



HAL
open science

Gisèle Omindarewa Cossard et Pierre Fatumbi Verger : le choix d'une nouvelle identité

Sophie Portais Giusti

► **To cite this version:**

Sophie Portais Giusti. Gisèle Omindarewa Cossard et Pierre Fatumbi Verger : le choix d'une nouvelle identité. Littératures. 2017. dumas-01599369

HAL Id: dumas-01599369

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01599369>

Submitted on 2 Oct 2017

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

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



Université européenne de Bretagne

Université Rennes 2

Équipe de recherche ERIMIT/PRIPLAP

Master Langues, cultures étrangères et régionales

Les Amériques – Parcours LCA

Gisèle Omindarewa Cossard
et

Pierre Fatumbi Verger,

le choix d'une nouvelle identité

Sophie PORTAIS GIUSTI

Directeur de recherche : Mme Rita GODET

2017

Table des matières

Table des matières	2
Introduction	4
Biographies et parcours	6
1. Pierre Verger	6
a. Une enfance bourgeoise	6
b. Une adolescence rebelle	7
c. Le dandy et la bande à Prévert	8
d. Le photographe voyageur	9
e. Le Brésil	13
f. Bahia et le candomblé	13
g. Fatumbi	16
h. L'écrivain	17
i. L'ethnologue	17
2. Gisèle Cossard	21
a. Enfance et adolescence	21
b. La guerre	23
c. Le Mariage	23
d. L'Afrique	24
e. Le Brésil	26
f. Retour en France	30
g. Le Brésil et le candomblé	31
Contexte	34
1. La France pendant l'adolescence de Pierre Verger (1918 – 1932)	34
a. Contexte économique	34
b. Contexte politique	34
c. Contexte social	36

d. Les années folles	36
2. La France pendant l'adolescence de Gisèle Cossard (1939 – 1949).....	39
a. Contexte politique	39
b. Contexte économique.....	40
c. Contexte social et occupation.....	41
3. L'Afrique coloniale	42
4. Le Brésil des années 1940 à 1960	44
a. L'Estado Novo (1937 – 1945).....	44
b. Les années 1960	45
5. Salvador de Bahia.....	46
6. Le candomblé	48
a. Les origines	49
b. La religion	50
c. La situation actuelle du candomblé	53
Approche sociologique.....	55
1. L'identité	55
2. Stratégies identitaires	59
3. Identité culturelle.....	68
4. Parcours de vie et bifurcations	77
Conclusion.....	83
Bibliographie.....	86
a. Ouvrages et monographies	86
b. Articles en ligne	92
c. Vidéos en ligne.....	93
Résumé.....	95

Introduction

Je m'appelle Gisèle Cossard. Maintenant je suis Gisèle Omindarewá Cossard. Je suis française. Est-ce que je suis française ? Est-ce que je suis vraiment française ? Je ne sais plus. Je suis un peu française, un peu brésilienne, je suis un peu africaine. Au cœur de ces trois options, je me situe comme une sorte de mélange. Je ne sais plus ce que je suis¹.

Voici comment Gisèle Cossard, ou plutôt Gisèle Omindarewá Cossard qui est son nom d'initié du candomblé, se présente en s'exprimant à la fois en portugais et en français, dans un documentaire brésilien dont le sujet porte sur le rôle des femmes dans le candomblé.

Gisèle Cossard, tout comme Pierre Verger, un autre français établi au Brésil, rebaptisé Pierre Fatumbi Verger, ont décidé un jour de quitter leur vie bourgeoise en France pour adopter un mode de vie totalement différent, et se convertir au candomblé, cette religion d'origine africaine encore si présente au Brésil, en vivant au sein d'une communauté régie par des codes totalement contraires à ceux qu'ils connaissaient jusque-là. Pour Gisèle Cossard, c'est une vie de mère-de-saint dans la communauté qu'elle a fondée dans la ville de Santa Cruz da Serra, dans la banlieue de Rio de Janeiro, au Brésil. Pierre Verger quant à lui choisit de s'établir à Salvador de Bahia, dans un des quartiers le plus populaires de la ville, et est devenu un dignitaire d'un des *terreiros*² de candomblé les plus importants de la ville.

« Changer de vie », « Tourner la page » sont des sujets que les médias ont beaucoup évoqués dernièrement. On parle beaucoup à la télévision ou dans les magazines de ces personnes qui, insatisfaites par « leur vie d'avant », décident de « tout quitter » pour « repartir à zéro ». Pour certains, c'est un changement de profession, avec parfois un déménagement dans une région éloignée, quelquefois à l'étranger. Pour d'autres, c'est la conversion à une nouvelle religion, ce qui les oblige à se soumettre à de nouvelles règles, à de nouveaux rituels, de nouvelles croyances.

Mais peu sont ceux qui font le choix d'un changement aussi radical que celui de Gisèle Cossard et Pierre Verger.

Comment la sociologie appréhende-t-elle des transformations de vie aussi extrêmes ? Peut-on parler de changement d'identité ? D'acculturation ? D'assimilation ? C'est de ce point de vue que nous allons tenter de définir la conduite de ces deux personnalités si fortes et atypiques qui,

¹ FARIA, Lazaro. *Cidade das mulheres*. 2005. Comme la grande majorité des sources utilisées pour ce travail sont dites ou écrites en portugais, je les ai traduites librement, sauf lorsqu'il existait déjà une traduction officielle en français.

² Ensemble de terrains et de bâtiments formant un centre religieux afro-brésilien. (Dion, 1998, p. 140).

par leur démarche, ont fortement marqué ceux qui les ont accueillis les bras ouverts, à savoir les pratiquants du candomblé.

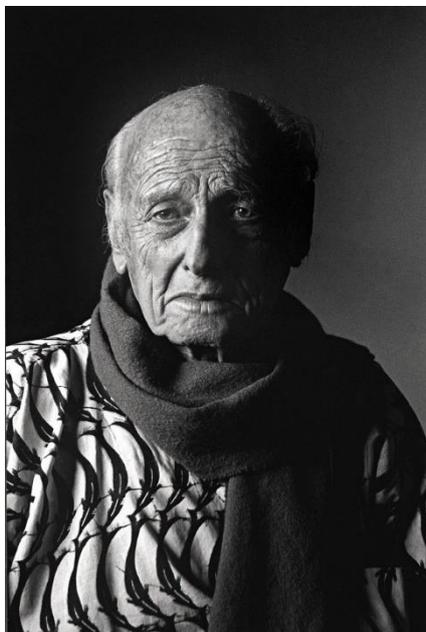
Pour ce faire, dans un premier temps, nous examinerons leurs biographies qui ont fait l'objet de nombreux reportages et biographies, particulièrement au Brésil où ils sont devenus des célébrités. Comme pour des raisons temporelles et géographiques, il n'a pas été possible d'interroger personnellement les intéressés, nous n'avons d'autre choix que de nous baser sur les déclarations et les récits de leur vie dans les interviews qu'ils ont accordées et les ouvrages écrits à leur sujet ou bien dans les documentaires auxquels ils ont participé.

Dans un deuxième temps, nous verrons le contexte historique et social qui les a vus naître et grandir en France, pour ensuite présenter celui qui les a séduits et dans lequel ils ont choisi de s'établir au Brésil. Nous étudierons également de manière un peu plus détaillée le candomblé, cette religion africaine apportée par les esclaves au Brésil. En détaillant son histoire, ses racines africaines et sa réalité aujourd'hui dans ce pays, nous pourrons nous rendre compte combien cette religion se situe aux antipodes du modèle chrétien qui a modelé notre société occidentale. Puis nous présenterons un bref historique de l'Afrique coloniale.

Enfin, nous parlerons des diverses approches sociologiques qui s'intéressent au phénomène du changement d'identité ou de parcours, à travers les études menées dans ce domaine, en abordant des concepts tels qu'identité, identité culturelle, stratégies identitaires et bifurcations.

Biographies et parcours

1. Pierre Verger



Pierre Fatumbi Verger³

Pratiquement inconnu en France, Pierre Verger connaît une grande notoriété au Brésil. Son métier et son parcours l'ont mené à s'intéresser à la diaspora africaine en Amérique, particulièrement au Brésil. Mais c'est le fait d'avoir adopté le candomblé pour religion et à travers cette démarche, son amour pour la patrie qu'il a choisie, à savoir le Brésil, que nous nous efforcerons de traiter ici. De nombreux ouvrages ont été consacrés à la vie et à l'œuvre de Pierre Verger. L'anthropologue Jérôme Souty a d'ailleurs écrit une thèse intitulée *Pierre Fatumbi Verger, du regard détaché à la connaissance initiatique*, mais c'est essentiellement sur *Pierre Fatumbi Verger un homme libre*, écrit par Jean-Pierre Bouler, mais dont on ne trouve que la version traduite en portugais, que nous baserons cette étude.

a. Une enfance bourgeoise

Pierre Verger, né le 4 novembre 1902 à Paris et décédé le 11 février 1996 à Salvador de Bahia au Brésil. À l'époque de sa naissance, ses parents habitent dans un appartement situé rue de Naples, dans le 8^e arrondissement. Il est le cadet de trois garçons. Sa famille, originaire de Belgique, fait partie de la haute bourgeoisie parisienne. Son père, Léopold Verger, a fondé en

³ Source : <http://www.luispellegrini.com.br/ultimo-encontro-com-pierre-verger-2/>

1880 une imprimerie, les *Établissements Léopold Verger et Cie*, qui est prospère. Elle est spécialisée dans la confection d'affiches, de cartes postales, de calendriers, ainsi que tous les articles destinés à la publicité. De sa plus tendre enfance, Pierre Verger garde deux instantanés : sur le premier pris en 1906, apparaissent les trois frères âgés de sept, six et quatre ans, portant tous la même tenue. Ils se trouvent dans le jardin de la propriété familiale que ses parents ont acquise en 1904, au 54 avenue Henri-Martin dans le 16^e arrondissement. Sur le second cliché, pris en 1908, dans le même jardin, les trois garçons sont avec Marie, leur maman. Ils sont toujours vêtus de manière identique, les cheveux bien peignés, avec une raie sur la droite. Le père n'apparaît sur aucune des photos, car il est trop occupé par ses affaires. Jean-Pierre Le Boulter dit à propos de ces photos que ses parents travaillaient déjà à l'époque sans le savoir à l'émancipation future de leur fils cadet. « Il y avait surtout un besoin d'affirmation, de ne pas être le bon petit garçon que la famille voulait faire de moi. Je ne censure pas particulièrement ma famille, ils étaient des gens bien », dit Pierre Verger en avril 1990.

Le 18 décembre 1909, Pierre entre en dixième, classe 2 au Lycée Janson-de-Sailly, un établissement réputé situé à quelques pas de la maison des Verger. Il y effectuera une scolarité peu brillante jusqu'en quatrième « avant d'être expulsé pour indiscipline en 1917. » C'est une période de sa vie très difficile. Son frère Louis décède le 4 avril 1914. Il est suivi un an après par leur père, qui meurt le 15 mars 1915. Après la mort de son père, Jean, l'aîné de la fratrie se laisse aller à une vie déréglée.

b. Une adolescence rebelle

Dans un entretien que Verger donnera bien plus tard, en 1990, il revient sur son enfance et son adolescence, pour expliquer son comportement :

« C'était une réaction contre le "moi" que ma famille voulait m'imposer, c'est-à-dire, d'un jeune bourgeois français qui avait une position et qui passait son temps à cultiver son capital relations parce que c'était bon pour les affaires. Je trouvais cela insupportable. Quand, à l'époque du lycée, je voulais inviter un de mes amis pour venir jouer avec moi le dimanche, mon père me demandait : "Que fait son père ?" S'il était le fils de Coty ou le fils de Dubonnet, c'était oui, immédiatement. Si c'était le fils d'une concierge, non, non, non, ce n'est pas bon pour toi. Or il se trouve que j'avais plus de sympathie pour le fils de la concierge que pour ces deux garçons dont je me souviens très bien ; il y avait aussi le fils de Bernheim, le fils du marchand de tableaux. Tous ces garçons un peu snobs et un peu orgueilleux faisaient partie de ce que l'on appelle le "monde" à Paris, c'est-à-dire des personnes insupportables. Tandis que d'autres, comme le fils de la concierge, étaient simples et naturels et c'était avec eux que j'avais du plaisir à jouer et à sortir. Un autre trait qui me montre la stupidité de l'éducation que j'ai reçue était celui des cartes de visite gravées : ça se sentait quand on passait le doigt dessus. S'il était imprimé, le relief

se trouvait derrière. Ainsi, automatiquement et sans réfléchir, quand quelqu'un était présenté, s'il avait une carte de visite gravée, j'étais conditionné à accepter la relation ou bien à la refuser dans le cas contraire. Or, soyons réalistes ! Quelqu'un peut avoir une carte de visite imprimée, ou même ne pas avoir de carte du tout, et être quelqu'un de valeur⁴ !!! »

Quand Pierre est expulsé du lycée en 1917, son père n'est donc plus là pour s'occuper de son avenir. Sa mère l'inscrit à l'École Breguet, une école technique qui permet à ses élèves de se former en trois ans. Il en sera expulsé en 1920 pour indiscipline. Il fête ses 18 ans la même année, sans aucun diplôme en poche.

c. Le dandy et la bande à Prévert

Selon Le Bouler, il y a peu d'informations sur la vie que mena Pierre Verger entre 1920 et 1931. Quand il sort de l'école, il travaille quelque temps dans l'entreprise familiale qui a été reprise par ses deux oncles. En 1922, il fait son service militaire qui à l'époque durait 18 mois. À son retour, en 1924, il retourne travailler dans l'imprimerie, mais celle-ci sera déclarée en faillite en 1927 à cause d'une mauvaise gestion. Pendant quelques années, il mène une vie de « jeune dandy riche », roule en voiture de luxe et passe ses vacances à Deauville (Le Bouler, 2002, p. 50). Mais « en réalité, il se sent de plus en plus attiré par le non-conformisme de certaines personnes qu'il fréquentait⁵ ».

En 1929, Jean, le frère aîné que Pierre aimait et admirait tant, décède à l'âge de 30 ans le jour de Noël.

À la même époque, il fait la connaissance de personnes qui joueront un rôle important sur son avenir. Il s'agit de Pierre Boucher, qui l'initiera à la photo, mais aussi de l'acteur Fabien Loris, tous des artistes proches de Jacques Prévert.

1932, l'année de ses trente ans, marque un tournant pour Pierre Verger. Le 14 février, sa mère décède. Il dira d'elle bien plus tard : « Elle est la seule personne que je ne voulais pas choquer en adoptant un type de vie trop différent de celui prescrit par les normes familiales. [...] Elle m'aurait certainement encouragé – poursuit-il – à suivre le chemin que j'avais pris, mais elle aurait dû supporter de ses proches des réflexions et des commentaires acerbes et désagréables qui auraient pu assombrir ses derniers jours⁶ ».

C'est aussi cette année-là qu'il fait l'acquisition de sa première caméra, une vieille *Rolleiflex* avec laquelle il fera ses premières photographies.

⁴ Propos de Pierre Verger recueillis par Emmanuel Garrigues en 1990, dans cités par Jean-Pierre Le Bouler.

⁵ Conversation avec J. Janin et A. Deluz, le 24 juin 1994, citée par Le Bouler.

⁶ Propos présentés dans *50 anos de fotografia*, cités par Le Bouler.

Toujours la même année, pendant les mois de juillet et août, il part en Corse en compagnie de Pierre Boucher, avec qui il parcourt 1 500 kilomètres. C'est à cette occasion que Boucher lui apprend à cadrer et à développer les photos.

Puis par curiosité, il va ensuite en URSS, suivant toujours cette idée de faire le contraire de ce que sa famille aurait voulu pour lui. Il en revient déçu :

« Quand je suis rentré de ce voyage, je me suis rendu compte que la solution recherchée ne consistait pas à faire systématiquement le contraire de ce que ma famille espérait pour moi. Car même si je réagissais volontairement dans la direction contraire aux préjugés qui m'avaient été inculqués, c'était encore en fonction d'eux que je continuais, conditionné inversement, mais conditionné tout de même, et pour reprendre le symbole de la carte de visite, ce n'est pas parce que quelqu'un n'a pas de cartes de visite gravées qu'il deviendrait automatiquement digne de ma sympathie. Par conséquent, il me fallait fuir aussi bien de mon milieu que de mon anti-milieu⁷. »

C'est encore en 1932 qu'il prend une étrange décision : celle de mettre fin à ses jours quand il atteindrait ses 40 ans. C'était selon lui « la limite acceptable pour éviter de devenir un vieux gaga. » (Le Boulter, 2002, p. 57). Jérôme Souty raconte que le jour de l'échéance fatale, « plongé dans la lecture de l'Importance de vivre, écrit par le Chinois Lin Yutang, il oublie in extremis de se suicider à l'heure dite dans sa chambre d'hôtel à Cuzco. "J'ai raté ma mort", dira-t-il, le sourire aux lèvres, un demi-siècle plus tard⁸. » Mais toujours selon le même auteur, cette décision aura été le déclencheur d'une volonté d'arpenter le monde et d'en connaître le plus possible avant que n'arrive l'heure fatidique.

d. Le photographe voyageur

Dans son livre publié en portugais, intitulé *50 anos de fotografia*, Pierre Verger écrit :

« Je me suis mis à voyager, non pas parce que je voulais faire des recherches ethnographiques ou des reportages, mais par un besoin de m'éloigner, de me libérer et d'échapper au milieu où j'avais vécu jusqu'alors, dont les préjugés et les règles de conduite me rendaient malheureux⁹. »

En décembre 1932, Pierre Verger embarque à Marseille en quatrième classe sur le navire *Ville de Verdun* en direction de Tahiti. Il y reste une quinzaine de mois et prend le temps de faire le tour des îles : Papeete, Moorea, Rouroutou, Rapa-iti.

Il rentre en France en janvier 1934 « juste le temps nécessaire pour agrandir quelques photos » dit-il. Il fait la connaissance de Georges-Henri Rivière, sous-directeur du Musée Ethnographique du Trocadéro à qui il propose ses photos dans le but d'en faire un album sur la

⁷ *Ibid.*

⁸ Jérôme Souty, 1998.

