la « métapsychie », on sent percer un certain goût du miracle, un miracle expérimental. Quoiqu'il en soit, l'enquête menée par les docteurs Leonidio Riberio et Murillo de Campos auprès de leurs collègues de Rio et de Santos, prouve qu'un certain nombre de médecins croient en l'existence de phénomènes de métapsychie, révélés par les médiums : sur 11 réponses, 5 sont affirmatives et 6 négatives (1).

En résumé, la grande bourgeoisie reste catholique. Elle considère même, faussement, que le spiritisme est une religion d'analphabètes. Elle s'en écarte avec mépris. Seuls les intellectuels de cette classe s'y intéressent parfois (nous avons connu un Recteur spirite), mais ils ne l'acceptent qu'en *l'élevant* en quelque sorte d'un niveau, pour qu'il s'adapte à la mentalité de leur classe, en le transformant en métapsychie. Il faut ajouter qu'avec le développement de la démocratie et par conséquent l'intégration des spirites dans la masse électorale, le spiritisme peut bénéficier d'une certaine acceptation auprès de ceux qui peuvent en tirer un bénéfice : députés, surtout des États, conseillers municipaux, directeurs de radios ou de télévision, et par contrecoup, gros industriels ou commerçants qui lancent leurs annonces publicitaires à travers ces postes de radio ou de télévision. Le spiritisme, en grandissant, devient un « groupe de pression » qui n'est pas négligeable et entraîne une partie de l'élite politique, ou autre, sinon à devenir des membres participants du spiritisme, du moins ses protecteurs officiels. Il y a là un aspect nouveau du spiritisme qui n'a pas encore été étudié, mais qui mériterait de l'être, à travers les subventions versées, directement ou indirectement, par les agences gouvernementales, ou à travers les facilités accordées par les Compagnies radio-phoniques.

2. Le spiritisme de la *classe moyenne* est un spiritisme religieux, organisé en églises, et reposant sur la dogmatique kardéciste. Au début de 1960, d'après l'*Annuaire Statistique du Brésil*, cette religion comptait :

— 3.118 lieux de culte, dont 1.286 en édifices propres, avec 376.534 sessions spirites réalisées chaque année, sans compter les conférences et les fêtes ou réunions sociales des membres.

(1) *O Espiritismo no Brasil*, S. Paulo, 1931, p. 153-178.

— 1.624 établissements annexes aux lieux de culte, à savoir 299 hôpitaux, 64 asiles, 116 abris, 398 écoles et autres établissements non discriminés (en général des bibliothèques), avec 8.940 hospitalisations, 337.567 consultations médicales et 29.931 écoliers inscrits.

Le spiritisme est donc d'abord une *Eglise*. Il suffit de fréquenter ses sessions pour s'en rendre compte. La séparation du chœur et de la nef, qui caractérise l'église catholique, est remplacée ici par la séparation de la Table, où se trouvent le directeur du Centre et ses médiums, du reste de la salle, où sont assis sur des bancs les fidèles. Le culte comprend deux parties : dans la première, après un disque de musique religieuse, le Président lit un passage de l'Evangile, puis fait un discours, généralement sur un sujet de morale, et récite le Notre Père ; dans la deuxième partie, la salle est jetée dans la pénombre, la foule se recueille, un lourd silence enveloppe l'assemblée, d'où s'échappent parfois des halètements, des gémissements, et les médiums entrent alors en demi-transe, reçoivent les Esprits, qui les uns après les autres, avec beaucoup de discipline, parlent à travers leurs médiums pour donner des Messages de l'Au-delà. Le directeur intervient parfois, soit pour expulser un mauvais Esprit, soit pour donner des leçons de sagesse, de patience, à un Esprit souffrant. Nous reviendrons sur cette partie du culte plus tard. Enfin la séance s'achève par une prière et par la distribution « d'eau fluidique », c'est-à-dire de l'eau sur laquelle les médiums en transe ont fait des « passes », aux fidèles qui en ont besoin.

Mais à côté de ce culte public, il y a tout un ensemble d'autres réunions, pour former les médiums, pour apprendre ce que l'on pourrait appeler le « catéchisme » de Kardec, ou pour faire des « passes » à des personnes malades ou malheureuses.

C'est une *Eglise organisée*. Tous les Centres sont groupés en une Fédération, qui a son Comité de direction. Mais cette direction n'a d'autre but que d'empêcher la naissance d'hérésies, de maintenir l'unité dogmatique de l'Eglise, et de développer l'enseignement d'Allan Kardec. En fait, chaque Centre a une grande autonomie. La religion est démocratique et non autocratique : pas de pape, pas d'autorité suprême, pas non plus de hiérarchie ecclésiastique. Ce qui permet à chaque groupe de constituer une petite communauté de fidèles. Mais, comme les statistiques nous l'ont montré, cette Eglise a des écoles ; et même les centres qui n'ont pas d'école organisent des séances d'enseignement médiumnique avec, selon les âges, un enseignement primaire, un enseignement secondaire, un enseignement supérieur. Les livres et les revues sont très répandus : *l'Evangile selon le spiritisme d'Allan Kardec* avait tiré en 1958 à 555.000 exemplaires, les livres de Chico Xavier, en 1959, à 101.623 exemplaires, *l'Almanaque del Pensamento* tire à 450.000 exemplaires par an. C'est-à-dire que le contrôle ne se fait pas du dehors à travers une organisation hiérarchique, mais par le dedans, à travers l'enseignement et la lecture.

C'est une *Eglise pragmatiste*. C'est-à-dire que le spiritisme joue au Brésil un rôle à peu près analogue à celui que jouent — d'après les socio-

logues américains — les Eglises des Noirs aux Etats-Unis. Les statistiques que nous avons données montrent qu'autour des Centres tout un réseau d'institutions fonctionne, pour les masses déshéritées. Ce n'est pas impunément que « la charité » est au centre de la morale spirite ; cette charité prend forme dans des hôpitaux, des cliniques dentaires, des asiles pour vieillards, des abris pour vagabonds ou chômeurs, des écoles — non plus maintenant médiumniques, mais tout simplement d'alphabétisation. Les villes du Brésil croissent si rapidement et d'une façon si anarchique qu'elles manquent constamment de lits pour les malades, d'écoles pour les enfants, de maisons pour les migrants ruraux attirés par les hauts salaires de l'industrie. Ce spiritisme offre à cette masse de déshérités, dans la mesure où ses moyens financiers le lui permettent, les secours que les gouvernements locaux, submergés, ne peuvent assurer. Si nous ajoutons que ces institutions annexes sont gratuites, dans un pays où la médecine est chère et où la grosse majorité des écoles sont payantes, nous comprendrons encore mieux le caractère résolument pragmatiste de l'Eglise. Certes ces institutions sont des moyens de propagande religieuse ; mais on aurait tort de les considérer uniquement, et même principalement, sous cet aspect. Elles sont la preuve que le spiritisme est un foi vivante, tournée vers l'amour du prochain.

Nous ne pouvons donc accepter les attaques lancées contre le spiritisme avant la seconde guerre mondiale, qui dénonçaient dans cette religion l'œuvre malsaine de quelques « exploiters » de la superstition populaire, ou un assemblage hétéroclite de malades mentaux (2). Il se peut que cette image « pathologique » ait eu un moment sa part de vérité. Le spiritisme a donné lieu à des cérémonies étranges, à des délires de folie collective, comme à Taubaté, en 1855, la cérémonie de « la construction de l'arche de Noé », qui devait s'achever par le sacrifice communiel d'un enfant, mais il suffit de lire la description qu'en a donnée Nina Rodrigues pour voir que le spiritisme n'a été ici que le point de départ pour l'éveil d'archétypes, profondément ancrés dans l'inconscient collectif (3). A côté de ces cas, le catholicisme brésilien a les siens, et le protestantisme lui-même aussi, encore plus nombreux. Les médecins ont noté l'abondance des délires de type spirite dans les asiles psychiatriques, et considèrent le spiritisme comme un des trois grands facteurs, à côté de l'alcoolisme et de la syphilis, de l'internement des fous ; mais il suffit de lire les dossiers qui ont été publiés, pour s'apercevoir que le spiritisme ne fait que colorer le délire, et que le nombre de délires religieux à caractère catholique est probablement aussi important ; de plus les maladies mentales dénoncées sont celles de personnes déjà atteintes, avant leur rencontre avec le spiritisme, et qui ne sont allées au spiritisme que dans l'espoir d'une guérison. Nous ne pouvons considérer le million ou plus de kardécistes brésiliens

(2) Outre l'ouvrage de L. RIBEIRO et M. DE CAMPOS, déjà cité, voir Xavier DE OLIVEIRA, *Espiritismo e Loucura*, Rio, 1931.

(3) Nina RODRIGUES, « La folie des foules », *Annales médico-psychologiques*, Lyon, janvier-août 1901.

comme des malades mentaux ; nous en connaissons suffisamment pour affirmer la *normalité* de la très grosse majorité. Le spiritisme n'est pas une explosion de folie ; on ne comprendrait sans cela ni sa durée, ni son succès, ni ses progrès dans une classe de la population, plus que dans les autres, et justement la classe considérée souvent comme la plus « harmonieuse », la plus « puritaine », la classe moyenne. Nous ne disposons que d'une enquête, faite à São Paulo, par Candido Procopio de Camargo ; mais nous pouvons constater que 60 % des adhérents appartiennent à la petite classe moyenne en train de naître, contre 40 % de la classe basse (4).