⁹ Pierre Verger, *50 anos de fotografia*, 1982, cité dans la thèse de Iara Rolim

Polynésie. Celui-ci projette justement d'organiser une exposition sur les civilisations du Pacifique. Comme il n'aime pas écrire, Verger demande à Marc Chardoune de rédiger les commentaires des photographies. Celui-ci accepte, mais il doit d'abord partir trois jours plus tard pour faire un tour du monde pendant six mois pour le journal *Paris-Soir* et il propose à Verger de l'accompagner en tant que photographe pour illustrer les articles qu'il doit envoyer. Cette année-là, le colonel de la Roque avait pris d'assaut la Chambre des Députés et beaucoup pensaient qu'il y aurait une révolution en France. Par conséquent, la direction de *Paris-Soir* souhaitait conserver tous ses photographes sur place et c'est pour cela qu'elle accepta d'embaucher Pierre Verger malgré le fait qu'il soit un débutant¹⁰.

Par conséquent, à peine trois semaines après son retour en France, Pierre Verger achète une Rolleiflex plus récente et repart du Havre en février à bord du paquebot *Manhattan S.S.* à destination de New York en compagnie de Marc Chardoune. De là, ils traversent les États-Unis en passant par la Nouvelle Orléans et le Texas jusqu'à San Francisco. Ils embarquent alors sur le *Tatsuta-Maru* en direction du Japon. Ils vont ensuite en Chine. Verger dira : « si je n'avais pas été obligé de terminer mon tour du monde pour Paris-Soir, je crois que je serais resté plus longtemps à Pékin. » (Le Boulter, 2002, p. 71). Il rentre en France en passant par Djibouti et Port-Saïd en août 1934. À des journalistes de *Libération* à qui il accordera une entrevue en 1989, il dira que c'est suite à ce voyage, qu'il avait compris qu'il pouvait voyager en faisant de la photographie.

De retour à Paris, il reprend contact avec le Musée d'Ethnographie du Trocadéro, qui par la suite prendra le nom de Musée de l'Homme. Il est accueilli en tant que collaborateur volontaire, chargé du laboratoire de photographie. En d'autres termes, il y travaille bénévolement, mais il peut utiliser le laboratoire pour y faire ses travaux personnels après avoir exécuté ceux destinés au Musée. Il dit que c'est à ce moment qu'il rencontra « une série de gens intéressants, tels que les membres de la Mission Dakar-Djibouti dirigée par Marcel Griaule : Michel Leyris, Schaeffner et ceux de l'expédition au Groenland de Paul-Émile Victor. Il y avait aussi Alfred Métraux de retour de l'île de Pâques dont, premier travail pour le musée, je faisais l'agrandissement de ses photos pour une exposition au Musée¹¹ ».

Toujours dans le même entretien il ajoute : « Nous avons pris l'habitude d'aller ensemble à cette époque au Bal Nègre de la rue Blomet. C'est là sans doute que j'ai attrapé le virus du Monde noir. C'était merveilleux. Un endroit où toutes les cuisinières, les chauffeurs, les valets de chambre antillais allaient se délasser tous les samedis soir des humiliations subies pendant la semaine de la part de leurs patrons. Ils buvaient là des "rhums-punchs" libres et indépendants

¹⁰ Entretien avec Véronique Mortaigne.

¹¹ *Ibid.*

et dansaient joyeusement la biguine dans une ambiance gaie et désinvolte... que j'ai retrouvée plus tard au Brésil. »

C'est toujours en 1934 qu'est créée l'agence *Alliance Photo* à l'instigation de Pierre Boucher, René Zuber et Pierre Verger. La même année, Verger part à Londres pour *Paris-Soir*, pour illustrer un sujet d'André Sauvignon. Pendant le printemps 1935, il part en Espagne où il parcourra près de 3 500 kilomètres à bicyclette. En mai, il est de retour à Paris. Pendant l'été de la même année, il part en Italie à la demande de l'éditeur Paul Hartmann dont il vient de faire la connaissance avec qui il collaborera pendant 30 ans à l'élaboration d'ouvrages touristiques. Pendant son voyage à Londres quelques mois plus tôt, il avait fait la connaissance d'un des directeurs du *Daily Mirror* qui lui achète pour une somme qui lui semble « considérable » quelques clichés qu'il a pris pendant son voyage autour du monde. C'est avec cet argent qu'il pourra entreprendre de novembre 1935 à mars 1936, son premier voyage en Afrique.

Il embarque donc à Marseille en novembre et arrive en décembre à Gao, dans le Soudan français, aujourd'hui le Mali. Il va à Tombouctou, et suit un parcours qui le mène jusqu'à Bamako. Il traverse l'actuel Burkina Faso pour atteindre la frontière du Togo et ensuite le Dahomey, aujourd'hui le Bénin. Il va ensuite au Niger et de là il retourne à Alger en passant par Tamanrasset et El Golea dans le sud de l'Algérie. Il arrive à Alger affaibli. Il raconte : « J'étais en très mauvais état quand je suis arrivé à la fin mars à Alger, affaibli et sérieusement amaigri [...] presque sans argent, ayant utilisé presque tout ce qui me restait pour payer un guide et louer des chameaux pour revenir au Hoggar¹² ». Mais ce premier contact avec l'Afrique le marquera pour toujours.

Il retourne à Paris en avril 1936, le Trocadéro est fermé pour travaux. Verger est obligé de se réorganiser pour développer ses photos. Puis il part à Londres pour proposer des photos de son dernier voyage au directeur du *Daily Mirror*. Celui-ci lui fait une offre intéressante : « travailler en exclusivité pour son journal en échange d'émoluments très importants. Il me laissait libre de choisir les photos que je voulais prendre, pour voyager avec toutes les dépenses payées où je voulais et quand je voulais. [...] Cette proposition me parut tentante et j'acceptais dans un premier temps. Mais au bout de dix jours, je me suis senti si malheureux à l'idée que les photos, qui étaient la seule chose qui m'intéressait vraiment à l'époque, deviendraient un simple gagne-pain. Alors j'ai donné ma démission¹³. » Verger dira à d'autres occasions qu'il avait eu la sensation de retrouver ainsi son indépendance.

Pendant la seconde moitié de l'année 1936, Pierre Verger accepte un contrat de la *Compagnie Générale Transatlantique* pour aller jusqu'aux Antilles françaises, avec l'intention de continuer

¹² Dans *50 anos de fotografia*, cité par Le Boulter

¹³ *Ibid.*

par la suite vers soit vers le Pérou, soit vers le Mexique. Il embarque donc sur le navire *Colombie* et fait un séjour de quelques semaines en Martinique et en Guadeloupe. Puis il poursuit sa route à travers toutes les Antilles pour atteindre à Santiago de Cuba. Il choisit finalement de continuer vers le Mexique.

Il rentre en France à l'été 1937. Pour l'agence *Alliance Photo*, il repart en Chine aux environs du mois de septembre, pour couvrir le conflit sino-japonais qui vient tout juste d'éclater. Pour ce faire, il passe par la voie terrestre, en empruntant le Transsibérien et d'autres moyens de transport pour arriver à Shanghai. Il reste quelques mois en Chine et en novembre, il part pour les Philippines. Comme il n'a plus suffisamment d'argent pour rentrer en Europe, Verger débarque à Saïgon au début de 1938. Il sillonnera l'Indochine pendant six mois.

Il rentre en France en septembre 1938. Trois jours après son arrivée, il est mobilisé et envoyé en Lorraine. Mais les Accords de Munich sont signés quelques jours plus tard et la paix est préservée encore quelque temps. Il donc démobilisé. Il part alors à Rome pour la revue *Match* afin d'accompagner un reportage sur le Vatican. Début novembre, Verger rentre à Paris.

Mais en France, ses longues absences l'ont peu à peu éloigné de ses amis et il se sent seul. Alors, il repart au début de l'année 1939 au Mexique, puis il prend le train pour aller au Guatemala, puis le bateau se rendre jusqu'au port de Guayaquil, en Équateur. C'est à Quito qu'il apprend, le 3 septembre 1939, que la France est entrée en guerre. Il sait qu'il doit rentrer pour se présenter à son régiment. Mais pendant son passage par le Mexique, tous ses bagages et ses documents lui ont été volés, y compris son livret militaire. « C'est en vain qu'il avait fait constater au Consulat de France à Mexico le vol de son livret militaire et d'autres papiers ; aucune trace de cette déclaration ne sera trouvée à Quito. Envoyé de "consulat en consulat", le photographe va au Pérou, en Bolivie, en Argentine (...) et au Brésil. Finalement, Verger n'arrive à Dakar que le 2 mars 1940. » (Le Bouler, p.132) Là, il est affecté au Service photographique du gouvernement général de l'Afrique-Occidentale Française. Il retrouve à cet endroit une vieille connaissance, Bernard Maupoil, qui a écrit la thèse intitulée *La géomancie à l'ancienne côte des esclaves* et connaît bien la divination au Dahomey. Il est également présenté à Théodore Monod, fondateur de l'Institut Français d'Afrique Noire (IFAN), qui jouera un rôle déterminant dans la vie de Verger. Il est démobilisé en août 1940. Jean-Pierre Le Bouler dit qu'on ne sait pas très bien quelles sont les circonstances qui l'on fait quitter Dakar, mais il embarque en direction du Brésil et y arrive au bout six semaines, selon les propres mots de Verger, « sans trop de difficultés¹⁴ ».

¹⁴ *Ibid.*

e. Le Brésil

Quand il arrive au Brésil en 1941, il se rend compte que ce ne sera pas facile de trouver du travail en tant que photographe, car le gouvernement de Getulio Vargas a la mainmise sur la presse. Il part donc pour l'Argentine, et arrive à Buenos Aires le 19 mars 1941. Il travaille successivement pour les journaux *Argentina Libre* et *El Mundo Argentino*, mais ses photographies sont très peu payées et il vit dans des conditions très précaires. Verger se trouve bloqué dans la capitale argentine par manque de moyens et ne peut visiter le reste du pays. Grâce à l'aide d'un généreux donateur, il parvient finalement à quitter l'Argentine pour se rendre au Pérou. Il y arrive en juillet 1942. Grâce à des contacts qu'il avait eus à Paris plusieurs années auparavant, il est embauché par le *Musée National de Lima* et sillonne tout le pays pour prendre des photographies. À la fin de l'année 1945, Pierre Verger envisage de revenir au Brésil en faisant d'abord une étape en Bolivie. Il arrive à Sao Paulo le 13 avril 1946. Il n'y reste qu'un seul jour, juste le temps de rencontrer Roger Bastide, professeur de la Faculté de philosophie, lettres et sciences sociales de Sao Paulo, rencontre que Pierre Verger évoque de la manière suivante :

« Il me parla chaleureusement de sa récente visite à Bahia et me donna quelques noms de personnes pour que j'aie les saluer de sa part. Il fut le premier à me parler de l'importance africaine à Bahia, dont j'avais déjà une idée, car j'avais lu une traduction en français du roman *Jubiaba* (traduit sous le titre de *Bahia de tous les saints*), de Jorge Amado¹⁵ ».

Il obtient un contrat de travail auprès de la revue *O Cruzeiro* qui lui permet d'obtenir ses papiers auprès des autorités pour résider sur le territoire brésilien.

f. Bahia et le candomblé

Il écrit en 1980 : « Je suis arrivé à Bahia le 5 août 1946 à bord d'un petit bateau à vapeur de la *Compagnie de Navigation Côtière*, le *Comandante Capella*. C'était un vieux bateau, un peu fumeux, qui faisait son dernier voyage. Nous avons mis longtemps pour aller de Rio de Janeiro à Bahia¹⁶. »

Verger loue une chambre dans un hôtel situé au numéro 7 de la Rua Chile. Malgré sa taille exiguë, il dira que c'était « la chambre de ses rêves » à cause de la vue imprenable qu'il avait sur la baie. À propos de sa découverte de la région, il dira : « À Bahia, j'ai été séduit par la présence de nombreux descendants d'Africains et par leur influence sur la vie quotidienne de

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Verger, *Portraits de Bahia*, cité par Le Bouler, 2002.

cet endroit. Pendant longtemps je ne pensais même pas à pointer ma Rolleiflex en direction de personnes plus anémiques. » Puis il ajoute : « Quand je suis arrivé ici, j'ai rencontré des gens ouverts, gentils, amicaux, et cette atmosphère animée que l'on trouve ici qui m'a rappelé une époque agréable que j'ai eue en France quand je fréquentais les bals des Antilles¹⁷. »

Il prend contact avec les amis dont lui avait parlé Roger Bastide, qui n'étaient autres que l'écrivain Jorge Amado et l'artiste plasticien Carybé. À partir de ce moment, ils deviendront très amis. Verger sera d'ailleurs évoqué dans plusieurs romans de l'auteur brésilien.

« À la fin des années 40, cette ville avait encore un cachet, une particularité. Elle ressemblait encore beaucoup à une ville du XIX^e siècle. Elle n'était pas encore arrivée au XX^e siècle » nous dit Cid Teixeira dans le documentaire *Pierre Verger, um mensageiro entre dois mundos*.

Et dans le même documentaire, l'anthropologue Juana dos Santos ajoute : « Les années 50 et 60 étaient une époque où les gens menaient une vie de bohème ici à Salvador. Et pour faire partie de cette vie, tous ou presque se devaient de participer à un *terreiro*. Et à cette époque, c'est le *terreiro* Opô Afonjá que fréquentent toutes ces personnalités de Bahia. » C'est là que tout naturellement, Jorge Amado et Carybé emmèneront Pierre Verger. Ce *terreiro* est dirigé à l'époque par la mère-de-saint Mae Senhora. Selon tous les témoignages, il s'établira entre elle et Verger une relation personnelle très forte. Voici comment Verger décrit trente ans plus tard ce premier contact avec le candomblé :

« J'ai été très impressionné par la beauté des cérémonies dans les maisons de culte africaines et par l'extraordinaire richesse des traditions orales et des mythes qui servent de base à ces religions. J'aimais vivre dans ce monde du candomblé, et pas seulement par simple curiosité : outre la sympathie que je ressentais pour les descendants d'Africains, je n'étais pas insensible au rôle qu'avait joué cette religion pour maintenir leur identité et leur brio, malgré les tristes conditions dans lesquelles avaient vécu leurs parents. Je constatais qu'au lieu de se sentir humiliés parce qu'ils étaient des descendants d'esclaves amenés par la force au Nouveau Monde, ils se sentaient au contraire orgueilleux de leurs origines. Ce sentiment venait en partie du respect et du prestige dont jouissait le candomblé à Bahia, et de la foi des adeptes en la force protectrice des orishas qui les avaient empêchés de tomber dans le désespoir. Je constatais aussi que le caractère exaltant de ces religions avait pour eux un effet plus réconfortant que celle qui leur avait été imposée par leurs seigneurs¹⁸. »

C'est pendant cette période qui va de son arrivée en 1946 à 1948, et durant laquelle il ne quittera pas le Brésil, que Verger s'intéresse à la question afro-bahianaise. Il écrira à son ami Métraux le 29 janvier 1948 :

¹⁷ Pierre Verger dans le documentaire *Pierre Verger, um mensageiro entre dois mundos*.

¹⁸ Verger, *50 anos de fotografia*, cité par Le Boulter, 2002.

Je me suis laissé prendre complètement par la question des cultes et des traditions africaines à Bahia. C'est comme si j'avais été envoûté et je me consacre exclusivement à cela depuis mon retour. J'accumule les fiches et je recueille une bonne liste de nom d'orishas et vaudou, leurs parentés, les chants, les légendes, les cultes des morts, la divination, les vocabulaires, pour m'orienter en Afrique au cas où mon voyage se réaliserait¹⁹.

Et pour bien marquer l'intérêt que Verger ressent pour le candomblé, Jean-Pierre Le Boulter précise :

Et Fatumbi Verger n'aura de cesse d'exalter les « valeurs de civilisation » des « religions africaines » : tolérance et absence de prosélytisme, de sorte que jamais ces religions ne donnent lieu – contrairement aux « grandes religions dites révélées » – à des affrontements mortels ; coexistence sans mélange – comme « l'huile et l'eau » – et sans contradiction ni ruptures intérieures, entre le culte des orishas et la pratique d'une autre religion, dans un même individu ; pluralité au sein du Panthéon africain, de dieux personnels et familiaux, sans aucune rivalité ; « religion des familles » dans lesquelles il faut voir non pas un « polythéisme », mais des « monothéismes juxtaposés et parallèles »²⁰.

Il voyage dans les régions du nord du Brésil pour faire plusieurs reportages sur différents centres de cultes du candomblé.

Il envoie une série de clichés sur les Shangôs²¹ de Recife à Théodore Monod, fondateur de l'IFAN, en précisant qu'il s'agit de manifestations de l'influence africaine au Brésil. « Ces photos, dit-il, auront une influence indirecte sur mon futur et ont dirigé mes pas en direction d'un horizon imprévu²². » En effet, il reçoit une réponse quelque temps plus tard lui demandant s'il était prêt à passer un an en Afrique avec une bourse d'études de l'*Institut Français d'Afrique Noire*. Très heureux, Verger accepte. Quand il fait part de son projet à Mae Senhora, celle-ci lui dit qu'il doit partir sous la protection des orishas. Pour ce faire, il se soumet donc à une cérémonie d'initiation au candomblé lors de laquelle « sa tête sera dédiée à Shangô ». Elle lui remet un collier rouge et blanc, symbole de cet orisha. « Il a marqué mon inclusion dans ce monde du candomblé ; désormais, j'en faisais partie et je pourrais parler en son nom en Afrique²³. » Il donc initié. « Être initié, dit-il, ne veut pas dire être quelqu'un à qui un secret a été transmis. Initié signifie plus savoir se comporter comme il convient et respecter les règles admises dans une société déterminée²⁴. » Il débarque à Dakar le 24 novembre 1948.

Très vite après son arrivée en Afrique, Théodore Monod demande à Pierre Verger de coucher sur le papier le résultat de ses recherches. Comme nous le dit Jean-Pierre Le Boulter, la relation

¹⁹ Le Boulter, *Le pied à l'étrier*, cité dans *Pierre Verger*, 2002.

²⁰ Le Boulter, 2002, p. 430 et 431.

²¹ Orisha de la foudre et du tonnerre.

²² Pierre Verger, *50 anos de fotografia*, cité par Jean-Pierre Le Boulter.

²³ *Ibid.*

²⁴ Propos de Pierre Verger recueillis par Emmanuel Garrigues en 1990, cités par Jean-Pierre Le Boulter.

entre Verger et l'IFAN avait démarré sur un malentendu, puisqu'il n'avait jamais eu l'intention d'écrire quoi que ce soit. Mais, voyant qu'on menaçait de lui retirer sa bourse, il se voit contraint de se mettre au travail.

En 1990, il confie à Emmanuel Garrigues à ce propos :

« À partir de ce moment, je n'appartenais plus à la photographie. Effectivement, j'ai été obligé à rédiger, j'ai été obligé à comprendre les choses. Ma vie était jusqu'alors décontractée, je ne cherchais ni à analyser ni à définir ce que je voyais, je me laissais porter par mes impressions et j'appuyais sur le bouton de ma Rollefleix de temps en temps²⁵... »

Ce travail consistait à rechercher dans les cultes africains l'origine des cultes qu'il avait vus au Brésil. Grâce au collier de Shangô que lui avait remis Mae Senhora à Bahia, les portes s'ouvrent facilement et il obtient les réponses qu'il recherche. Il se concentre principalement sur le Dahomey et le Nigéria d'où étaient originaires la plupart des esclaves emmenés au Brésil.

Après un court séjour à Paris entre novembre 1949 et avril 1950, il retrouve sa « chère Bahia ». Rapidement, il va visiter le *terreiro* d'Opô Afonja pour remettre à Mae Senhora les cadeaux et les nouvelles qu'il avait apportés en Afrique. En dehors de la photographie, il poursuit ses recherches, correspond avec plusieurs chercheurs renommés et envoie régulièrement à Monod des articles qui seront publiés dans le bulletin de l'IFAN.

g. Fatumbi

En décembre 1951, il repart en Afrique, pour aller au Congo Belge (actuelle République Démocratique du Congo). En août 1952, il est au Dahomey (actuel Bénin). Selon les recherches menées par Jean-Pierre le Boulter, c'est le 28 mars 1953, à Kétou, que Pierre Verger devient babalaô²⁶ et devin, c'est-à-dire le plus haut dignitaire du culte. À cette occasion, il est rebaptisé Fatumbi (celui qui renaît par la grâce de l'Ifá). Verger écrira à un ami quelques jours plus tard :

« J'ai perdu en principe jusqu'à mon ancien nom (ce qui pour quelqu'un qui a des sentiments depuis près d'un quart de siècle contre sa famille a beaucoup d'avantages). Entré dans la forêt de mes maîtres babalaô comme Pierre Verger, j'en suis sorti de nouveau en portant le nom de Fatumbi (Ifá m'a fait renaître)²⁷. »

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Homme voué au culte de l'Ifá, dieu du savoir et de la divination qui préside au destin des hommes. Le babalaô consulte Ifá, au moyen, en autres, du jeu de cauris (coquillages utilisés dans le jeu de divination). (Dion, 1998, p. 137.

²⁷ Lettre envoyée par Pierre Verger à Michel Leiris, qu'il signe « Fatumbi (feu Pierre Verger) », citée par Le Boulter, 2002.

En 1954, il sera confirmé Oju Oba « l'œil du roi, celui qui voit l'avenir » par Mae Senhora à Bahia. Il reçoit donc une initiation africaine et à la fois brésilienne qui lui confère une position honorifique privilégiée²⁸.

h. L'écrivain

De décembre 1953 à mai 1955, Verger vit sur l'île de Gorée au large du Sénégal, pour pouvoir y écrire dans le calme. Dans *50 anos de fotografia*, il explique les raisons de ce séjour forcé :

« Il [Monod] a mis à ma disposition un logement face à Dakar, sur l'île de Gorée, loin de toute tentation et j'ai alors passé dix-huit mois en tête-à-tête avec une pile de notes qui dépassait les un mètre vingt. Je me suis mis à l'œuvre sans savoir par où commencer. De là sont sortis un lourd Mémorial numéro 51 pour l'IFAN et un Dieux d'Afrique pour Paul Hartmann²⁹. »

Dans une lettre qu'il adresse à son ami Alfred Métraux, il écrit :

« Ici, je suis installé sur la charmante île de Gorée, avec pour occupation principale de tenter de tirer parti des notes faites au Dahomey et au Brésil. C'est horrible, sinistre et répugnant, je n'ai aucune facilité pour ce type d'exercice [...]»³⁰.

Jean-Pierre le Boulter dit que « pour la première fois, sous la pression de Monod, le photographe [...] se voit dans l'obligation de devenir un *auteur*. »

Il finira par y prendre goût puisqu'il publiera par la suite de très nombreux ouvrages pour présenter le résultat de ses recherches. De lui, Roger Bastide dira qu'il est « l'homme qui connaît actuellement le mieux les candomblés, car il est le membre de l'un d'eux, où il occupe une position officielle ; il est sans doute par cela même lié à son tour par la loi du secret et il ne pourra jamais dire tout ce qu'il sait ; mais nous attendons beaucoup de lui, particulièrement du livre qu'il prépare en ce moment. » (Bastide, 1958, p. 9 n. 1.).

i. L'ethnologue

À partir de 1955 et jusque dans les années 1980, Verger partagera son temps entre l'Afrique et Bahia, avec quelques courts séjours à Paris, afin de poursuivre ses études sur les liens entre les descendants d'Africains vivant au Brésil et leurs ancêtres. Il établira un contact entre les acteurs du candomblé ceux des « couvents » des religions africaines, en transportant des messages, des objets et des cadeaux d'un côté et de l'autre de l'Atlantique.

²⁸ Jérôme Souty, 1998.

²⁹ Propos de Verger cités par Le Boulter, 2002.

³⁰ Le Boulter, *Le pied à l'étrier*, cité par Le Boulter, 2002.

Dans le documentaire intitulé *Pierre Verger, Mensageiro entre dois mundos*, Gilberto Gil pose à Pierre Verger la question suivante :

GG : Vous êtes resté quinze ans en Afrique ?

PV : Je suis resté plus longtemps, je suis resté dix-sept ans. Pendant un an, puis je revenais, puis encore un temps, et c'était beaucoup mieux, car on n'avait pas le temps de s'habituer. Tu disparaissais, et quand tu reviens on te dit : ah ! tu es de retour !

Il écrit à son ami Alfred Métraux le 27 octobre 1961 : « je partage mon temps entre la reconstitution des mouvements maritimes qui relient notre Bahia à la Bahia d'Afrique, et questions annexes, et les devoirs religieux (tu dirais sans doute folkloriques) dus au saint-de-ma-tête³¹. »

Cette longue période est jalonnée de quelques événements importants :

En juillet 1959, Verger est nommé Consultant en ethnographie par les Musées Nationaux du Nigéria. Il séjournera dans ce pays un an afin de mener à bien son travail.

En 1960, il fait l'acquisition d'une maison « de type prolétaire III ». Dominique Fernandez, qui deviendra quelques années plus tard membre de l'Académie Française, lui rend visite en 1991 et écrit à ce propos :

Par choix aussi, il habite dans un quartier pauvre, une maisonnette, presque une case : en bas, ses malles et ses archives ; à l'étage, sa chambre, meublée d'un lit étroit en fer, d'un minuscule lavabo dans un coin, d'une grande table de travail et d'étagères croulant sous les livres. Aux murs, quantité de photographies, qu'il a prises au cours de ses innombrables voyages. Entre les tuiles du toit, on aperçoit le ciel. « Quand passe un nuage, ou un grand oiseau, je sens une différence de lumière. » (Fernandez, 1993, p. 227).

Jérôme Souty commente également l'ascétisme que Pierre Verger s'est imposé, parce qu'il est persuadé « que l'argent corrompt, que le luxe ne sert en somme à rien qu'à se couper de ses amis³². » Dans *50 anos de fotografia*, Pierre Verger écrit : « J'ai été séduit par l'idée de renoncer à ce qui avait été mon passé et par l'extrême liberté que je croyais pouvoir atteindre par le détachement de tous biens et de toutes ambitions³³. »

En septembre 1966, il soutient sa thèse auprès de la Faculté de Lettres et de Sciences Humaines de l'Université de Paris qu'il a rédigée sous l'orientation de Paul Mercier, intitulée *Flux et reflux de la traite des Nègres entre le Golfe de Benin et Bahia de Todos os Santos, du XVII^e au XIX^e siècle*. Aussitôt après, il est nommé maître de recherche au C.N.R.S., ce qui lui donne le droit à un salaire mensuel jusqu'à l'âge de 70 ans.

³¹ Le Bouler, *Le pied à l'étrier*, cité par Le Bouler, 2002.

³² Jérôme Souty, 1998.

³³ Pierre Verger, *50 anos de fotografia* cité par Jérôme Souty, 1998.

À ce point de sa narration Jean-Pierre le Bouler fait la remarque suivante :

« Parcours singulier en réalité de ce fils de bourgeois parisiens qui, renvoyé de Janson-de-Sailly et ensuite de l'École Breguet, finit par obtenir un doctorat à soixante-quatre ans³⁴ ! »

De maître de recherche, Verger est très vite promu au poste de Directeur de recherche, quelques mois avant l'âge de la retraite.

C'est en 1972 qu'elle arrive, mais Pierre Verger n'interrompt pas pour autant ses activités. Il poursuit ses recherches, publie des ouvrages, participe à des colloques, à l'organisation de la Maison du Benin à Bahia, il part au Nigéria en tant que professeur visiteur, il reçoit la visite de chercheurs et de journalistes qui souhaitent l'interviewer.

En décembre 1989, il crée la Fondation Pierre Verger qui « se propose à travers ses objectifs et de ses activités de mettre en valeur cet héritage commun en offrant à Bahia ce qu'elle connaît sur le Benin et le Nigéria e en informant ces pays sur les influences culturelles à Bahia³⁵. » Le siège de la fondation est situé dans la maison que Verger a achetée à Alto de Corrupio, un quartier modeste de Salvador.

Le 11 février 1996, Pierre Verger s'éteint pendant la nuit, dans sa maison, à l'âge de 93 ans. Il est enterré le lendemain, lors d'une cérémonie accompagnée de chants en yoruba en présence de ses amis Gilberto Gil et Carybé, ainsi que de nombreux admirateurs. Son décès, qui passa presque inaperçu en France, provoqua une immense commotion au Brésil, sa patrie d'adoption.

L'entretien ci-dessous, recueilli quelques mois plus tôt, par le journaliste brésilien Luis Pellegrini, le 4 novembre 1995, jour de l'anniversaire de Pierre Verger, nous donne une idée de la personnalité de cet homme hors du commun :

– Aujourd'hui, vous fêtez vos 93 ans, et la plupart de ces années ont été consacrées à l'étude théorique et pratique du candomblé. À part cet intérêt culturel, que signifie pour vous tout cet apprentissage en termes spirituels ?

Sa réponse me laissa quelque peu perplexe :

– En termes spirituels ? Rien. Je ne crois à rien de tout cela. Je suis un homme de peu de croyance. De par ma nature, mais aussi de mon conditionnement culturel je cherche beaucoup plus à être un homme de connaissance.

– Rien ? Vous avez été consacré babalaô, vous avez donné votre tête à Shangô, sans aucune croyance en tout cela ?

³⁴ Le Bouler, 2002, p. 407.

³⁵ Pierre Verger, *Bahia-Benin, os amores de Verger*, Fondation Pierre Verger. In : Informativo Fundação Pierre Veger, an I, n° 1, novembre 1989, pp. 1-2.

Pierre me regarda longuement, comme s'il voulait être certain que je méritais les paroles qui allaient suivre. Plus que celles d'un ethnologue, un artiste photographe, un prêtre du candomblé, c'étaient les paroles d'un homme qui dans le fond de son âme était simplement un grand humaniste :

– Ce matin, avant de venir me rendre visite, ne m'avez-vous pas dit que vous êtes allé au Pelourinho et avez mangé un acarajé³⁶ fait par une bahianaise qui monte son petit stand à côté de la Fondation Jorge Amado ? Bien, cette bahianaise, comme tant d'autres, vêtue en bahiana et couverte de balangandas, qui passe sa journée à frire de l'acarajé pour gagner sa vie, vous savez ce qu'il se passe pour elle le soir, quand elle va à son terreiro, quand elle danse et entre en transe au son des tambours et incorpore Oshum qu'elle porte ? Voyez, elle cesse d'être une simple bahianaise, comme des milliers d'autres, pour devenir ce qu'elle est vraiment – une reine. Une reine, oui, dans les tréfonds de son être. Respectée, considérée comme telle par toute la communauté de son terreiro. Et ce docker qui passe sa journée à porter des sacs sur les quais du port, vous savez ce qu'il se passe quand dans le terreiro, il incorpore le Shangô qu'il porte ? C'est la même chose : il se transforme en un roi, parce que sa véritable nature est celle d'un roi. Vous m'avez demandé, je vous réponds : c'est à cela, oui, que j'ai consacré la plus grande partie de ma vie. Pour contempler et tenter de comprendre ce spectacle unique, le plus grand spectacle de la terre, qui est la manifestation pleine de la vérité qui habite la personne humaine. La vérité profonde qui est représentée par l'orisha. Et si j'avais encore dix vies de plus, je les consacrerai toutes de plein gré au même objectif.

Je ne résiste pas à lui demander :

– Et vous-même, Pierre, avez-vous découvert dans le candomblé votre vérité profonde ?

– J'aime croire que je suis sur la voie. Je n'ai jamais touché le mystère de cet état privilégié de conscience qu'entraîne l'expérience véritable de la transe. J'ai beaucoup de mal à me livrer. Je pense que c'est le prix que je paye pour mon éducation cartésienne blanche et européenne³⁷. »

À titre de conclusion de cette courte biographie de Pierre Verger, citons encore cette déclaration qu'il écrivit dans *50 anos de fotografia* :

La seule conclusion à laquelle je peux arriver, en jetant un coup d'œil sur les années que j'ai déjà vécues, c'est que, si je n'ai jamais très bien su ce que je voulais, je savais très bien, en revanche, ce que je ne voulais pas. De ce fait, en refusant de faire ce qui ne me plaisait pas, ma vie a pris, sans que je le sache, une certaine forme. Je pourrais comparer ce résultat à une statue, qui en somme, n'est autre que ce qui reste d'un bloc de marbre ou de granit, après que le sculpteur ait éliminé les parties qu'il considérait inutiles³⁸.

³⁶ Sorte de pain frit fait à base de haricots typique de la région de Bahia.

³⁷ Article publié en ligne par Luis Pellegrini.

³⁸ Cité par Le Bouler, 2002, p. 620.

2. Gisèle Cossard



Gisèle Omindarewa Cossard³⁹

Contrairement à son ami Pierre Verger, les sources qui s'intéressent à son parcours hors du commun, sont beaucoup moins nombreuses. Deux sont plus complètes, à savoir l'ouvrage rédigé par le sociologue français Michel Dion intitulé *Mémoires de candomblé* et *Gisèle Omindarewa*, un documentaire réalisé par l'anthropologue brésilienne Clarice Ehler, qui serviront de base pour ce travail. Ces deux chercheurs sont allés séjourner plusieurs semaines dans son *terreiro*⁴⁰ situé à Santa Cruz da Serra, dans l'État de Rio de Janeiro au Brésil, pendant lesquelles ils l'ont accompagnée pendant sa vie quotidienne.

a. Enfance et adolescence

Gisèle Cossard est née le 31 mai 1923 à Tanger au Maroc et elle est décédée le 21 janvier 2016 à Rio de Janeiro, au Brésil. Sa famille appartient à la bourgeoisie républicaine et laïque de la Troisième République. Son père était instituteur et sa mère, professeure de piano, ancienne élève du Conservatoire de Paris.

Du côté de son père, ses grands-parents sont commerçants, dans la campagne vendéenne. Ils tiennent un hôtel-restaurant fréquenté surtout par les marchands de bestiaux. Son père, bon élève, est envoyé à l'École Normale d'Instituteurs de La Roche-sur-Yon. À cette époque,

³⁹ Source : par Babatonican – Œuvre personnelle, CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=18151171>

⁴⁰ Lieu de culte du candomblé.

l'Église catholique et l'État se disputent le contrôle de l'éducation et dans l'ouest de la France. Cette situation rappelle les conflits vécus en 1789 quand s'affrontaient les partis pour et contre la Révolution. Pourtant catholique pratiquante, la famille enverra leur fils étudiera « à l'école sans Dieu » (Dion, 1998, p. 44) pour qu'il y reçoive une formation d'instituteur laïque.

La famille de sa mère est également commerçante, mais elle est plus urbaine puisqu'au XIX^e siècle, quelques-uns sont montés à Paris pour y ouvrir une boucherie dans le quartier de la Butte aux Cailles. La grand-mère de Gisèle est couturière, elle confectionne des soutanes de curés. Son grand-père est contremaître/correcteur à l'Imprimerie Nationale. Ils habitent dans le quartier des Gobelins, à Paris. Avant la Première Guerre Mondiale, ils font construire avec leurs économies un immeuble à la Butte aux Cailles. Leur fille suivra des cours au Conservatoire de Paris où elle obtiendra une première médaille de solfège en 1911 et un prix d'harmonie en 1918. Le père de Gisèle est mobilisé en 1915 avec sa classe d'âge et revient du combat couvert de décorations avec le grade de capitaine. Après la guerre, il est démobilisé et envoyé avec son régiment au Maroc en 1919. C'est à cette époque que revenant en congés dans sa famille, il rencontre au Pornic celle qui deviendra son épouse. Après leur mariage, ils partent s'installer à Tanger où il vient d'obtenir un poste d'instituteur. La maman donne des cours particuliers de piano. C'est là que Gisèle verra le jour. Ils rentreront en France en 1925.

Peu de temps après, le couple part s'installer à Manchester où M. Cossard a obtenu un poste de lecteur et Gisèle est laissée aux soins de sa grand-mère maternelle. Mme Cossard continue de donner des cours de piano et des concerts pour le personnel universitaire. Un petit frère naît en 1927 à Paris et toute la famille repart à Manchester. Gisèle souffrira beaucoup d'être séparée de sa grand-mère, port d'attache de son enfance. Elle s'estime rejetée par sa mère et ressent de plus en plus une impression d'abandon. « Mon frère était le chouchou », dit-elle (*Ibid.*, p. 45). À Manchester, elle ira à l'école et apprendra l'anglais.