Une autre théorie, plus réellement sociologique, explique le développement du spiritisme, par l'héritage africain et, plus proprement, bantou, Car les Yoruba ou les Fon ont conservé fidèlement leurs mythes et leurs rites traditionnels, *Candomblés* ou *Vaudous*. Les Bantous, du Congo, d'Angola, ont perdu au contraire leurs croyances, c'est-à-dire le culte des Ancêtres ; mais ils auraient trouvé dans le spiritisme le succédané de ce culte, d'où leur adhésion à la nouvelle foi, qui réinterprétait en termes blancs leurs anciennes croyances africaines. Ce point de vue peut s'appuyer sur des arguments valables : le succès du spiritisme de Cuba a été lié lui aussi, par Fernando Ortiz, à la persistance des représentations religieuses africaines (5) ; mais il ne nous paraît pas exact, du moins pour le Brésil (et même à Cuba, il semble, d'après la description de Ortiz, que les Noirs sont venus après coup dans un spiritisme blanc, déjà formé). Arthur Ramos, qui a défendu ce point de vue, note qu'il existe déjà en Afrique bantoue un culte spirite organisé (appelée *Orodère*), ce qui fait que la religion bantoue s'est fondue au Brésil avec le spiritisme apporté par les Blancs : « Le culte des morts et des ancêtres, des dieux lares, entités bienfaisantes et mal-faisantes, la croyance en la transmigration des âmes, le totémisme ont donné naissance à des pratiques fétichistes spéciales, très proches du spiritisme actuel, et comme telles, ont passé au Brésil » (6). Mais Ramos ne prouve l'existence de ce syncrétisme religion bantoue-spiritisme, que pour la *Macumba* de Rio, qui n'intéresse, comme nous le verrons, que la classe basse. Le Kardécisme est une religion de Blancs ; il suffit de fréquenter ses sessions pour voir que le pourcentage des gens de couleur ne dépasse jamais le pourcentage des Noirs ou mulâtres dans la population urbaine, qu'il y est même généralement très inférieur. C'est qu'en effet le Kardécisme évolue de plus en plus vers le moralisme, contre le ritualisme, vers l'intellectualisme, contre la religion affective, et par conséquent il ne peut conquérir les Noirs, plus soucieux du cérémonial que de la prédication éthique et de l'expression affective de leur foi que de son contenu dogmatique.

La sociologie du spiritisme doit donc se faire à partir d'une autre base. C'est ce qu'a tenté justement Procopio de Camargo, en appliquant au problème la méthode fonctionnaliste. Il ne néglige pas la fonction thé-

(4) *Aspectos sociológicos del espiritismo em São Paulo*, Fribourg, 1961, p. 111.

(5) F. ORTIZ, *La Africania de la musica folklorica de Cuba*, Habana, 1950, p. 450 sv.

(6) A. RAMOS, *O Negro Brasileiro*, S. Paulo, 2^e éd., 1940, p. 113.

rapeutique, la médecine officielle étant trop coûteuse pour une classe aux revenus insuffisants ; mais il insiste avec juste raison sur sa fonction intégrative à la société urbaine. Cette intégration se fait à trois niveaux chronologiques superposés : *a*) à l'étage du passage de l'exode rural à la première intégration. « Il semble qu'il y ait d'étroites corrélations entre les besoins psychiques des individus qui ont perdu les formes de sécurité et stabilité procurées par le monde rural — et qui sont brusquement lancés dans le système urbain de relations secondaires et abstraites —, et certains éléments de l'expérience médiumnique » ; néanmoins ce n'est pas à ce niveau que le Kardécisme agit le plus, puisque cet exode rural est à l'origine du prolétariat et non de la classe moyenne ; la plupart des adeptes du Kardécisme se recrutent dans la population urbaine native depuis une ou deux générations ; *b*) à l'étage de la formation de la petite classe moyenne. De ses origines, cette classe garde le sens du sacré ; mais elle a fréquenté l'école, elle a subi l'influence « sécularisante » de la grande ville ; or le spiritisme propose une religion qui se veut scientifique, où le sacré est objet d'expérience, qui utilise des termes tels que « ondes », « électron », « magnétisme », etc. Par conséquent, il concilie les deux tendances opposées, la religiosité brésilienne et le scientisme appris à l'école. Nous voyons ainsi combien nous sommes loin de la première théorie qui fondait le succès du spiritisme sur l'ignorance et l'analphabétisation ; ce succès est dû au contraire au caractère rationnel de la nouvelle foi et par conséquent en accord avec l'enseignement scolaire.

c) Enfin, dans les petites villes, au niveau du passage de la basse classe moyenne à la classe moyenne supérieure : « la doctrine kardéciste exerce une grande influence sur les intellectuels des petites cités : pharmaciens, notaires, professeurs, etc... Elle est utilisée contre la doctrine catholique et offre une pensée cohérente, libre, contre ce qui paraît être de l'obscurantisme ». C'est un degré de plus dans la sécularisation, puisque tournée maintenant contre le catholicisme, alors que dans la petite classe moyenne, le spiritisme n'a pas encore pris cet aspect symbolique (7).