En 1928, son père est nommé professeur à Nancy. La famille y vivra jusqu'en 1933, mais Gisèle n'en garde pas un bon souvenir. Sa mère l'oblige à faire de la danse et du violoncelle et emmène ses enfants à l'église tous les dimanches.

En 1933, la famille revient s'établir dans la région parisienne. Ils s'installent à Sceaux où ils font construire une maison. Gisèle va à l'école puis au lycée. De son enfance, elle déclare : « j'étais très prise, car mère voulait faire de moi une jeune fille parfaite » (Peixoto, 2009). Elle lui faisait prendre des cours de violoncelle, des cours de danse. « Le reste du temps, je m'échappais, car c'était un peu un carcan » dit-elle (*Ibid.*). « J'étais un garçon manqué » (Dion, 1998, p. 47). « Je recherchais l'aventure, l'épopée » (Peixoto, 2009). Elle fréquentait un groupe de garçons du quartier avec qui elle fait les 400 coups au grand dam de sa mère qui rêve de la voir habillée de « robes à volants et cols en dentelle » (Dion, 1998, p. 47). D'un naturel très

indépendant, dès l'âge de treize ou quatorze ans elle n'accepte pas le sort réservé aux femmes à l'époque.

b. La guerre

En septembre 1939, quand Gisèle termine ses études secondaires, la guerre est déclarée à l'Allemagne. Son père est mobilisé. En juin 1940, l'armée allemande envahit la France et arrive très vite à Paris. Le gouvernement français va se réfugier à Vichy et les populations des régions envahies s'enfuient. C'est l'exode. Le père de Gisèle est fait prisonnier. Sa mère décide alors de faire comme tout le monde et fuir. Mais très vite, ils rentrent chez eux, dès septembre 1940. Gisèle entrera alors à l'Université pour étudier l'anglais. Parce qu'il est un ancien combattant de la Guerre de 14-18, son père est libéré en 1942. C'est une période difficile pendant laquelle Gisèle dit avoir eu faim. Aussitôt après son retour, son père commence une action de résistance. Il envoie des nouvelles à ses anciens camarades de détention, qui n'avaient que la propagande allemande en glissant des messages dans des sabots de bois évidés. Il expédiera de la même manière des mini-épreuves contenant des bacilles de Koch pour qu'ils puissent se faire passer pour tuberculeux et ainsi être rapatriés. Il leur fera parvenir également de fausses cartes d'identité. Dans la maison de Sceaux trouvent refuge un aviateur anglais tombé en France, un cousin résistant sauvé de justesse, puis le fils d'un collègue de son père, Jean Binon, qui fait partie d'un réseau de renseignements tout juste démantelé. Il y continuera ses activités de résistance. Gisèle participera également au réseau.

Elle reproduit des plans des fortifications des côtes de Bretagne destinés aux troupes alliées qui préparent le débarquement. Montée sur sa bicyclette, elle sert d'agent de liaison. Au moment de la libération, elle passe les lignes du front au sud de Paris et fournit à la Division Leclerc des renseignements sur les positions allemandes. (...) C'est ainsi qu'elle connut tout l'état-major du général Leclerc. Dans Paris libérée en liesse (...), Jean B. (Binon) descend les Champs Élysées derrière le général de Gaulle. Gisèle découvre alors que le réseau pour lequel elle a travaillé, le Service de Renseignements Jade Fitzay (réseau Alliance II) était en relation directe avec l'état-major du général de Gaulle à Londres. Elle reçoit la Croix de Guerre avec une citation à l'ordre de la Division Leclerc (Ibid., p. 51).

c. Le Mariage

À la fin de la guerre, le père de Gisèle est nommé Inspecteur général de l'Enseignement, un poste qu'il gardera jusqu'à sa retraite. Gisèle et Jean décident de se marier en 1945. Pour eux, le retour à « la vie normale » est difficile après ces années de vie dans l'illégalité. Tandis que

Jean reprend ses études de géographie, Gisèle arrête ses études d'anglais par manque de motivation. Son mari, encore très proche des personnes qu'il a connues pendant ses activités de résistant, obtient un poste au Comité d'Afrique du Nord. Gisèle y rentre aussi pour le seconder. Elle y reste jusqu'à la naissance de leur premier enfant en 1946.

Après son mariage, le couple s'installe dans la maison de Sceaux, mais la cohabitation avec la mère est difficile. « C'était une femme remarquable, mais son autorité était envahissante » (*Ibid.*, p. 52). Jean termine ses études en 1947 et obtient son agrégation. Leur deuxième enfant naît la même année. Pour éviter que ses enfants n'attrapent la coqueluche, une maladie qui peut être mortelle, elle va vivre chez sa belle-mère dans le 11^e arrondissement de Paris. Sa belle-mère issue d'une famille bourgeoise idolâtre ses deux garçons. « La belle-mère a un "quatrième mardi" où elle reçoit les dames de la bonne société universitaire parisienne et où, entre deux petits fours, ces dames font et défont les carrières des jeunes assistants et professeurs » (*Ibid.*, p. 53). Gisèle se sent mal à l'aise dans ce milieu, et rejette ce monde de « représentation » et cette vie mondaine. « J'ai vite fait le tour de tout ça ; je voyais trop les flatteries, les petites lâchetés pour être bien en cour auprès de ceux qui, mon père d'abord, mon mari plus tard, ont du pouvoir » (*Ibid.*).

Jean de son côté a l'impression d'étouffer, car pendant la guerre il avait été habitué à commander et maintenant, il n'était qu'un assistant. Grâce à ses relations politiques, il est nommé directeur d'enseignement au Cameroun. « À la fin de l'été 1949, nous partons pour le Cameroun. La Vie commence » (*Ibid.*). « Alors là, ce fut pour moi une vie extraordinaire », dit-elle (Peixoto, 2009).

d. L'Afrique

« L'Afrique pour moi a été la libération du monde bourgeois dans lequel je vivais, et puis l'aventure » (*Ibid.*). Pourtant, l'adaptation est difficile. Elle doit s'accoutumer au climat chaud et humide. La maison est sombre et peu hospitalière. Les fenêtres doivent toujours être fermées pour éviter que ne pénètre partout la poussière des routes qui ne sont pas goudronnées. Il y a peu de confort. De plus, leurs bagages restent bloqués pendant six mois à Bordeaux à cause d'une grève des dockers. « Tout cela est éprouvant », dit-elle (Dion, 1998, p. 56). Dès son arrivée, elle tente de s'intégrer dans la société locale. Elle veut goûter aux produits qu'elle tente d'acheter sur le marché, mais on refuse de les lui vendre : « ce n'est pas bon pour le Blanc », lui dit-on (*Ibid.*). Elle parvient tout de même à manger « au grand ébahissement de la population » des fourmis enrobées dans du sucre qu'elle trouve un peu acides. Elle s'intéresse à l'art africain, fait l'acquisition d'objets divers pour décorer sa véranda, notamment des figures

de perles pour les danses sacrées. Les difficultés sont nombreuses, mais elle déclare que malgré tout, elle est heureuse ainsi.

Elle se déplace également à l'intérieur du Cameroun. Elle y découvre d'autres mets et d'autres coutumes, qu'elle tente de comprendre. Elle dit à Michel Dion « je ne comprends pas ces gens-là qui font tout différemment de moi. Qu'y a-t-il dans la tête des Africains ? On peut dire que cette question est le point de départ de mon "épopée" ». Elle ne réussit pas à percevoir réellement ce qu'est la pensée africaine : « je voyais tout de l'extérieur, je sentais la révolution des Noirs contre les Blancs. Et toujours sans pouvoir comprendre leur manière de penser, leur manière de vivre, la relation entre un père et son enfant, la relation entre frères, la relation entre un mari et une femme, tout cela m'échappait. »

En 1952, son époux est nommé directeur de l'Enseignement pour le Tchad et l'Oubangui-Chari (actuelle République Centrafricaine).

Le climat du Tchad est très dur. La saison des pluies cesse en octobre et recommence en juin avec une chaleur quasi saharienne. Ils habitent à Fort-Lamy (aujourd'hui N'Djamena). Ils dorment la nuit sous une moustiquaire sur la véranda tant la chaleur est insupportable. Les conditions de vie sont difficiles : il y a peu de légumes, l'eau est acheminée par camion-citerne. Pendant la saison des pluies, les maisons sont envahies par les moustiques et les punaises noires. Mais malgré tout, Gisèle adore tout cela. Son mari est souvent absent, mais elle s'accommode bien. Les enfants sont venus les rejoindre et elle a beaucoup d'amis dont une femme qui a vécu en Orient, imprégnée par les doctrines orientales, qui s'intéresse au bouddhisme, pratique le yoga et la méditation. Sur le marché de N'Djamena, elle découvre des fruits et des poissons inconnus, des légumes dont elle ignorait l'existence. Elle découvre la pratique de la chasse en compagnie d'autres Blancs.

Le couple décide de visiter l'Afrique Orientale et pour ce faire, ils achètent une Land Rover. Pour se préparer, Gisèle apprend à monter et démonter le véhicule, pour le cas où il y aurait une panne. Elle fait installer un réservoir d'essence supplémentaire pour leur donner plus d'autonomie. Elle dit à son mari : « Occupe-toi des caméras, je conduirai ». Entre juillet et août 1955, ils partent pour un périple de quatorze mille kilomètres pendant lequel ils traversent l'Oubangui, le Congo, le Congo belge (aujourd'hui le Zaïre), l'Ouganda, le Kenya, et le Tanganyika. Ils arrivent à Mombasa et remontent ensuite en hâte par les lacs Tanganyika et Victoria.

Ce voyage est très enrichissant pour eux et leur permet de découvrir différentes réalités de l'Afrique coloniale de l'époque avec ses bons et ses mauvais côtés. « J'ai découvert l'Afrique, mais je n'ai pas tout découvert, parce que l'Afrique est hermétique. J'ai découvert ce que découvrent les touristes » (Peixoto, 2009).

Mais ils sentent également qu'«un vent de révolte souffle sur l'Afrique.» Des émeutes commencent à éclater de-ci, de-là, menées par des mouvements contestataires et qui aboutiront quelques années plus tard à l'indépendance des pays d'Afrique. Ils décident de rentrer en France. «Il fallait s'en aller avant d'être chassé.» (Dion, 1998, p. 64). Gisèle et Jean Binon rentrent définitivement en France en 1956.

Jean Binon est nommé Inspecteur d'académie à Angoulême où ils vivront pendant deux ans. Gisèle a du mal à se réhabituer à la vie en France. Elle déclare : «la vie à Angoulême fut un calvaire». Elle a du mal à nouer des relations dans la ville, les enfants se sentent à l'étroit dans le petit appartement de fonction. Ils y demeurent jusqu'au début de l'année 1959.

C'est à ce moment que Jean Binon est nommé conseiller culturel à l'ambassade de France de Rio de Janeiro au Brésil. Gisèle dit «Quand on a proposé à mon mari de venir au Brésil en tant que conseiller culturel, j'ai prié tellement et tous les saints pour qu'il accepte. Je n'avais qu'une seule crainte, celle de rester à Angoulême» (Peixoto, 2009).

e. Le Brésil

Elle est âgée de trente-six ans quand elle arrive sur cette terre nouvelle. «Je pensais découvrir des Indiens, mais je me suis vite rendu compte que l'Afrique était partout présente» (Dion, 1998, pp. 67 et 68). Elle arrive par une matinée du mercredi des Cendres, alors que le Carnaval se termine dans la ville de Rio. Elle y croise des personnes qui portent encore leurs déguisements, le maquillage dégoulinant. Elle a l'impression de se retrouver dans un film de Fellini.

Gisèle doit alors se plier à la vie de l'ambassade avec ses cérémonies et ses rituels «certains soirs on avait trois cocktails de suite ; on y retrouvait les mêmes personnes et, pendant des heures, un verre dans une main, un petit four dans l'autre, le sac à main sous le bras, il fallait tendre une main libre et saluer !» (*Ibid.*, p. 68). Les dîners de l'ambassade l'ennuient. Beaucoup de personnalités françaises viennent en mission pour quelques jours pour des conférences ou des congrès. Comme ils ont beaucoup de temps libre, Gisèle leur fait visiter la ville. Elle s'adapte à sa nouvelle vie tente d'échapper à son quotidien trop formel. Elle cherche à rencontrer des Brésiliens. Par le biais d'une amie française, elle fait la connaissance d'Abdias do Nascimento, qui va lui montrer un Brésil différent. Abdias do Nascimento qui fut entre autres écrivain et dramaturge est un des plus grands défenseurs de la culture noire au Brésil et dans le monde. Il avait fondé en 1941 la troupe de théâtre, *Teatro Experimental do Negro*, qui joua un rôle important dans la prise de conscience de l'identité noire au Brésil. Les acteurs de cette

troupe faisaient également des tournées avec la troupe *Brasiliana*, mais à ce moment-là, ils n'ont aucun engagement.

L'ambassadeur se décharge de plus en plus souvent sur son conseiller culturel et le charge, entre autres, d'organiser les réceptions. Gisèle a donc l'idée d'embaucher les composants de *Brasiliana* pour être les serveurs, les décorateurs et les spécialistes en cuisine brésilienne. Les réceptions gagnent en originalité et les invités sont ravis de goûter les spécialités locales telles que la *feijoada*, le *vatapa* ou la *moqueca*. « Les Brésiliens sont flattés de voir leur cuisine à l'honneur et les Français de passage ravis de ces saveurs exotiques nouvelles » (*Ibid.*, p. 69).

Gisèle apprend très vite le portugais. En dehors des réceptions, elle passe beaucoup de temps avec les membres de la troupe qui l'emmènent visiter un Brésil différent. Elle va voir les *morros*, les collines de la ville de Rio, avec leurs *favelas*, les *terreiros* d'umbanda⁴¹ et de candomblé. Elle ressent dans ces endroits la présence de l'Afrique qui lui est si chère, elle en retrouve certaines habitudes, des rythmes. « Elle assiste dans les *terreiros* où les danseurs de *Brasiliana* l'emmènent maintenant régulièrement, à des cérémonies qu'elle comprend mal : des gens entrés en transe fument des cigares, boivent de l'alcool sans être soûls et donnent des consultations... Elle apprend bientôt par *iyalorisá*⁴² Dona Sebastiana qu'elle est fille de Yemanjá » (*Ibid.*, p. 70).

Jean quant à lui ne s'intéresse pas au Brésil, il ne s'y plaît pas. Il ne fréquente que des Brésiliens francophones et n'apprendra jamais le portugais. Le couple s'entend de moins en moins. Déjà en Afrique, les liens s'étaient distendus. Pendant que Jean sillonnait les routes pour les besoins de sa fonction, Gisèle, livrée à elle-même, faisait ce qu'elle voulait de ses journées. Au Brésil, « le couple a retrouvé un "rythme de croisière" : chacun fait ce qu'il veut et ne voit l'autre qu'aux réceptions » (*Ibid.*). Consciente qu'elle n'a pas la possibilité de subvenir seule à ses propres besoins et à celui de ses enfants, Gisèle supporte la situation en espérant qu'un jour son mari partira.

Un jour Dona Sebastiana tombe malade et Gisèle l'héberge et la fait soigner par le médecin français de l'ambassade. Un soir qu'il fait très chaud, elles vont toutes les deux chercher la fraîcheur au bord de la mer, et Gisèle éprouve soudain une sensation de flottement, qu'elle n'arrive pas vraiment à définir. Dona Sebastiana tente de s'occuper d'elle, mais sans succès. Dona Sebastiana rentre chez elle quelque temps après, et Gisèle a toujours cette impression de flotter. Le 5 décembre 1959, une danseuse de *Brasiliana* l'emmène dans un *terreiro* de candomblé qu'elle ne connaît pas, situé dans la ville de Duque de Caxias, à une quinzaine de kilomètres du centre de Rio de Janeiro. Ce *terreiro* est dirigé par le père-de-saint Joaozinho da

⁴¹ Religion afro-brésilienne proche du candomblé.

⁴² Femme qui dirige un *terreiro* (Dion, 1998, 138). On dit aussi « mãe de santo » ou en français mère-de-saint.

Goméia très connu à cette époque, et encore aujourd'hui dans le milieu du candomblé, pour ses prises de position parfois polémiques et innovantes par rapport à la tradition. Dans ce lieu de culte, une fête en l'honneur de *Iansã* a eu lieu la veille et se poursuit le lendemain, mais sous une forme plus profane. *Iansã* est une des divinités féminines du panthéon du candomblé, qui préside aux âmes, aux vents, aux tempêtes et aux éclairs. Lorsque Gisèle et son amie arrivent dans l'après-midi, la fête bat son plein. Lorsqu'il apprend qu'elle vient de l'ambassade, Joaozinho da Gomeia la reçoit avec tous les égards, il lui sert des friandises typiques de Bahia et lui offre à boire. Gisèle se sent très bien accueillie. Malgré ses lacunes en portugais, elle se « lance » et « parle avec tout le monde ». Dans la soirée, le culte religieux reprend avec les danses et les chants traditionnels. Gisèle et son amie s'installent avec le public qui assiste aux festivités, sans y participer. Elle raconte : « Peu à peu, j'ai senti comme un creux à l'estomac et j'ai fini par tomber à terre, pratiquement sans conscience. On chantait/dansait pour Yemanjá... » (*Ibid.*, p. 72). Elle vient d'entrer en transe spontanément. « C'est là que tout a commencé, c'est là qu'a commencé ma vie dans le candomblé » (Peixoto, 2009). Elle se réveille à la fin de la cérémonie et Joaozinho da Goméia lui explique que Yemanjá l'a choisie pour sa fille et qu'elle doit être initiée pour transformer sa transe spontanée et brute en une transe rituelle. Elle s'effraie, sur le coup, et se demande où tout cela va la mener. Il lui conseille de passer par la cérémonie du *bori* qui littéralement veut dire « alimenter la tête » et qui a pour but de fortifier sa tête, de l'aider à retrouver son énergie vitale. C'est la première étape pour celui qui veut s'initier au candomblé. Mais dans les mois suivants, elle ne ressent plus rien d'étrange et elle se demande si c'est bien nécessaire de se soumettre à tout cela. Elle se dit que ça n'a rien à voir avec elle. En juin 1960, son cuisinier se fait initier dans le *terreiro* de Joaozinho da Goméia et elle va y assister. Et à partir de là, Gisèle recommence à « flotter ». Très préoccupée, au mois d'octobre, elle retourne voir Joaozinho da Goméia qui lui dit de ne pas s'inquiéter et qu'avant la fin de cette année, elle serait initiée. Gisèle ne lui répond rien, car elle voit bien que c'est impossible. Cette vie était totalement incompatible avec celle d'une femme de diplomate. En rentrant chez elle, son mari lui annonce qu'il doit partir en mission en France et qu'il ne reviendra que fin janvier. Elle se dit alors que c'est l'occasion ou jamais et elle retourne au *terreiro* de la Goméia pour y faire son initiation.

Cette initiation se passe de la manière suivante, le 19 décembre de cette année-là :

Enfermée pendant vingt et un jours dans le roncó⁴³ en compagnie de trois hommes et quatre femmes, toutes et tous inconnus d'elle, Gisèle ne garde qu'un souvenir vague de cette période. Elle sait qu'on lui a rasé la tête, mais Joaozinho da Goméia a pris, exceptionnellement pour elle, la précaution de ne pas lui couper les cheveux complètement à ras. Elle sait aussi, mais seulement parce que cela lui fut dit

⁴³ Salle privée où vivent les filles de saint pendant l'initiation (Cossard-Binon, 1976).

après coup, qu'un jour, Joao Elisio est arrivé de l'ambassade dans tous ses états pour avertir que Jean B. « rentre » et que « tout le monde » cherche Gisèle « partout ». Affolement à la Goméia. Malgré la liberté récente des cultes, tous les terreiros gardent le souvenir des répressions policières dont ils ont souffert, et Joaozinho da Goméia a peur qu'une plainte de l'ambassade provoque une descente de police. Il décide d'avancer de quelques jours la date de la sortie du roncó de celle qui maintenant va être Omindarewa. Quand Gisèle réapparaît à l'ambassade, où personne ne la cherche, ni ne s'étonne de sa nouvelle coupe de cheveux qu'elle « arrange » sous un foulard, elle comprend que Joao Elisio a paniqué pour on ne sait quelle raison et qu'il a inventé toute cette histoire. (Dion, 1998, 74).

Gisèle a la peau claire et des yeux bleus, ce qui la distingue des autres intégrants du *terreiro*. Joaozinho da Goméia la traite avec beaucoup de gentillesse et démontre même une préférence pour elle. Cela la met dans une situation délicate par rapport aux autres et provoque des jalousies. Elle se met donc à faire tout ce que doivent faire toutes les jeunes *iyawó*⁴⁴, en exécutant les tâches les plus humbles telles que tirer l'eau du puits, porter les seaux, plumer les volailles, faire chauffer les bains pour les anciennes, etc. Elle gagne ainsi peu à peu la confiance des autres membres.

« Et quand on pratique au niveau où j'étais au début, ça veut dire que je plumais des poulets, que je lavais, que je nettoyait la cuisine, que je grattais les casseroles, que je portais de l'eau sur la tête pour alimenter la cuisine, et c'était très dur... » (Peixoto, 1999).

Gisèle qui découvre un monde nouveau va lire tout ce qu'elle trouve sur le candomblé, tels les ouvrages de Pierre Verger et de Roger Bastide. Elle dit :

« L'initiation d'abord n'enseigne rien. L'initiation c'est une espèce de porte qu'on ouvre à la connaissance. À partir de l'initiation, à partir du moment où vous avez franchi l'étape et que vous êtes initié, alors vous avez le droit de savoir. Mais ce droit n'est pas donné, comme ça, à tout venant. Il faut le conquérir, il faut chercher, il faut avoir la volonté d'apprendre. Et ça ne se passe pas avec un papier et un crayon. On ne donne pas les choses aux gens comme ça. Il faut apprendre sur le tas. Et ça, c'est typique de la conception africaine du savoir, on doit apprendre en pratiquant » (Peixoto, 1999).

En 1962, elle retourne en vacances en France. Après avoir passé quelque temps avec ses enfants, elle part au Bénin, dont elle ne sait rien, pour retrouver les racines de ce qu'elle a connu au Brésil, sur les traces de Pierre Verger. Elle retrouve l'interprète qui lui avait servi de guide dix ans plus tôt, qui l'emmène dans les tout petits villages où Verger est allé et a travaillé. Elle achète des perles, des cauris, des objets africains, des poudres multiples, des pagnes tissés à la main qu'elle rapporte à Rio et distribue généreusement à Joaozinho da Goméia et ses compagnons.

⁴⁴ Initiée ayant moins de sept ans d'ancienneté (Dion, 1998, p. 138).

En 1963, Jean est rappelé en France. Il rentre en lui laissant le soin de s'occuper de leurs affaires et de vendre ce qu'ils ne veulent pas rapporter avec eux. Pendant les six mois qu'elle restera encore à Rio, elle séjournera à la Goméia. Elle s'implique activement dans les activités du *terreiro*, en confectionnant par exemple des tenues pour les rituels.

f. Retour en France

En octobre 1963, elle doit rentrer en France. « Quel sera l'avenir ? Comment pourrais-je continuer à vivre le candomblé ? Mes vases sacrés vont être abandonnés aux mains des autres. Cela m'inquiète. » (Dion, 1998, p. 78). L'initiation doit se poursuivre par des cérémonies qui ont lieu à des intervalles réguliers. Joaozinho da Goméia pense qu'il est préférable qu'elle emporte ce qui lui appartient en France, quitte à revenir pour les offrandes que font les *iyawó* à trois et sept ans.

Gisèle revient donc vivre en France avec Jean et les enfants. Ses parents divisent la maison de Sceau pour s'installer au rez-de-chaussée et laisser les étages supérieurs à Gisèle et sa famille. Mais le couple ne s'entend plus. Elle prend conscience qu'elle doit travailler. Elle obtient un poste d'adjointe d'enseignement pour enseigner l'anglais au Lycée Henri IV à Paris, mais comme elle n'a pas conclu ses études universitaires, elle ne peut pas faire partie des cadres. Jean s'en va en 1964. Gisèle doit reprendre ses études et compléter sa licence. Elle passe le CAPES et est nommée professeure à Lakanal puis au lycée d'Anthony, près de Sceaux. Elle manque d'argent. Pour boucler ses fins de mois, elle donne des cours particuliers et loue les chambres du troisième étage à des étudiants. Les enfants prennent les choses avec philosophie. « On se régale le dimanche quand on descend chez la grand-mère » (*Ibid.*, p. 79). Arrive mai 1968, avec ses changements. Elle adhère aux idées nouvelles qui sont pour elle comme une « bouffée d'oxygène ». Ses enfants ont grandi, l'un d'eux se marie.

Pendant tout ce temps, elle n'oublie pas le candomblé. Elle a installé ses vases sacrés dans un coin du grenier « je pouvais faire de petites offrandes de temps en temps à mon Eshu⁴⁵ ; cela m'aidait à vivre, seule, isolée, et ça fortifiait mon asé⁴⁶ ». Personne ne connaît son appartenance au candomblé, hormis ses deux fils. « Elle prend contact avec Roger Bastide, dépose un sujet de thèse de doctorat. Elle n'a pas de formation sociologique, mais Roger Bastide lui fait

⁴⁵ S'écrit également Exu. Orisha africain qui préside à la communication, la patience, l'ordre et la discipline. Il est le gardien des villages, des villes, des maisons et de l'axé. Eshu est l'orisha du mouvement. Il doit être le premier à recevoir des offrandes pour s'assurer que sa fonction de messenger entre l'Orun (le monde spirituel) et l'Aiye (le monde matériel) sera pleinement réalisée.

⁴⁶ Énergie, pouvoir, force de la nature, force divine. Par extension, objet support d'une force divine (Dion, 1998, 137).

confiance et oriente ses lectures de base » (Ibid., p. 80). Roger Bastide lui fait entièrement confiance, et lui laisse une totale liberté pour écrire. En 1966, le C.N.R.S. finance un billet d'avion pour qu'elle aille deux mois au Brésil, afin de compléter sa documentation. Elle séjourne à la Goméia et fait ses offrandes de trois ans avec un peu de retard. L'élaboration de la thèse lui demande un effort considérable, car elle doit continuer à travailler et il lui reste peu de temps libre. Elle présente aussi des conférences, comme en 1969, celle intitulée *La transe dans le candomblé*, lors d'un Colloque du C.N.R.S. sur la Possession et la Transe. Elle y retrouve Pierre Verger qui est devenu un ami. C'est lui qui avait voulu la rencontrer quelques années plus tôt et depuis quand il vient à Paris, ils se retrouvent au Quartier Latin, autour d'un thé pour parler de l'Afrique et du Brésil. À travers un ami, elle fait la connaissance de Nestor Adissa Ogulola, un Béninois qui parle cinq ou six langues vernaculaires d'Afrique et qui l'aidera à déchiffrer un grand nombre de cantiques. Il sera son port d'attache chaque fois qu'elle retournera au Bénin. Elle soutient sa thèse en 1970. Elle s'intitule *Contribution à l'étude des candomblés au Brésil. Le candomblé angola*. Elle y décrit un mélange de traditions yorouba et angola, en se basant sur le rituel angola dans lequel elle a été initiée. Après avoir soutenu sa thèse, elle retourne au Brésil en 1970 pour y faire ses offrandes de sept ans. À cette occasion, Joaozinho da Goméia lui confère également le droit d'ouvrir un *terreiro*. Elle revient en France, mais sa vie est de plus en plus monotone. Ses enfants ne vivent plus avec elle, le divorce est prononcé en 1971. Elle ne pense qu'à repartir au Brésil. En 1972, elle finit par se faire nommer conseillère pédagogique auprès du Service Culturel français au Brésil.

g. Le Brésil et le candomblé

Elle a 49 ans quand elle obtient un poste à Rio de Janeiro. Parallèlement à ses activités professionnelles, elle reprend contact avec le candomblé. Pierre Verger et Balbino Daniel de Paula, viennent séjourner chez elle avant leur départ pour l'Afrique afin de tourner un documentaire pour l'ORTF.

En 1973, elle quitte la ville de Rio pour s'installer dans une propriété qu'elle achète à Santa Cruz da Serra. C'est une petite ville située à une trentaine de kilomètres de Rio de Janeiro sur la route de Petropolis, dont la population appartient pour la plupart aux classes populaires et moyennes, et où certains vivent même sous le seuil de pauvreté.

Elle n'envisage pas à cette époque de fonder un *terreiro*, « elle cherche juste “un sol” dont elle serait la propriétaire pour y poser les vases sacrés de ses orisá afin qu'ils soient enfin “chez eux” » (Ibid., p. 88). Joaozinho da Goméia était mort en 1971 et le *terreiro* n'avait plus le même

« le rayonnement du chef qui regroupait la communauté s'est éteint. » Elle s'occupe d'aménager sa maison où elle va toutes les fins de semaine.

Après son retour d'Afrique, Balbino vient s'installer à Rio de Janeiro. Selon la tradition du candomblé, Gisèle Omindarewa était encore rattachée à Joaozinho da Goméia, car elle n'avait pas pratiqué les cérémonies nécessaires. Balbino s'en charge et Gisèle se retrouve alors avec un nouveau père. Sur la recommandation de Balbino, en 1974, elle permet qu'une initiation se déroule dans sa maison à Santa Cruz da Serra. Balbino dirige l'initiation assisté par Gisèle Omindarewa.

Elle finit par fonder sans vraiment le vouloir un *terreiro* dont le nom sera choisi par Pierre Verger : *Ile Ase Iyá Atara Magba* et qui est inauguré lors de la première fête de Yemanjá en décembre 1975. Gisèle Omindarewa est toujours salariée de l'Éducation nationale et fait tout pour que les fêtes organisées dans le *terreiro* connaissent le moins de publicité possible. Elle recueille dans son *terreiro* des enfants abandonnés par leurs parents, des jeunes gens sans emploi, un peu perdus dans l'existence. Et la vie s'organise petit à petit.

En 1978, elle a passé six ans à l'étranger en tant qu'expatriée, et elle devrait donc normalement retourner en France, mais grâce à des relations, elle parvient à faire en sorte de rester au Brésil, et elle obtient une prolongation. En 1980, ayant épuisé toutes les possibilités de rester encore un peu, elle demande un congé administratif en attendant sa retraite qu'elle doit prendre en 1983. À partir de là, elle peut se consacrer à plein temps à son rôle de baba iyalarisá⁴⁷. Dans une de ses interviews, elle se dit « emportée par le mouvement de la maison, je suis emportée par la dynamique de ce groupe, et je ne peux plus échapper, je ne peux plus m'arrêter » (Peixoto, 2009).

Avec le temps, elle commence à être connue au Brésil et à l'étranger et plusieurs chercheurs de diverses nationalités s'intéressant au candomblé viennent la visiter, surtout ceux qui ne parlent pas le portugais, car elle s'exprime en anglais et en français. Elle continue aussi de publier plusieurs articles sur le candomblé dans les revues. Elle est sollicitée par les télévisions brésiliennes et son visage commence à être connu « de tout le monde ».

Parallèlement, Gisèle participe aussi aux réunions de membres du candomblé qui réfléchissent à l'avenir de la religion et s'efforcent de maintenir son authenticité. Elle est respectée et écoutée avec attention, mais elle refuse de devenir la porte-parole des Afro-brésiliens. Elle estime que c'est n'est pas elle qui est blanche qui est la mieux placée pour les représenter.

En 1975, elle retourne en Afrique, au Bénin de nouveau. « J'aime aller là, je m'y sens bien, je ne sais pas pourquoi, je me sens bien en Afrique. C'est quelque chose comme ça. J'aime les

⁴⁷ Femme qui dirige un *terreiro* (Dion, 1998, 138).

gens, je me sens en communication avec ces gens, malgré les problèmes de langue » (Peixoto, 2009). Elle y retourne également en 1979, 1982, 1985, 1989, 1996 et 1998. La rédaction de sa thèse a demandé de Gisèle une réflexion sur ce qu'elle avait appris sur le tas dans le *terreiro* ; ce travail lui a permis de reconstruire le fil conducteur des conceptions de la personne humaine dans la pensée africaine et ces conceptions sont aux antipodes de la vision occidentale chrétienne dans laquelle elle a été élevée. Mais c'est grâce à l'expérience et aux connaissances acquises au cours de ses recherches sur le candomblé qu'elle est autorisée à assister aux cérémonies qui normalement ne sont pas ouvertes aux Blancs. Et cela est pour elle une grande satisfaction, et même une victoire. Après ses premiers contacts avec le continent africain qui l'avaient ravie, mais en même temps frustrée parce qu'elle sentait qu'elle n'avait pas réussi à vaincre la résistance et la méfiance des Noirs à l'égard des Blancs, elle peut finalement dire : « Maintenant, je parle le même langage que les Africains, j'ai la même manière de voir les choses dans leurs relations de cause à effet : je vis en symbiose avec cette religion et, petit à petit, je m'imprègne de ses données. Je comprends ce qui se passe dans les manifestations religieuses, dans les cultes rendus à Xangô, à Osun. Je commence enfin à comprendre l'Afrique. » (Dion, 1998, p. 105).

Après 33 ans consacrés au candomblé, Gisèle Omindarewa Cossard décède le 21 janvier 2016 à Rio de Janeiro des suites d'une longue maladie, à l'âge de 92 ans.

Quelque temps plus tôt, elle avait fait cette remarque à Michel Dion qui résume bien sa décision de changer de vie :

« J'ai été excédée par un carcan bourgeois. J'ai plongé dans un autre monde, merveilleux, qui m'enchantait toujours et je me suis trouvée prise dans un système plus exigeant peut-être que celui que j'avais voulu fuir. Mais cela m'a tellement apporté sur le plan de la connaissance humaine que je ne souffre pas de cette contrainte. » (Dion, 1998, 119).

Contexte

1. La France pendant l'adolescence de Pierre Verger (1918 – 1932)

a. Contexte économique

En 1918, Pierre Verger a 16 ans. La France vient de traverser un conflit majeur qui a été la cause de 1,4 million morts, 3 millions de blessés, dont 750 000 invalides, 125 000 mutilés, surtout parmi les hommes jeunes. Elle laisse également 680 000 veuves et 760 000 orphelins. Dans la zone où se sont déroulés les conflits, les dégâts sont considérables. La capacité de production du pays est amoindrie d'environ un cinquième de sa capacité. De plus, la guerre a coûté extrêmement cher. Pour éviter de recourir à l'impôt, le gouvernement a préféré faire fonctionner la planche à billets et emprunter. Mais la dette publique s'accroît et passe de 33 milliards en 1913 à 204 milliards de francs en 1919. Comme la guerre l'a amputée de ses capacités de production et a affaibli son marché de capitaux, la France rencontre des difficultés pour rembourser sa dette. Son budget devient déficitaire et très vite cela se traduit par une inflation. De plus à cause des destructions provoquées par la guerre, la France produit moins en 1921 qu'en 1891. Il faut reconstruire. Pour pallier le manque de main-d'œuvre, on fait venir des milliers d'étrangers, espagnols, italiens, polonais, et des travailleurs des colonies. Mais les gouvernements successifs ne parviennent pas à juguler l'inflation. Les gouvernements se succèdent à un rythme effréné. À peine nommés, ils sont contraints de démissionner.

Les champs détruits par les obus et les tranchées sont remis en état, les usines endommagées sont modernisées, les mines qui avaient été noyées sont entièrement rénovées. Les industries sidérurgique et automobile sont florissantes. Malgré les nombreuses difficultés, la production repart, la prospérité s'installe progressivement. « La France atteint en 1929 un niveau industriel qu'elle ne retrouvera que dans les années 1950 » (Mettas, 824).

b. Contexte politique

Lors des élections de 1919, la droite remporte une large victoire. L'assemblée composée essentiellement d'anciens combattants est surnommée la « Chambre bleu horizon » en référence

à la couleur de l'uniforme de l'armée française. Considérés comme des héros, ceux-ci pèsent d'un grand poids dans la vie politique de l'entre-deux-guerres.