3. *La classe basse*. Ce qui la définit, c'est un autre type de spiritisme : le spiritisme de Umbanda. J'ai montré ailleurs (8) comment cette religion était née à partir des religions africaines, en liaison étroite avec la formation du prolétariat ; je n'y reviendrai donc pas. Mais essayons de définir cette religion :

C'est une religion qui donne une grande place aux éléments rituels, comme l'initiation, les sacrifices (non-sanglants), les processions, le chant et la danse, ce qui fait que la possession extatique n'est plus comme dans le Kardécisme la possession assise et calme, mais la possession dansée ou motrice ; à côté de la table, ou le plus souvent, la remplaçant, il y a l'autel

(7) PROCOPIO DE CAMARGO, *op. cit.*

(8) R. BASTIDE, *Les religions africaines au Brésil*, P.U.F., 1960.

de type catholique, avec ses statuts de saints, ses vases de fleurs artificielles, ses images de *Caboclos* ou de *Vieux Nègres*.

C'est une religion *non-organisée*, malgré les efforts faits, sur le modèle kardéciste, pour créer une Fédération des Tentes umbandistes ; à chaque Fédération qui naît s'en oppose vite une nouvelle ; chaque Tente tient à sa liberté, de croyances et de rites. Pas de dogmatique rigide, puisque les « dogmes » sont dictés ici par les Esprits d'Africains, d'Indiens, ou de Blancs — et non imposés du dehors, par les livres. Pas de ritualisme cristallisé : si les gestes, en gros, se font à l'intérieur d'un schéma très simple (prière, prédication, chants et danses, puis consultation des Esprits par les malades qui viennent auprès des médiums en transe, en suivant un numéro d'ordre), chaque *Babalaô* (ou directeur de Tente) peut enrichir ce schéma de façon à attirer une plus nombreuse clientèle, avide de surprises, ou l'appauvrir, à sa convenance (s'il veut pas exemple singer le Kardécisme).

C'est une religion *pragmatiste*, encore plus que le Kardécisme peut-être, mais d'une autre façon. Car étant une religion populaire, Umbanda ne dispose pas de fonds pour créer des institutions d'assistance. C'est à l'intérieur de la tente ou du *terreiro* que la religion répond aux besoins des masses exploitées ; les Esprits des Vieux Nègres ou des Cabocles répondent, en fin de session, aux demandes qui leur sont faites : guérir un malade, raccomoder un mariage malheureux, faire revenir un mari volage, trouver un appartement... Ce caractère pragmatiste se manifeste aussi par l'affirmation de ses théoriciens que Umbanda tient *miranga* (un terme bantou qui signifie secret, miracle), c'est-à-dire que le spiritisme débouche ici sur la magie. Une magie blanche bien entendu (la magie noire étant réservée aux anciennes sectes africaines : *Quimbanda*). Mais en fait, les frontières restent plus théoriques qu'effectives. Et les Umbandistes ne se privent pas (soit disant contre les sorciers) de faire appel aux puissances démoniaques, les cadavres du cimetière ou les *Eshou* africains...

Il est très difficile de faire un recensement exact des Umbandistes. Leurs chefs affirment qu'ils sont deux ou trois millions. Chiffres fort exagérés certainement. Mais les enquêtes plus positives témoignent de la force aussi de Umbanda. Une enquête dans les milieux prolétariens de Rio faite en 1958 constate que 67,7 % de cette population, tout en s'affirmant catholique, fréquente au moins de temps en temps les sessions spirites d'Umbanda ; le recensement des personnes juridiques de Belo Horizonte dénombre 700 tentes (ce qui doit nous donner de 50 à 70.000 Umbandistes pour la capitale de Minas Gerâes), pourtant une des plus catholiques de tout le Brésil. Camargo a dénombré 397 *terreiros* à S. Paulo (qui a pourtant résisté longtemps au mouvement ; en 1950 il n'existait que deux ou trois *terreiros* intégrés) ; mais c'est avant tout à Rio de Janeiro et dans les faubourgs ouvriers de l'Etat de Guanabara que Umbanda triomphe sans contestation. A chaque nouveau voyage au Brésil, je ne puis que constater le progrès de cette secte, par rapport même au Kardécisme.

Ainsi, à la stratification sociale du Brésil en trois classes, correspondent trois types très particuliers de spiritisme, dont chacun exprime les besoins ou les aspirations d'un secteur déterminé de la population.