La toute récente révolution bolchevique est dans toutes les têtes et certaines personnalités de gauche ainsi que des syndicalistes se réclament de cette nouvelle idéologie. « À Moscou, une III^e Internationale ouvrière (Komintern) a été créée, et les partis socialistes européens sont invités à y adhérer » (Fayet, 420). Mais en décembre 1920, la gauche se scinde en deux partis : les socialistes et les communistes.

Bien que battue, l'Allemagne reste une menace, car contrairement à la France, elle a peu souffert sur son sol des conséquences de la guerre. Craignant un nouveau conflit, la France souhaite donc l'affaiblir. Le traité de Versailles signé en 1921 l'oblige à se reconnaître responsable de la guerre. Il également détermine la création d'une Société des Nations, et prévoit le nouveau tracé de frontières, l'indépendance de deux nouveaux États – la Pologne et la Tchécoslovaquie –, l'indépendance de l'Autriche dans son nouveau périmètre (avec interdiction pour l'Allemagne de l'annexer). Pour l'Allemagne, il détermine la restitution de l'Alsace et de la Lorraine à la France, la limitation de son réarmement avec une armée limitée à un effectif de 100 000 hommes et le paiement de très lourdes réparations à la Belgique et à la France. En outre, elle est sommée de renoncer à ses colonies qui seront administrées par les nations ont vaincu le conflit. L'Allemagne qui fait face à des difficultés économiques se déclare incapable de payer les réparations. En réaction, la France et la Belgique, partisans d'une posture ferme, envahissent la Ruhr en janvier 1923 afin de se rembourser en prélevant des matières premières. Cette mesure se heurte à l'hostilité des Anglais et des Américains qui sont favorables à un redressement de l'Allemagne. En France, les mouvements pacifistes prennent de l'ampleur ; ils sont en faveur du rétablissement de relations harmonieuses entre les deux pays.

En 1925, quand Aristide Briand prend le pouvoir, il constate que la France est encore affaiblie sur le plan économique, démographique et diplomatique. Elle n'est pas en mesure de supporter un nouveau conflit, il faut donc composer avec l'Allemagne afin de trouver un terrain d'entente. La même année, l'armée française évacue la Ruhr et le traité de Locarno qui reconnaît les frontières établies par le Traité de Versailles est signé par l'Allemagne, la France, l'Italie, la Grande-Bretagne et la Belgique. L'Alsace et la Lorraine sont restituées à la France. En 1929, le banquier américain Young revoit la dette allemande et échelonne les paiements jusqu'en 1988.

La situation financière de la France reste instable. Raymond Poincaré qui avait été Président de 1913 à 1920 est appelé à l'aide et celui-ci instaure une politique d'austérité financière. Grâce

aux mesures mises en place, le franc remonte. En 1928, il est dévalué afin de briser l'inflation et de réduire la dette publique.

C'est en 1929 qu'éclate la crise qui mènera à la Grande Dépression. La France ne sera touchée qu'en 1931.

c. Contexte social

Pendant la durée du conflit, les mentalités ont changé. Restés absents de leurs foyers durant des mois, voire des années, les hommes ont appris à vivre « entre hommes », dans un monde sans femmes. Très souvent, ils reviennent du champ de bataille, très traumatisés par les horreurs qu'ils ont vécues et qu'ils ne peuvent confier à personne, car personne n'est en mesure de les comprendre. Les femmes restent encore cantonnées dans leur foyer même si pendant la guerre elles ont dû acquérir par la force des choses plus d'autonomie et assumer les responsabilités qui incombaient aux hommes auparavant. Elles aspirent à s'émanciper, et certaines d'entre elles entrent dans les universités et accèdent aux responsabilités supérieures. Cette nouvelle configuration – femmes plus indépendantes et hommes marqués par la guerre – entraîne une incompréhension entre les sexes qui se matérialise par une vague de divorces sans précédent. Jean Mettas écrit que : « 15 000 divorces en 1911, 23 000 par an entre 1921 et 1931 : au lendemain de la guerre, la reprise des mariages, comme celle de la natalité, fut éphémère, tandis que le divorce entra dans les mœurs. » (Mettas, 821)

C'est pendant cette période aussi que les extrémismes s'exacerbent. Prospérant sur la crise économique aggravée par la crise politique, l'extrême droite soutient le nationalisme, la défense des valeurs traditionnelles, mais aussi la xénophobie et l'antisémitisme.

d. Les années folles

À la fin de la guerre, les mouvements des anciens combattants sont puissants. Ils usent de leur influence pour sacraliser le souvenir de la guerre. Ils veulent que l'on honore les soldats tombés pour la France et plonger le pays dans le deuil. Lors de la commémoration de l'armistice de 1920, la dépouille du soldat inconnu est ensevelie sous l'Arc de Triomphe. Très écoutées, les associations d'anciens combattants se veulent les garantes de la moralité et du civisme en France. Au quotidien, la guerre reste très présente sur les visages défigurés des blessés et le deuil porté par les veuves.

En 1920, pour protester contre le coût élevé de la vie, et sous l'inspiration de la Révolution russe, d'importantes grèves éclatent dans les chemins de fer et dans les mines du nord. Elles sont violemment réprimées par le gouvernement.

La misère est grande et les bidonvilles apparaissent dans les périphéries des grandes villes.

La jeunesse parisienne trop jeune pour avoir connu les champs de bataille veut oublier le deuil et l'atmosphère morose. Une grande effervescence culturelle et intellectuelle s'empare de la Capitale. Un nouvel art de vivre voit le jour, celui de la liberté totale. L'épicentre de ce mouvement se situe dans le quartier de Montparnasse, au carrefour de la rue Vavin, dans les brasseries du Dôme, de la Rotonde et de la Coupole. Paris devient la capitale des arts : c'est là que l'on retrouve des peintres tels que Picasso, Soutine, Chagall ou Modigliani. Des constructions nouvelles voient le jour, avec des formes plus droites et plus sobres, sous l'inspiration de Le Corbusier. La Haute Couture connaît également un essor. Sous l'influence de couturiers tels que Jean Patou, Elsa Schiaparelli, Jeanne Lanvin ou Coco Chanel, la femme se libère du corset, porte des jupes plus courtes et des tenues plus commodes. Les automobiles se démocratisent et envahissent la capitale. Paris connaît ses premiers bouchons.

Au même moment, les États-Unis traversent une période de forte intolérance et moralisation. La prohibition décrétée en 1919 interdit le transport, la fabrication, l'importation, l'exportation et la vente d'alcool. Le Ku-Klux-Klan gagne de la force et devient une véritable force politique. Les Américains fortunés qui n'acceptent pas cette atmosphère de puritanisme et de racisme viennent s'installer à Paris. Parmi eux, Ernest Hemingway, Scott Fitzgerald, Gertrude Stein. Les Américains forment à l'époque la plus importante communauté d'expatriés. Les bars et les restaurants se mettent à l'heure américaine. On danse le jazz dans les dancings qui s'ouvrent un peu partout, où jouent d'anciens soldats noirs américains venus pendant la guerre et qui ne veulent pas retourner chez eux à cause de la ségrégation raciale qui est encore en vigueur dans leur pays. Tango que la bonne société argentine considère comme une danse trop sensuelle et dégradante connaît également un grand succès.

Cette nouvelle liberté n'a aucune limite. Tous les excès sont permis, les femmes se dénudent, la consommation d'alcool n'a jamais été aussi élevée. Un témoin de l'époque raconte :

« Il y eut quelque chose d'effréné, une fièvre de dépense, de jouissance et d'entreprise, une intolérance de toute règle, un besoin de nouveauté allant jusqu'à l'aberration, un besoin de liberté allant jusqu'à la dépravation⁴⁸. »

Montmartre fait aussi partie de cette effervescence avec ses clubs nocturnes où se produisent les artistes du moment tels que Mistinguette et Maurice Chevalier. Le Bal Nègre de la rue Blomet que fréquentait Pierre Verger est également un des lieux emblématiques de cette époque. Cette salle où l'on danse la biguine, située dans le quartier Montparnasse est fréquentée par les Antillais, mais aussi par les communautés bretonnes et auvergnates. Des habitués tels que Pablo

⁴⁸ Léon Blum, *À l'échelle humaine*, cité par Jean Mettas dans *L'entre-deux-guerres*, 1919-1939. In Histoire de la France, des origines à nos jours.

Picasso, Juan Miró, Robert Desnos ou le peintre André Masson ont l'habitude de s'y retrouver. Joséphine Baker, qui y fit ses débuts, et Sidney Bechet y donnent régulièrement des spectacles. Dans cette atmosphère de folie et de démesure, le constructeur automobile André Citroën organise une expédition traversera le continent africain du nord au sud. On l'appelle la Croisière noire. L'expédition part le 28 octobre 1924 de l'Algérie et se termine le 26 juin 1925 à Madagascar. Elle est composée de scientifiques, mais aussi d'une équipe de filmage qui fixe sur la pellicule toutes les étapes du parcours. Des nouvelles sont envoyées à Paris tous les mois. Le public se passionne pour cette aventure. Il s'ensuit un engouement pour tout ce qui touche à l'Afrique qui se manifeste dans les arts, la mode et même la publicité, pas toujours avec le meilleur goût.

À la même époque est organisée du 6 mai au 16 novembre 1931, l'exposition coloniale internationale qui se veut la vitrine des produits et des réalisations de l'ensemble des colonies et des dépendances d'outre-mer de la France, ainsi que celles des principales puissances coloniales et qui reçoit la visite de huit millions de personnes.

Dans le domaine des arts également apparaît le mouvement surréaliste qui repose sur le refus de toutes les constructions logiques de l'esprit et sur les valeurs de l'irrationnel, de l'absurde, du rêve, du désir et de la révolte. Il regroupe les écrivains Louis Aragon, Robert Desnos, André Breton, Paul Eluard, entre autres, mais aussi les peintres René Magritte, Marcel Duchamp, Salvador Dalí et Juan Miró. Ce mouvement est également suivi par Jacques Prévert et Michel Leiris que Pierre Verger fréquente à l'époque. On peut donc facilement imaginer qu'avant d'opter pour une autre vie en 1932, Pierre Verger a dû participer à ce mouvement de folie qui s'empara de Paris entre 1920 et 1930.

Le 24 octobre 1929, le cours des actions s'effondre à la Bourse de Wall Street. De l'autre côté de l'Atlantique, les faillites et les fermetures d'usines se succèdent entraînant le chômage, mais aussi la ruine de très nombreuses familles fortunées. Les expatriés qui étaient venus à Paris pour profiter de l'insouciance du moment doivent repartir chez eux. La fête est finie. En 1931, la France finit, elle aussi, par être touchée par cette crise. Elle traversera une période de troubles politiques qui ne s'achèvera qu'en 1939.

La crise se propage en Grande-Bretagne, mais aussi en Allemagne qui est très lourdement touchée avec un taux de chômage de 44 %. Cette situation, ajoutée au ressentiment des Allemands humiliés par le Traité de Versailles, leur fera élire Adolph Hitler au poste de Chancelier en 1933.

2. La France pendant l'adolescence de Gisèle Cossard (1939 – 1949)

a. Contexte politique

Quand la France entre en guerre en 1939, Gisèle Cossard a 16 ans. Toutes les tentatives d'Édouard Daladier et de Neville Chamberlain pour préserver la paix n'ont fait que favoriser la montée du nationalisme en Allemagne, de même que son réarmement. Violant tous les accords signés dans ce sens, Hitler et son armée envahissent la Pologne et la France liée par des accords bilatéraux se voit contrainte d'entrer dans le conflit en septembre 1939. L'armée est mobilisée, mais les hommes partent sans enthousiasme, car ils ont encore en tête les horreurs de la Guerre de 14-18. L'état-major français, misant sur une guerre défensive, poste ses forces sur la ligne Maginot et attend que l'armée allemande envahisse la France. Cette invasion n'aura finalement lieu qu'en mai 1940, après 8 longs mois d'inactivité. Contre toute attente, les Allemands pénètrent en France par la forêt des Ardennes que les généraux français considéraient pourtant comme infranchissable. C'est la débâcle, deux millions de soldats français sont faits prisonniers. Beaucoup resteront en captivité jusqu'en 1945. Parmi eux se trouve le père de Gisèle Cossard.

Le gouvernement est pris au dépourvu. Pour reprendre les choses en main, on fait appel à un héros de la Première Guerre, le maréchal Pétain qui est nommé à la tête de l'État.

Le 22 juin 1940, l'armistice est signé. La France sera désormais coupée en deux avec une zone occupée et une zone libre. Le gouvernement est donc contraint de quitter Paris et de s'installer à Vichy en juillet 1940. Le peuple français est certain que Pétain est l'homme de la situation et qu'il est capable de redresser le pays. Le maréchal est attaché aux valeurs traditionnelles et met en place une politique basée sur la devise « Travail, Famille, Patrie ».

Le gouvernement de Vichy favorable aux idées antisémites qui avaient gagné de la force depuis le début de la décennie précédente met rapidement en place un « statut des juifs » à partir d'octobre 1940. Les Juifs sont exclus de la fonction publique, de la magistrature, des médias, de l'armée et de la culture. Puis rapidement, ils seront arrêtés puis envoyés dans les camps d'extermination nazis.

Les membres du gouvernement sont persuadés que l'Allemagne sortira vainqueur du conflit, par conséquent, il est préférable pour la France de collaborer avec la force d'occupation. Le 24 octobre 1940, Pétain rencontre Hitler à Montoire. Il se met en place une collaboration politique, mais aussi économique et les Français doivent collaborer à l'effort de guerre allemand. Pour ce

faire, on met en place le service de travail obligatoire qui oblige les hommes de 21 à 23 à partir travailler en Allemagne.

Très vite, cette politique cesse de faire l'unanimité. Beaucoup de Français n'acceptent pas de collaborer. Une résistance se forme un peu partout. Désordonnée dans les premiers temps, elle finit par se structurer en « réseaux ». Leur action essentiellement militaire consiste à saboter les installations allemandes, à apporter des renseignements comme le fit Gisèle Cossard ou à aider des fugitifs à partir en Angleterre. Ces résistants vivent dans la clandestinité, car ils sont traqués par la Gestapo et les milices françaises. Beaucoup y laisseront leur vie.

Dès le 18 juin 1940, le Général de Gaulle qui fuit en Angleterre appelle les Français sur la BBC à continuer le combat. Grâce à sa ténacité et à l'appui de Winston Churchill, il finira par imposer la France comme une puissance combattante aux côtés de la Grande-Bretagne et des États-Unis et non comme une puissance alliée de l'Allemagne nazie.

La France est libérée en 1944, mais l'armistice ne sera signé que le 8 mai 1945, date de la capitulation de l'armée allemande. Les anciennes élites politiques ralliées au gouvernement de Vichy ne seront plus en mesure de prendre la tête du pays. Ce sont donc les responsables de la résistance qui accéderont aux postes de responsabilité.

b. Contexte économique

En 1940, la France est un pays vaincu. Les termes de l'armistice prévoient qu'elle devra pourvoir aux besoins de l'Allemagne. En réalité, c'est un vaste pillage qui est mis en place : 400 millions de francs par jour versés pour couvrir les frais d'occupation, fourniture de blé, de pommes de terre et de bétail pour nourrir les populations et l'armée allemande, réquisition des stocks de matière première et de machines-outils dans les arsenaux et dans les usines privées, confiscation des œuvres d'art. En outre, les entreprises allemandes font en sorte d'obtenir des participations dans les affaires françaises en devenant majoritaires des plus grands groupes français, qui sont encouragés par le régime de Vichy et qui n'y trouve pas forcément à redire, plus intéressés par leur prospérité que de savoir où se situe leur loyauté.

En 1942, en raison des pertes en hommes sur le front de l'est, l'Allemagne doit faire appel à la main-d'œuvre étrangère, d'abord de manière volontaire, puis comme cela s'avère insuffisant, en 1943, par le biais du Service du travail obligatoire ou STO qui prévoit la mobilisation de tous les jeunes gens âgés de 20 à 23 ans. Au total, 600 000 hommes partiront entre 1942 et 1943.

En outre, comme le pays est traversé par la ligne de démarcation, les échanges de tout type deviennent difficiles, voire impossibles entre la Zone Libre et la Zone Occupée, et l'économie

est paralysée. Et puis, afin de ne pas favoriser les Allemands, la Grande-Bretagne exerce un blocus pour empêcher l'arrivée des matières premières et des produits en provenance des colonies. Pour finir, la France manque d'essence, d'engrais, de matières premières industrielles, telles que les textiles, les oléagineux, le caoutchouc, et même la fonte et l'acier qui sont absorbés par l'industrie de guerre allemande. La SNCF, contrainte de livrer à l'ennemi le quart de ses locomotives et la moitié de ses wagons de marchandise, est obligée de donner la priorité au trafic allemand.

Tout ceci entraîne les rationnements qui sont mis en place dès 1940 et les Français font l'apprentissage du régime de restrictions.

c. Contexte social et occupation

Quand la guerre est déclarée en 1939, c'est un sentiment d'abattement qui s'empare de la population. Contrairement à 1914, les troupes françaises partent sans grand enthousiasme. Mais, la propagande annonce que cela ne durera que quelques semaines et que « les paysans seront rentrés à temps pour faire des moissons », alors on ne s'inquiète pas trop.

Mais en mai 1940, l'armée allemande envahit la Belgique, puis le nord de la France. Très vite, elle entre dans Paris. Effrayée par la très mauvaise réputation qui précède les soldats allemands, la population française panique et prend la fuite : c'est « l'exode ». Parmi eux se trouve la famille de Gisèle Cossard. Avec le temps, voyant que les choses ne sont pas si terribles et que les Allemands ne s'attaquent pas aux civils, la plupart des personnes rentrent chez elles. Mais certaines, moins chanceuses comme la famille Cossard, retrouvent leur maison réquisitionnée par l'armée allemande.

Quand elle évoque cette époque, Gisèle dit avoir eu faim. En effet, comme la plus grosse partie des aliments est destinée aux Allemands, très rapidement des rationnements sont mis en place. La pénurie est grande, surtout dans les villes. Chaque Français reçoit une carte de ravitaillement lui donnant le droit à une quantité déterminée de certains produits. Ce sont d'abord quelques articles alimentaires, puis viendront l'habillement et d'autres ustensiles. Les denrées ne peuvent plus être vendues librement. Certains aliments deviennent très rares ou disparaissent comme le café ou le sucre. On les remplace alors par les *ersatz*, des produits de substitution, comme la saccharine en guise de sucre, les rutabagas en guise de pommes de terre ou l'orge grillée en guise de café. À mesure que le temps passe, les aliments devenant plus rares, les rations imparties à chacun diminuent et à la fin de la guerre, beaucoup sont ceux qui ont faim ou froid, car le charbon est lui aussi rationné.

En raison de ces conditions de vie difficile, le gouvernement de Vichy et Pétain, en qui les Français avaient déposé leur confiance au début de la guerre, deviennent très impopulaire. De plus, à partir de 1942, l'armée allemande commence à montrer son véritable visage et à commettre des exactions. Les Juifs de France ne tardent pas à être poursuivis. Ils sont arrêtés et pourchassés par la Wehrmacht, mais aussi, et surtout, par la police française qui a décidé de collaborer avec les nazis. Les rafles sont nombreuses. On sait confusément que les Juifs sont emmenés dans des camps, mais ce n'est qu'à la fin de la guerre que sera révélée l'horreur des camps d'extermination.

Nombreux sont alors ceux qui, comme le père de Gisèle, choisissent de résister. Le terme « Résistance » est employé pour la première fois par le Général de Gaulle dans son appel du 18 juin 1940. Peu à peu, le nombre de ceux qui ne veulent plus des Allemands sur le sol français grandit. À l'extérieur, en Angleterre pour ceux qui parviennent à fuir, mais aussi à l'intérieur du pays. Au départ, c'est plus une fronde, mais petit à petit les actions prennent forme : on aide les prisonniers qui s'évadent des camps à atteindre les frontières, ou bien on accueille et cache des Juifs chez soi. Puis des réseaux se forment. On distribue des tracts, on publie des journaux pour dénoncer les mensonges de la propagande allemande. On met en place des réseaux de renseignements qui épient et collectent tout ce qui peut être utile pour l'envoyer à Londres par les moyens les plus divers. Puis il y a les sabotages et les attentats pour détruire les infrastructures empruntées par les Allemands. Beaucoup de résistants vivent retranchés dans la montagne et dans les forêts où ils établissent des points de contact pour recevoir du ravitaillement et des armes envoyées par les forces alliées.

3. L'Afrique coloniale

Les frontières de l'Afrique coloniale furent définies à la conférence de Berlin qui se tint de novembre 1884 à février 1885, lors de laquelle les grandes puissances européennes se réunirent afin d'établir les règles qui devaient présider à la colonisation de l'Afrique et partager le continent entre divers pays (Grande-Bretagne, Belgique, Allemagne, Espagne, Italie, Portugal, France). Aucun Africain n'était présent ni représenté. L'objet officiel de la colonisation était de constituer des espaces territoriaux sur le modèle élaboré au cours des siècles en Europe, comme si l'évolution africaine antérieure n'avait pas existé. Mais en réalité elle était motivée par les rivalités qui existaient entre les puissances européennes, car les colonies étaient synonymes de prestige, c'était un moyen de tenir son rang. Ensuite, mais aussi d'abord, il y existait des intérêts économiques, car les colonies pouvaient fournir de la matière première nécessaire aux industries de la métropole et elles étaient un excellent débouché pour écouler les marchandises.

L'Empire colonial français en Afrique se composait de la Mauritanie, du Sénégal, du Soudan français (actuellement le Mali), de la Guinée, de la Côte-d'Ivoire, du Niger, de la Haute-Volta (actuellement le Burkina Faso), du Togo, du Dahomey (actuellement le Bénin), du Gabon, du Moyen-Congo (actuellement divisé entre le Gabon et la République du Congo), du Tchad et de l'Oubangui-Chari (actuellement la République centrafricaine). Plus tard, après la défaite de l'Allemagne en 1918, la partie orientale du Cameroun confiée à l'administration française par la Société des Nations vint s'ajouter à la colonie. C'est là, à Yaoundé, que Gisèle Cossard s'installera avec son mari en 1943.

L'épisode colonial fut bref, il dura moins de soixante-dix ans. Mais il n'en joua pas moins un rôle majeur parce que deux histoires, deux cultures, deux modes de pensée et de vie s'interpénétrèrent de façon accélérée par la force. Les colonisateurs mirent en place un système cohérent, centralisé et fondé sur la coercition, dans tous les domaines : sur le plan politique, juridique, économique, culturel par l'imposition de la langue française. L'ensemble de ces mesures entraîna des changements sociaux qui affectèrent aussi bien les grandes orientations que la vie quotidienne.

Car contrairement à la conception britannique qui préférait préserver la supériorité anglaise en éduquant les autochtones dans les langues locales, les Français, préoccupés d'universalisme, et persuadés de la supériorité de la culture française, pratiquèrent une politique d'assimilation : tous les enfants de l'empire seraient de petits Français.

Les Africains qui étaient directement en contact avec le monde colonial eurent le choix entre trois options : collaborer dans l'espoir d'en tirer profit, s'opposer radicalement ou bien n'être ni l'un ni l'autre. Cette dernière option fut choisie par la grande majorité. La plupart durent modifier leurs pratiques sociales, leurs techniques et leurs modes de vie et de pensée.

En réalité, certains chercheurs affirment qu'il n'y a pas eu à proprement parler de francisation. C'est plutôt une simple suppression des structures politiques proprement africaines qui fut mise en place pour y substituer les structures coloniales et l'enseignement colonial. Le régime de l'indigénat fit de la très grande majorité des autochtones des sujets français et non des citoyens. Pour être naturalisé français, il fallait réunir des conditions qu'il était rare de trouver chez le même individu : être né et domicilié dans un pays de la colonie, avoir vingt et un ans accomplis, savoir lire et écrire ou être titulaire de la Légion d'honneur ou de la Médaille militaire ou avoir rendu des services exceptionnels à la France ou à la colonie, justifier de moyens d'existence, de bonne vie et mœurs, avoir fait preuve dévouement aux intérêts français ou justifier de dix ans de service avec mérite dans une entreprise publique ou privée. En fait, la citoyenneté n'était à la portée que de très peu de personnes et la grande majorité est soumise au régime de l'indigénat. C'est un régime spécial s'appliquant à la population native du pays et caractérisée

par l'absence de droit de vote, l'assujettissement à des impôts particuliers et l'absence des libertés essentielles, telles que la liberté d'expression ou d'association.

Rien d'étonnant que dès la fin de la Deuxième Guerre mondiale des voix s'élèvent contre cette situation. La conférence de Brazzaville est organisée du 30 janvier au 8 février 1944 par le gouvernement provisoire du Général de Gaulle afin de déterminer le rôle et l'avenir de l'Empire colonial français, à l'issue de laquelle l'abolition du code de l'indigénat est décidée. Mais il n'était pas question d'indépendance et les pays d'Afrique repartirent déçus. Pourtant, la conférence contribua à l'éclosion d'une élite politique capable de diriger les futurs États indépendants de l'Afrique française.

Ce n'est qu'à peine une vingtaine d'années plus tard, soit entre 1960 et 1963, que les pays d'Afrique accédèrent pacifiquement à leur indépendance.

4. Le Brésil des années 1940 à 1960

a. L'*Estado Novo* (1937 – 1945)

Lorsque Pierre Verger arrive au Brésil en 1940, le pays est gouverné depuis 1937 par Getulio Vargas qui a instauré ce que l'on appelle l'*Estado Novo* ou État Nouveau. C'est un régime dictatorial inspiré des idées fascistes qui s'imposent à la même époque en Europe. Le programme de l'*Estado Novo* consiste essentiellement à moderniser et industrialiser le Brésil. En effet, jusque-là, le pays très peu industrialisé ne survivait que grâce à la vente de ses matières premières, essentiellement agricoles, et dont principalement le café.

Ce développement entraîna des changements impressionnants : en 1945, date à laquelle Getulio Vargas fut destitué, la production industrielle dépassait pour la première fois la production agricole du pays. Cette production industrielle consistait essentiellement en la fabrication de machines et d'outils lourds, la sidérurgie et l'industrie chimique.

Les historiens brésiliens Mary del Priore et Renato Venancio font remarquer que ces transformations sont surprenantes quand on la situe dans le contexte international, la crise de 1929 est toute récente ainsi que la grande dépression qui s'ensuivit. Le prix du café a chuté de moitié pendant la première moitié de la décennie et pourtant la croissance se maintient à un taux de 5 %.

En conséquence du développement industriel, c'est une époque d'intense urbanisation. En 1940, la population urbaine est quatre fois plus importante qu'en 1920.

Le gouvernement de Vargas instaure également des réformes importantes et durables pour protéger les salariés :

- Journée de travail de 8 heures
- Mise en place d'un système de prévoyance sociale et de retraite
- Soutien pendant la maternité pour les femmes qui travaillent
- Diminution du travail des enfants
- Mise en place d'une justice du travail qui joue le même rôle que le Conseil des Prud'hommes en France

Dans le domaine de l'éducation, le nombre de places est multiplié dans les écoles et le programme scolaire est unifié dans les niveaux secondaire et universitaire. En outre, l'accent est mis sur la formation professionnelle par le biais d'institutions qui existent et fonctionnent encore de nos jours (Senai, Senac, Sesc).

Toutes ces réformes donnent à Getulio Vargas une image de père protecteur auprès du peuple. Mais elles ne peuvent pas faire oublier que dans le même temps, les syndicats sont réglementés et perdent leur autonomie, les partis d'opposition sont dissous, le Mouvement communiste en particulier est réprimé, et la presse est muselée par la mise en place du Département de la presse et de la propagande dont le rôle était à la fois d'appliquer la censure et de faire la propagande du gouvernement.

C'est pour cela que Pierre Verger en Argentine, puisqu'en tant que photographe indépendant, il n'avait aucune chance de trouver du travail dans le Brésil de cette époque. Il ne reviendra s'installer définitivement au Brésil qu'au début de l'année 1946, soit quelques mois après la chute du premier gouvernement de Getulio Vargas.

b. Les années 1960

Lorsque Gisèle Cossard arrive au Brésil pour la première fois pour accompagner son époux qui venait d'être nommé conseiller culturel à l'ambassade de France de Rio de Janeiro, le pays est gouverné depuis 1956 par Juscelino Kubitschek, ou JK comme le surnomment les Brésiliens affectueusement. Le gouvernement de JK correspond à une période d'euphorie et de développement économique pour le Brésil.

Getulio Vargas qui avait été élu président de la République pour la seconde fois en 1951, s'était donné la mort en 1954, poussé par les nombreuses pressions exercées par la presse et les militaires, dans un contexte économique médiocre qui entraînait le mécontentement d'une grande partie de la population. Les trois présidents désignés pour gouverner jusqu'à la fin de son mandat en 1956 durent démissionner pour des raisons de santé.

Juscelino Kubitschek fut donc élu au suffrage universel par un peuple qui déposait en lui tous ses espoirs. Sa devise était « Cinquante ans de progrès en cinq ans de gouvernement » et pour

ce faire, le président mit en place ce qu'il dénomma le *Plano de metas* [Programme d'objectifs] qui définissait 31 mesures à prendre dans les domaines de l'énergie, du transport, de l'industrie, de l'éducation et de l'alimentation. Le niveau de vie de la classe moyenne s'améliora, les ventes d'électroménager augmentèrent, de sorte que tout le monde fut en mesure d'acheter une télévision, un aspirateur, etc., et une automobile.

Mais son plus grand projet, et celui qui le fit rentrer dans l'histoire, ce fut la construction de Brasilia, la nouvelle capitale du Brésil. La ville fut construite en 5 ans, puisqu'il l'inaugura en 1960, à la fin de son mandat. Ce fut une époque de grande effervescence économique, le PIB s'accrut en moyenne de 7 % par an.

Sur le plan culturel, c'est à cette époque que l'on entendit parler pour la première fois de la bossa-nova, ce rythme si brésilien. Ce président si jeune, si moderne et si populaire fut rapidement surnommé « le président bossa nova » et un le chanteur Juca Chaves alla même jusqu'à composer une chanson en son honneur, le décrivant comme une personne souriante, sympathique et originale.

5. Salvador de Bahia

Cette situation s'explique par son histoire, puisque de première capitale du Brésil, Salvador était devenue la capitale d'un État dont l'économie s'était arrêtée dans le temps.

Salvador de Bahia fut la première ville fondée par les Portugais quand ils s'installèrent au Brésil au XIV^e siècle. La région vécut pendant plusieurs siècles de la production du sucre et du commerce des esclaves. Bien que fondée par les Portugais, elle était aussi peuplée de Noirs, d'Indiens et de métisses.

Comme à l'époque, la région de Salvador était prospère grâce à la production du sucre, elle éveilla la convoitise d'autres nations, et notamment des Hollandais qui, par trois reprises, tentèrent de la conquérir.

Salvador resta donc la capitale du Brésil jusqu'en 1763, quand la couronne portugaise décida que la ville de Rio de Janeiro était mieux placée parce que c'est de cette dernière qu'étaient acheminés vers Lisbonne l'or, l'argent et les diamants en provenance de l'État du Minas Gerais.

« À la fin des années 40, cette ville avait encore un cachet, une particularité. Elle ressemblait encore beaucoup à une ville du XIX^e siècle. Elle n'était pas encore arrivée au XX^e siècle. »

Voilà ce qui dit Cid Teixeira dans le documentaire *Pierre Verger, um mensageiro entre dois mundos*, à propos de cette ville qui séduisit Pierre Verger au premier coup d'œil quand il s'y installa. Lorsqu'il arriva en 1946 à Salvador, celle-ci n'était plus qu'une petite ville de province

qui n'avait pas beaucoup changé depuis la moitié du XIX^e siècle. De capitale qu'elle était au XVI^e siècle, elle avait même perdu son statut de première ville du Nord, en faveur de Recife. L'industrie du sucre était pratiquement inexistante, car faute de s'être modernisée, les clients étaient partis chercher à s'approvisionner ailleurs. Le développement économique du Brésil se situait maintenant dans la région sud-est, dans les États de Rio de Janeiro et surtout de Sao Paulo. La région du Nordeste et l'État de Bahia vivaient surtout de la culture du cacao et du tabac. L'industrie textile y fut aussi florissante dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, mais elle fut vite dépassée par celle des États du Minas Gerais et de Rio de Janeiro. Le développement économique stagna. La population essentiellement composée de descendants d'esclaves noirs n'augmenta pas non plus. Parmi toutes les capitales des États brésiliens, Salvador était celle dont la population connaissait le plus petit taux de croissance.

Lors des divers programmes économiques mis en place par le premier et le second gouvernement de Getulio Vargas afin d'encourager le développement du pays, Salvador fut exclue, notamment en 1937, car les élites de Salvador n'avaient pas été favorables à sa réélection. En effet, pendant que le reste du pays connaissait une croissance de l'ordre de 50 % entre 1929 et 1937, les chiffres pour la région de Salvador reculaient.

À la fin des années 1930, du pétrole fut découvert dans le quartier de Lobato. Quelques années plus tard, la société Petrobras, tout récemment créée, vint y mettre en place les installations nécessaires à son exploitation. Cette découverte apporta nouvel élan à la vieille ville de Salvador. Des routes furent construites, ainsi que de petites usines qui allaient profiter de cette nouvelle industrie. De sociétés importantes furent fondées telles Odebrecht, une entreprise du BTP, et dont le périmètre d'action s'étendra par la suite à l'Afrique et à tous les pays d'Amérique latine. C'est à cette époque aussi que fut créée l'Université Fédérale de Bahia. De même, la population de la ville connut à partir de là une croissance exponentielle.

Au début du XX^e siècle, le centre historique de style colonial – que l'on appelle le Pelourinho parce que c'est là que se trouvait le pilori où étaient punis les esclaves – qui avait été prospère et animé jusqu'à la fin du XIX^e siècle, fut peu à peu abandonné. Les riches étaient partis s'installer sur les hauteurs de la ville d'où on avait une vue imprenable sur la mer. Les pauvres étaient venus vivre à partir des années 1920 dans les demeures coloniales abandonnées et le quartier appartint très vite aux prostituées et des marginaux. C'est dans ce quartier joyeux et festif que Pierre Verger vécut dans une chambre d'hôtel avant de faire l'acquisition de sa maison. C'est là que, selon ses propres mots, il trouva le bonheur. « Immédiatement, il fut séduit

“à Bahia par la présence de très nombreux descendants d’Africains et par leur influence dans la vie quotidienne⁴⁹” », écrit Jean-Pierre Le Bouler.

Quand Dominique Fernandez lui demande si Bahia a beaucoup changé depuis sa lointaine arrivée, il répond :

Beaucoup [...], sauf le Pelourinho, sauvé par les putains. Les promoteurs n’ont pas osé construire dans un quartier aussi mal famé. Il faudrait élever un monument aux putains, n’est-ce pas ? (Fernandez, 1993, p. 228).

Pourtant, cela aussi a changé. Peu après son décès en 1992, la municipalité de Salvador a décidé de rénover son centre historique. Verger émit à l’époque le vœu pieux que tout soit fait pour les résidents, « en étroite collaboration avec les habitants » (Le Bouler, 2002). Pourtant, comme l’écrit Véronique Mortaigne « la restauration du centre historique de Salvador a eu pour première vertu de faire chuter la proportion d’habitants noirs (et pauvres) de 90 % à 1 % ». Le Pelourinho si cher à Pierre Verger, mais qui était devenu un coupe-gorge est aujourd’hui un quartier élégant, où l’on trouve de belles boutiques, un quartier du marais tropical. Justement l’atmosphère que Pierre Verger avait fui et qui l’avait motivé à trouver ailleurs un endroit pour y vivre.