* * *

Mais une image statique du spiritisme ne peut nous satisfaire. Il faut pour le comprendre le replacer dans la lutte des classes. Camargo a bien vu l'opposition de Umbanda et du Kardécisme ; il en a fait les deux pôles d'un *continuum*. Dans une certaine mesure, l'idée d'un continuum peut paraître exacte, car on trouve entre le Kardécisme et Umbanda toute une série de transitions. Et cependant, à notre avis, l'image est fautive. Car dans ce prétendu continuum, il y a d'une part un pôle véritable, le Kardécisme, et de l'autre les innombrables tentes umbandistes qui ne peuvent être liées à un pôle opposé. Sans doute, Camargo pose un second pôle : celui de la religion africaine pure, telle qu'elle existe par exemple à Bahia. Je ne puis accepter ce point de vue, car : 1) Umbanda n'a pu naître de la religion africaine qu'en la trahissant et c'est à Bahia justement que Umbanda a le plus de mal à mordre ; les prêtres africains sont très durs pour le spiritisme, plus durs que pour le catholicisme, avec lequel un syncrétisme harmonieux est au contraire possible. 2) Umbanda apparaît lié autant à la religion indienne qu'à la religion africaine ; elle se rapproche plus du *Catimbó* que du *Candomblé*.

Nous avons donc moins un continuum que deux groupes concurrents, l'un bien organisé, l'autre en poussière de sectes. Et cette concurrence (comme aussi la séduction kardéciste, qui joue sur certaines sectes umbandistes et peut ainsi donner à Camargo l'illusion d'un continuum) s'explique en définitive par la lutte des deux classes, moyenne et prolétarienne, qui se cache au Brésil sous le voile des conflits d'idéologies religieuses.

1. La classe moyenne, qui a tant lutté pour s'affirmer, ne peut accepter d'être confondue avec la nouvelle classe montante, prolétarienne, d'autant plus que cette classe montante contient un plus grand nombre de gens de couleur, et que le préjugé de couleur vient ici se mêler au préjugé de classe. Elle va donc s'opposer à Umbanda, le ridiculiser, le poursuivre de ces critiques ; elle s'efforcera de bien marquer les barrières, en insistant sur les aspects puritains, de sobriété, de raffinement moral, du Kardécisme ; elle insistera sur le côté africain et magique de Umbanda, pour le reléguer dans le magasin interdit des superstitions populaires.

2. La classe prolétaire, qui prend enfin conscience d'elle-même, riposte en dénonçant le caractère raciste du Kardécisme (on ne reçoit que des Esprits de Blancs ; si un Noir désincarné apparaît par hasard, il est immédiatement chassé par le directeur du Centre, comme un Esprit malicieux, ami des obscénités, sans volonté d'aider l'humanité dans sa marche vers le bien), en soulignant au contraire le caractère démocratique de Umbanda (on y reçoit des Esprits de Nègres, d'Indiens et de Blancs),

comme son caractère nationaliste (Umbanda est la seule religion qui exprime le Brésil, creuset des trois races qui s'y sont amalgamées, et qui est née au Brésil, alors que le catholicisme, le protestantisme et le Kardécisme sont des religions d'importation).

3. Mais au fur et à mesure que le prolétariat s'instruit et s'organise, il sent malgré tout l'appel du Kardécisme, comme un appel à une élévation de statut social, comme une montée dans l'échelle sociale, et pour les gens de couleur, comme un blanchissement de leurs lointaines origines africaines. Et c'est pourquoi, justement, à la rigidité d'une classe moyenne qui ne veut pas descendre, qui s'enferme dans le Kardécisme comme dans une forteresse, symbolique de son intégration réussie à la société urbaine, s'oppose la fluidité de l'Umbanda, pris entre deux tendances contradictoires : le ressentiment prolétarien et l'aspiration à sortir de sa classe. La confusion des sectes, l'anarchie des croyances, la variété des rites expriment cette ambiguïté de la classe ouvrière, beaucoup plus que le charisme des leaders. Umbanda est sans cesse à revoir, parce que le prolétariat n'a pas encore débouché dans un groupe rigide, et qu'il est en perpétuel devenir.

La mobilité verticale s'exprime d'abord par le rejet progressif de tout ce qu'il y a de trop africain, de trop « barbare » ou « sauvage » — pour employer les expressions umbandistes — dans la religion africaine, et en particulier les sacrifices d'animaux ; en second lieu par la valorisation des Esprits indiens par rapport aux Esprits africains, car l'Indien a été libre, alors que l'Africain était esclave, et c'est, après le rejet de l'Afrique barbare, le rejet de la forme coloniale du prolétariat (statut de servitude) ; en troisième lieu, par une dogmatique évolutionniste, qui considère Umbanda comme un moment obligatoire de l'évolution de l'humanité, mais un moment provisoire — un jour viendra où il n'y aura plus que le Kardécisme ; et c'est le rejet de la société multiraciale de classes stratifiées, le rêve messianique d'une société unifiée, biologiquement comme sociologiquement (9). Mais ce rêve d'ascension se heurte aux préjugés de couleur, aux rejets de la classe moyenne, et aux barrières rencontrées, qui entraînent une seconde tendance, opposée à la première, de récupération de biens propres à la classe basse. Contre le spiritisme centré sur la descente des Ames des Morts, Umbanda maintient, en en faisant les généraux commandant l'Armée des Morts, le culte des *Orisha*, c'est-à-dire des Dieux de la Nature ; la tendance actuelle vers la magie, vers l'occultisme, vers l'acquisition de pouvoirs thaumaturgiques aboutit à séparer Umbanda du Kardécisme, à réduire la part du véritable spiritisme, à revaloriser, par ressentiment contre l'orgueil de la classe moyenne, l'héritage nègre de la classe basse. Mais, entre les mains des mulâtres plus instruits ou des Blancs, cette revalorisation du passé nègre est réinterprétée en termes d'occultisme européen, d'astrologie ou d'alchimie, de théosophie hindoue, c'est-à-dire

(9) Par exemple Hilda Roxo, *Misionarios (Kardec e a Umbanda)*, Niteroi, s. d. Du même auteur : *O que se aprende em Estrela d'Alva*, Rio, 1947, p. 145.

que le passé nègre est brandi orgueilleusement comme un drapeau de guerre : le culte des *Orisha* est scientifiquement, philosophiquement, supérieur au vulgaire spiritisme d'Allan Kardec (10).

Une véritable sociologie du spiritisme brésilien doit donc tenir compte de la dynamique des classes sociales dans une société de formation de classes et d'intense mobilité, verticale comme horizontale.

*
* *

Il nous faut considérer maintenant un autre aspect du spiritisme : c'est qu'il est maintenant une religion « médiumnique », c'est-à-dire que même là où il existe une organisation bien établie, comme dans le Kardécisme, cette organisation est une organisation d'administration du culte, mais non de centralisation de l'autorité. L'autorité appartient aux Esprits. C'est ce qui distingue le spiritisme brésilien du spiritisme européen. Ce dernier est le plus souvent « familial », il exprime le désir des personnes qui ont perdu un être cher, de communiquer avec lui, de surmonter le défi de la mort. Le Brésilien ne cherche pas à renouer le dialogue avec les morts de sa famille, il dialogue avec les Esprits en général, comme le catholique s'adresse à des Saints, qui relèvent d'autres groupes humains que son groupe domestique. Et c'est pourquoi, comme nous venons de le montrer, ce spiritisme a pu prendre l'aspect d'une idéologie de classe, exprimant des aspirations collectives, plus qu'individuelles. Cependant, d'un autre côté — exactement comme dans toutes les religions charismatiques, par exemple dans les sectes fondées sur l'inspiration du Saint-Esprit, en opposition à celles qui partent du Livre — la multiplicité des Esprits traduit bien aussi la multiplicité des psychismes individuels. J'ai souligné ailleurs (11) la différence entre le spiritisme et le *Candomblé* africain. Le dernier fournit à la personnalité en transe des divinités stéréotypées, figées dans des mythes traditionnels, et la transe ne fait que répéter les gestes antiques des dieux. Lorsque le contrôle du mythe cesse, c'est-à-dire — si l'on me permet cette expression — que l'on abandonne le « Livre Oral », alors — et c'est le cas du spiritisme — l'objet de la transe (l'Esprit) et le sujet (le médium) ne font qu'un et c'est sa Libido individuelle qui passera, à travers les paroles du sujet. Dans le premier cas, on a un « vestiaire d'habits » tout faits, avec lesquels on s'habille ; dans l'autre, on se coud plus ou moins maladroitement un habit sur mesure. Nous nous trouvons donc en présence d'un autre problème, qui ressort du domaine des rapports entre la psychologie et la sociologie, celui de l'étude de la dogmatique spirite : dans quelle mesure ressort-elle du psychisme individuel ? dans quelle mesure consiste-t-elle en un ensemble de représentations collectives cohérentes ?

La méthode à utiliser pour aborder le problème est bien différente

(10) C'est le correspondant brésilien de la « négritude » africaine ou antillaise.

(11) R. BASTIDE, *op. cit.*, Conclusions (Sociologie du mysticisme).

de celle que nous avons utilisée jusqu'à présent. Elle va consister non à se placer en dehors du spiritisme (la stratification des classes et la mobilité de la société globale) pour comprendre le phénomène, mais à se placer maintenant à l'intérieur de la crise médiumnique, à accumuler les messages donnés par les Esprits, à les comparer entre eux et à essayer d'en dégager des lois générales. Nous disposons heureusement d'un certain nombre de livres qui nous permettent de tenter ce travail : d'abord des publications spirites extrêmement nombreuses, et qui sont données comme des « dictées » des Esprits ; en second lieu d'un certain nombre de reportages journalistiques, comme *O Mundo dos Espiritos* de Leal de Souza et *Umbanda* de João de Freitas, enfin de quelques histoires de vie de médiums recueillies par mes étudiants de São Paulo. Nous aborderons successivement les messages kardécistes et les messages umbandistes, car nous ne pouvons préjuger à l'avance que nous trouverons des phénomènes analogues dans ces deux types bien distincts de spiritisme.

Le Kardécisme est caractérisé par la demi-transe, c'est-à-dire que le médium contrôle les paroles des Esprits. Ces Esprits peuvent être des Esprits de lumière, qui viennent de l'Astral pour guider les hommes sur la terre, les perfectionner, étant donné que selon la théorie de Allan Kardec les âmes se réincarnent, selon les actions qu'elles ont commises dans une vie antérieure (théorie du Karma), dans des êtres supérieurs ou inférieurs. Ou des Esprits souffrants, qui restent encore pris à la matière, qui ne peuvent s'en détacher et qui donnent des maladies, en se cramponnant ainsi à des corps de vivants : c'est alors le directeur qui les réprimande, qui leur explique la loi du Karma, et qui tente de les faire progresser vers le bien. Dans les deux cas, c'est donc la morale qui triomphe. Cependant, en termes freudiens, nous pourrions dire que les Esprits de Lumière correspondent à l'Idéal du Moi, tandis que les Esprits souffrants ou perturbateurs expriment les pulsions du Soi. Certes l'idéal du moi qui revient, comme un *leitmotiv*, est le fruit d'une éducation spirite, des lectures, des sermons ; mais il apparaît aussi nettement qu'il correspond à la mentalité traditionnelle brésilienne, de type fraternel, et qui met au premier rang les vertus de charité, et non la justice. Le spiritisme ne rompt pas avec la morale catholique, il la continue, mais en la pulvérisant en série de conseils pratiques : ne mange pas plus qu'il ne faut, distribue le reste de tes aliments, humilie-toi, réponds par l'amour aux offenses, délivre-toi de la colère ou de l'orgueil, etc. Ce qui fait que les Brésiliens spirites, en se convertissant, n'ont pas l'impression d'abandonner l'enseignement qu'ils ont reçu, enfants, mais de « pratiquer » ce que les catholiques prêchent sans le traduire le plus souvent en actes.

Les pulsions du Soi sont, évidemment, plus intéressantes. Car le message de l'Esprit ne fait qu'exprimer, sous un déguisement facile à percer, les conflits intérieurs de la psyché. De ce point de vue, les messages spirites constituent l'équivalent, pour une psychanalyse collective, de ce qu'est « l'observation de masse » dans la technique sociologique : ils nous révèlent un certain nombre de « constances ». Ces constances prennent la forme obsessionnelle ; et l'obsession s'incarne en un Esprit. Nombre de

maladies par exemple s'expliquent par le refus des Morts de quitter un mari, une épouse, un père, ou une mère, la volonté de rester dans leurs corps, comme un kyste pesant, que le directeur du Centre devra extirper. Ainsi le complexe d'Œdipe, où tous les conflits domestiques se manifestent, avec une grande monotonie, d'une session à une autre, sous cette forme d'Esprits obsédants. La mort d'un être cher apparaît comme la conséquence d'un crime, involontaire à première vue, en réalité voulue par l'inconscient. Tous ces drames intérieurs prouvent que le puritanisme de la petite classe moyenne n'est qu'un vernis superficiel, une expression symbolique d'un certain « statut social », la manifestation extérieure d'un « comportement de classe », mais qui n'a pas détruit les tendances polygamiques du mâle, les tendances castratrices de la mère, les rêveries incestueuses de la prime enfance. Ce complexe de culpabilité est à la base de tous ces messages ; il arrive même (exactement comme le soulignait Freud, qui faisait naître la névrose d'un double traumatisme) que la culpabilité archaïque se réveille à propos d'une culpabilité plus récente : personne écrasée conduisant son auto, hantise des voix des personnes accidentées en chemin de fer, chez un mécanicien... Nous retrouvons ainsi la mentalité de la petite classe moyenne brésilienne, accrochée à son puritanisme comme à une défense, et d'autant plus rigide qu'il est plus menacé par le climat sensuel de la grande ville tropicale ou par la liberté sexuelle de la basse classe, dont cette petite classe moyenne s'est difficilement dégagée.

Le spiritisme de Umbanda, dans la mesure où il tient encore à l'Afrique, est plus une série de masques offerts par la collectivité qu'une expression de la Libido. Chose curieuse ! c'est le spiritisme le moins organisé sur le plan ecclésiastique, le plus anarchique dans ses dogmes et son rituel, qui est le plus conventionnel dans ses manifestations médiumniques. C'est que ces manifestations sont plus « motrices » encore que « verbales », plus proches donc du théâtre que de la cure analytique, et que les personnages appelés appartiennent à une espèce de mythologie populaire, où chaque « guide » a son caractère ; le Vieux Nègre (Père Jean, Père Joaquim), la patience et l'humour ; la vieille négresse (Tia Maria), la résignation et la bonté ; les Cabocles (Pierre Noire, Plumes rouges, Cabocles des eaux, des forêts ou des montagnes), la vaillance, l'ardeur guerrière, la fierté sauvage ; les Eshú enfin, la méchanceté, la médisance, ou l'espièglerie... Le discours est remplacé par le chant, mixte de mots portugais et africains sans grande signification, comme :

Bacudendé
 Bacunde-Oura
 Regarde la rose
 Bacudendé
 Bacudendé
 Bacunde-Oura
 Oré
 La rose angonné (12).

(12) Point chanté de Iansan, Déesse de l'orage (B. TORRES DE FREITAS et T. DA SILVA PINTO, *Camba de Umbanda*, Rio, s.d., p. 142).

Et quand la parole intervient, à la fin de la session, au moment des consultations, chaque Esprit ne fait que son auto-louange, décrit son caractère, vante sa puissance, et achève par un conseil ou un remède. C'est que l'expression linguistique demande un minimum de culture que n'a pas cette classe basse ; il n'est pas facile de se traduire par des mots, quand on n'a pas eu une instruction préalable pour vous fournir un vocabulaire et une syntaxe. Le problème qui se pose ici se pose donc en termes différents que dans le Kardécisme : il s'inscrit dans la liaison entre une personnalité (celle du médium) et son « guide ». Le guide exprime-t-il sa personnalité véritable, son destin ? ou n'est-il au contraire qu'un phénomène de compensation, le rêve d'une personnalité différente ? Les quelques histoires de vie que nous avons recueillies nous prouvent que les deux faits coexistent. Nous ne donnerons comme exemple du premier cas que celui d'une femme qui recevait un Esprit de Femme virile, détestant les hommes, fière de son sexe... le médium se révéla vite comme une homosexuelle, à la recherche d'amours lesbiennes. Et nous donnerons comme exemple du second fait la transformation de personnalités avachies par un travail non-qualifié, en marge du sous-prolétariat, en cabocles arrogants, dominateurs, rois des terres mystérieuses d'Umbanda. Sans doute, le Kardécisme n'ignore pas non plus ces phénomènes de compensation : des médiums reçoivent les Esprits de Pedro II, Empereur du Brésil, de Humberto dos Campos, un grand écrivain populaire, ou d'un archevêque particulièrement aimé... Mais ces cas sont relativement rares ; les Esprits sont le plus souvent des Esprits de personnes inconnues, dans une phase de leur évolution *post mortem*. La classe moyenne semble préférer aux grands hommes la masse anonyme des morts, comme si elle craignait de perdre, dans une ambition trop vite révélée, les gains déjà acquis lentement, mais sûrement ; trop de précipitation risquerait de les perdre. Le ressentiment est au contraire l'expression première de la classe prolétarienne, tant qu'elle n'a pas encore pris conscience de sa force dans le syndicalisme organisé et militant, et qu'elle se forge confusément son idéologie à travers les voiles d'une religion. Mais ce ressentiment est un ressentiment collectif, non la somme de mille ressentiments individuels ; je veux dire par là que ce qui caractérise les fidèles de Umbanda (je ne dis pas : ses chefs, car c'est une autre question) c'est que le Moi n'est pas encore structuré ; or l'Idéal du Moi d'un côté, le Soi de l'autre, qui se révélaient unis dans le Kardécisme, ne peuvent exister que lorsque d'un côté le Moi fournit une base d'élan à cet Idéal, et que ce Moi fournit des censures organisées et refoulantes des pulsions, entraînant une structuration parallèle du Soi.

L'étude des représentations collectives fournit donc au sociologue une nouvelle approche du spiritisme, plus profonde que les deux premières envisagées. Dans la mesure où elles sont, en effet, collectives et révèlent des constances, elles nous permettent de passer des institutions religieuses aux mentalités qui les sous-tendent et de décrire, par le dedans, la psychologie des classes sociales, à un moment historique de leur formation dans la société urbaine du Brésil.

Roger BASTIDE.