6. Le candomblé

Depuis la fin de l’esclavage au Brésil, les Noirs tentent de se faire une place dans la société brésilienne. Occupant un espace à part du fait de leur situation d’esclave, ils ont toujours été l’objet, malgré le discours officiel, d’une discrimination, pour ne pas dire un racisme, de la part de la population blanche. Malgré tout depuis 1888, date de l’abolition de l’esclavage, les Noirs ont revendiqué leur rôle de citoyen à part entière. Pendant le XX^e siècle, leur combat pour l’égalité s’est poursuivi bien que muselé, comme tous les mouvements sociaux, par les dictatures successives que le Brésil a connues jusqu’à la fin des années 90. Aujourd’hui, le Noir a obtenu quelques victoires comme l’application de quotas pour les afrodescendants au sein des universités sur le modèle des États-Unis, et la conquête des classes sociales plus élevées, permettant à certains d’entre eux de jouir d’un niveau de vie égal à celui des blancs. Mais en dehors des manifestations à caractère politique ou social, c’est dans le domaine culturel et religieux que les Noirs ont depuis toujours fait valoir leur identité, dans le candomblé, une religion que les esclaves africains ont apportée dans les bateaux qui ont traversé l’Atlantique entre le XVI^e et le XVIII^e siècle.

⁴⁹ Pierre Verger, *50 anos de fotografia*, cité par Le Bouler, 2002.

a. Les origines

Pendant la traite négrière, on estime que de 3 600 000 de Noirs ont été transportés par les Portugais des côtes de l'Afrique orientale vers le Brésil pour travailler dans les plantations et dans les mines. Les esclaves venaient principalement du Dahomey, de l'Angola, du Congo et du Mozambique. Une fois arrivés à destination, ces hommes et ces femmes étaient vendus aux colons sans aucune considération pour leurs liens de parenté ou leur héritage ethnique puisque c'était la politique du colon portugais de diviser pour mieux gouverner.

Parmi les diverses ethnies venues d'Afrique, deux étaient prédominantes : les Bantous et les Soudanais. Les Bantous qui furent emmenés surtout dans les régions du Minas Gerais et de Goiás, étaient principalement originaires du Congo, de l'Angola et du Mozambique, et ont exercé la plus grande influence sur la culture brésilienne, en laissant leur marque sur la musique, la langue, la cuisine, la religion. Les Soudanais venus de la région où se situent aujourd'hui le Nigéria, le Bénin et le Togo arrivèrent un peu plus tard, et se concentrèrent dans les régions de Bahia et du Pernambouc (Nascimento, 2010). Tous ces captifs ne parlaient pas la même langue, avaient des coutumes différentes et des religions distinctes. Leur seul point commun était qu'ils étaient tous réduits à l'esclavage, loin de leur terre d'origine.

Plusieurs tendances se démarquèrent selon les origines et les régions du Brésil. Au début du XVIII^e siècle, la religion était connue sous le nom de *calundu*, un terme d'origine bantoue. Ce fut jusqu'au XVIII^e siècle la forme urbaine d'un culte africain relativement organisé, qui précéda les *terreiros* de candomblé du XIX^e siècle. Les identités ethniques se perpétuèrent parmi eux en donnant encore aujourd'hui aux divers cultes afro-brésiliens une caractéristique particulière.

L'Église interdisait aux esclaves africains de pratiquer leur religion, mais les Noirs parvinrent malgré tout à communiquer entre eux, à développer et à transmettre leur culture. Ils continuèrent de pratiquer leurs cultes dans les *senzalas*, les logements qui leur étaient attribués, quand ils se retrouvaient entre eux. Il existe peu de traces écrites de ces pratiques, car la tradition était transmise oralement, mais on en a un témoignage par la voix du Marquis Pereira qui, logé dans une fazenda lors d'un voyage, dit ne pas avoir fermé l'œil de la nuit à cause de l'horrible vacarme provoqué par les tambours (Gonçalves da Silva, 2005).

L'Église catholique romaine avait pris toutes les dispositions nécessaires pour faire en sorte que les esclaves oublient leurs coutumes païennes, en donnant l'instruction de baptiser les esclaves dans les cinq jours qui suivaient leur arrivée au Brésil, et de les faire participer aux messes et aux sacrements. Mais les cultes continuèrent malgré tout, en associant aux divinités africaines les saints de l'Église catholique afin de pouvoir continuer à les vénérer. Les propriétaires

préfèrent fermer les yeux, car les punitions immobilisaient une partie de la main-d'œuvre et il fallait continuer de faire fonctionner l'exploitation. En réalité, l'évangélisation des Noirs n'était pas vraiment leur problème. Néanmoins, l'aspect magique de cette religion, la croyance que les dieux pouvaient s'incorporer dans leurs fidèles, les sacrifices d'animaux, l'utilisation de plantes et les prières pour obtenir des guérisons, ainsi que les divinations furent rudement combattues par les autorités ecclésiastiques, tout comme le furent les religions indigènes.

L'idée la plus répandue est que l'origine du syncrétisme qui caractérise le candomblé est due à la volonté des esclaves de dissimuler leurs dieux derrière les saints catholiques pour deux raisons à la fois proches et opposées que nous présentent les chercheurs : la démarche volontaire qui avait pour objet de tromper les Portugais ou bien un désir sincère de croire en ces nouvelles divinités qu'étaient saints catholiques (Prandi, 2011). Après tout, bien qu'officiellement monothéiste, le culte des saints peut facilement être assimilé à un culte polythéiste.

D'autres chercheurs encore mettent en avant le fait que bon nombre d'Africains avaient déjà été évangélisés avant d'être embarqués vers les côtes américaines.

« L'évangélisation du Congo avait commencé peu de temps avant l'arrivée des Portugais. Dès 1596, le Congo avait été érigé en diocèse. En 1640, bien qu'il n'existât point de colonie de peuplement blanc, mais seulement des comptoirs disséminés sur la côte, une mission de capucins s'était installée en différents points du pays, si bien que de 1673 à 1701, les pères baptisèrent plus de 340 000 personnes » (Cossard-Binon, 1976).

En fait, les esclaves imprégnés de leur culture, qu'ils aient été évangélisés en Afrique ou bien après leur arrivée au Brésil, n'étaient souvent christianisés que très superficiellement, et de tout ce qui leur était enseigné, ils ne retenaient que le culte des saints.

b. La religion

Le mot *candomblé* est utilisé pour désigner les cultes très variés d'origine africaine existant au Brésil se caractérisant par des pratiques magiques et religieuses en lien avec les *orishas* qui sont les divinités composant le panthéon du candomblé.

Les chercheurs ne sont pas d'accord pour dire si le candomblé est une religion monothéiste ou polythéiste. Selon Reginaldo Prandi, il est polythéiste :

Les orishas sont des dieux qui reçoivent d'Odolumaré ou Olorum, nommé également Olofin à Cuba, l'Être suprême, la charge de créer et de gouverner le monde, chacun d'eux étant responsable de certains aspects de la nature, de certaines dimensions de la vie en société et de la condition humaine (Prandi, 2001, p. 20).

Selon Pierre Verger, il est monothéiste :

Au-dessus des orishas règne un dieu suprême, Olodumaré, dont l'étymologie est douteuse. C'est un dieu distant, inaccessible et indifférent aux prières et au destin des hommes. Il est hors de portée de la compréhension humaine. Il a créé les orishas pour qu'ils gouvernent et supervisent le monde. Par conséquent, c'est à eux que les hommes doivent adresser leurs prières et faire des offrandes. Olodumaré accepte néanmoins de juger les différends qui peuvent exister entre les orishas (Verger, 2002, p. 11).

Le candomblé se fonde sur le culte des *Orishas*, qui sont des divinités liées aux quatre forces de la nature : la terre, le feu, l'eau et l'air. Les *Orishas* sont donc des forces énergétiques dépourvues de corps matériel. Elles se manifestent par le biais des êtres humains dans lesquels ils s'incorporent pendant les cérémonies.

Au Brésil, seize *Orishas* sont l'objet d'un culte sur les presque deux cents existants en Afrique : Eshu, Ogum, Oshossi, Ossaim, Oxumaré, Obaluaiê, Shangô, Iansa, Obá, Oxum, Logun-Edé, Euá, Iemanjá, Nanã, Oxaguia (Oshalã jeune) et Oshalufã (Oshalá vieux).

Les *orishas* sont considérés comme des demi-dieux qui étaient des hommes dans le monde pendant un certain temps et ont réalisé des faits importants et sacrés pour ensuite retourner vers l'*Orun* qui dans la mythologie yorouba est le ciel ou le monde spirituel. Néanmoins, ils ont laissé leur marque par où ils ont passés : secrets, charmes, enseignements, et à partir de là, s'est construite une dévotion passée de génération en génération. Cette notion d'*orisha* est directement liée à la famille. Pour certains intellectuels comme Pierre Verger, la divinisation de l'*orisha* serait une dévotion à un ancêtre de ce cercle familial :

La religion des orishas est liée à la notion de famille. La famille nombreuse, originaire d'un même aïeul, comprenant les vivants et les morts. L'orisha serait en principe un ancêtre divinisé, qui, en vie, avait établi des liens qui lui garantissaient un contrôle sur certaines forces de la nature, comme les éclairs, le vent, les eaux douces ou salées, ou bien lui assuraient la possibilité d'exercer certaines activités comme la chasse, le travail des métaux ou encore d'acquérir la connaissance des propriétés des plantes et leur utilisation. Le pouvoir, l'axe de l'ancêtre orisha aurait après sa mort la faculté de s'incarner momentanément dans un de ses descendants pendant un phénomène de possession provoqué par lui (Verger, 2002, p.11).

Néanmoins cette notion familiale n'a pas pu être totalement reproduite au Brésil du fait des circonstances. En Afrique, le culte des ancêtres est le fondement du rituel, la famille, la tribu sont au centre des manifestations. Or ce culte des ancêtres ne pouvait pas être reproduit au Brésil puisque les familles étaient disséminées et les tribus n'existaient plus. Les ancêtres ont ainsi perdu leur place privilégiée dans le culte. Seules les divinités liées aux forces de la nature, à la manipulation de la magie, celles qui étaient les plus présentes dans la construction d'une identité de la personne, les orishas et les divinités dont le culte est plus générique, ont occupé le centre de cette nouvelle religion noire sur le territoire brésilien (Prandi, 1995).

Le candomblé mélange le sacré et le profane. L'identification avec des ancêtres mythiques est peut-être le point le plus important de cette religion qui permet selon Prandi de rendre un culte à chaque guide personnel en exauçant tous ses souhaits, car l'*orisha* a des sentiments et des désirs humains. Son fils de saint doit remplir toute une série d'obligations pour être agréable à sa divinité. Par exemple, pour plaire à Ogum, le dieu du fer, de la guerre et de la technologie, il faut faire des sacrifices d'animaux, bouc ou coq, de préférence le mardi puisque c'est son jour. En outre, il doit offrir à l'*orisha* les plats qu'il apprécie le plus : feijoada⁵⁰, *acarajé*, igname rôtie et maïs blanc. Dans la tradition du candomblé, ce type d'offrande est très important dans les familles de saints, car chaque *orisha* a ses préférences en matière de plats variés et bien préparés.

Les adeptes du candomblé entrent en contact avec le monde spirituel par le biais de la divination, et seule l'autorité religieuse la plus élevée, c'est-à-dire les *babalorixas* (pères-de-saint) et *ialorixas* (mères-de-saint) peuvent consulter les coquillages que l'on appelle *buzios*. Ceux-ci ont aussi la charge de maintenir actif l'*axé*, le pouvoir des *orishas*, car il est capable de réaliser de grandes choses dans la vie individuelle et collective des pratiquants du candomblé pendant les cérémonies publiques ou privées, principalement au moment de la transe. Gisèle Omindarewa Cossard nous explique très bien le rôle de chacun dans son article intitulé *La fille de saint* :

Il incombe au chef du candomblé de faire connaître les volontés des divinités au moyen du jeu de divination. Il doit aussi organiser les fêtes au cours desquelles les divinités prennent possession du corps des initiés. (...) Les initiés portent le nom de « fils ou filles de saints » de même que les chefs du candomblé portent celui de « père ou mère-de-saint » par suite du syncrétisme assimilant chaque divinité à un saint catholique (Cossard-Binon, 1969).

L'organisation sociale des *terreiros* est structurée sur la base des familles de saint avec une hiérarchie des charges et des fonctions et l'adoption d'un nom religieux africain au moment de l'initiation. L'engagement se fait envers son dieu personnel ainsi qu'envers le père ou la mère-de-saint, et c'est ainsi que les Africains au Brésil et leurs descendants ont pu recréer sur la base de la parenté religieuse, les liens dont ils avaient été privés à cause de l'esclavage.

Le candomblé se distingue des autres religions en ce qu'il n'a aucun message à apporter à l'humanité, il n'a pas pour vocation de changer le monde et ne prétend apporter le salut à personne. Ce qui compte, ce sont les rituels et la relation que chaque adepte entretient avec son *orisha*, ainsi que sa croissance spirituelle qui aura une influence sur sa vie future. Contrairement aux autres religions, aucun engagement doctrinaire, éthique, moral de conversion ou d'adhésion

⁵⁰ Plat brésilien proche du cassoulet, mais confectionné avec des haricots noirs.

au groupe religieux à l'intérieur duquel se réalisent la guérison, la solution de multiples problèmes et le changement de vie n'est exigé.

c. La situation actuelle du candomblé

Le candomblé, aujourd'hui synonyme de résistance culturelle des Noirs, est né à l'époque où les cultures africaines, européennes et amérindiennes s'interpénétraient et permettant aux esclaves africains et à leurs descendants de préserver leurs traditions religieuses, tout en les adaptant aux nouvelles réalités.

On trouve depuis longtemps au sein des maisons de culte de candomblé des initiés de toutes les couleurs de peau qui se reconnaissent en tant qu'héritiers d'une « culture africaine ». En fait, l'identité est indépendante de l'appartenance ethnique ou raciale, car la nouvelle identité s'acquiert par le biais de l'initiation religieuse.

Les religions afro-brésiliennes sont un phénomène relativement récent dans l'histoire religieuse du Brésil. On date généralement à 1830 le premier *terreiro* de candomblé que l'on situe dans le Nordeste, plus précisément à Bahia. Ces nouvelles religions voient le jour d'abord dans la périphérie urbaine où les esclaves sont plus libres et peuvent s'organiser en nations.

Le candomblé se propagera principalement dans la période qui suit l'esclavage. Son développement est vu par de nombreux historiens comme une « réinvention » de l'Afrique au Brésil. On peut l'interpréter comme un besoin d'une reconnaissance marquée par le besoin des groupes afro-descendants de réélaborer leur identité sociale et religieuse au-delà du point de vue esclavagiste et des conditions de dépouillement social imposées aux Noirs dans la période qui suit l'esclavage, avec pour référence des matrices religieuses d'origine africaine. Voilà pourquoi les *terreiros* s'organisent comme une sorte de « réinvention » de l'Afrique.

Au début du XX^e siècle, les religions afro-brésiliennes étaient interdites et les *terreiros* étaient souvent visités par la police. Même si la libération des esclaves en 1888, la ratification de la constitution en 1889 et la séparation de l'Église et de l'État en 1890 se caractérisaient par leur esprit libéral, la république interdisait encore le spiritisme et cette interdiction s'adressait particulièrement aux religions afro-brésiliennes que l'on avait qualifiées de « bas spiritisme ». Cette désignation démontre le préjugé qui pesait sur les membres de ces religions qui la plupart du temps appartenaient aux couches les plus basses de la société brésilienne.

Les Noirs n'avaient pas leur place dans la modernisation républicaine. L'élite blanche dominante, inspirée par les théories raciales « scientifiques » européennes et nord-américaines, voyait dans cette population noire la dégradation du caractère national brésilien. C'est dans ce contexte culturel que le « candomblé s'est caractérisé comme une religion subalterne et

tributaire du catholicisme dont il a encore aujourd'hui du mal à se libérer pour se construire comme une religion autonome » (Prandi, 2011).

Le mouvement de résistance né après l'abolition de l'esclavage et l'attention pour le candomblé ont éveillé l'intérêt des chercheurs, des intellectuels et des artistes et ceci a contribué à le populariser. Les classes moyennes s'y sont intéressées et ont eu recours aux services magiques des mères-de-saint, faisant du candomblé un héritage de l'identité africaine au Brésil et un héritage de la culture religieuse brésilienne.

Peu à peu, le candomblé a quitté l'État de Bahia et dans les années soixante, il s'est installé dans la région sud-est, dont Sao Paulo est la principale ville. C'est aussi l'époque des grandes transformations à l'échelle mondiale et le mouvement de contestation né en mai 1968 à Paris se propage dans le monde entier. On aspire à la nouveauté, on cherche à récupérer le côté exotique, différent, original.

Au Brésil, il ne peut en être autrement :

À cette période d'intense rénovation culturelle et d'agitation politique – il suffit de se souvenir du coup d'État militaire de 1964, des mouvements qui précédèrent les longues années de répression dictatoriale et de résistance de la part des étudiants, des intellectuels, des artistes et des ouvriers –, les mouvements de la jeunesse de gauche jouèrent un rôle déterminant dans des secteurs comme le théâtre et la musique, tout en développant un concept de société qui valorise le pauvre, le noir, l'exploité et le marginalisé, ce qui comprenait la favela et les collines de Rio de Janeiro, qui ont été chantés par les compositeurs et les interprètes de la musique populaire d'élite comme des pôles de lutte contre l'injustice sociale (Prandi, 2011).

C'est aussi à cette époque, en partie grâce au travail de rapprochement avec l'Afrique de Pierre Verger, que commence la ré-africanisation du candomblé, avec un retour délibéré à la tradition qui demandait un apprentissage de la langue et des rites perdus suite à la traite négrière. Le fait d'être d'origine africaine devient un motif d'orgueil au Brésil, on le clame haut et fort.

Le syncrétisme, qui avait été l'élément constitutif du mythe de la démocratie raciale, n'a plus lieu d'être. Il était nécessaire à une époque où il fallait se cacher ou bien s'adapter coûte que coûte à une nouvelle réalité très différente de celle d'origine. Aujourd'hui, les pères et mères-de-saint tentent d'ôter tous les éléments catholiques afin de revenir aux origines, de revenir à l'Afrique, de retrouver les pratiques et les symboles religieux.

En reniant le syncrétisme, en laissant de côté la religion de l'Église catholique, avec ses rites et ses saints, le nouveau candomblé tente de se placer à égalité avec le catholicisme, il veut cesser d'être une religion subalterne, il ne se voit plus comme la religion de l'esclave (Prandi, 2011).

Approche sociologique

1. L'identité

Le concept d'identité a déjà été largement débattu par la communauté scientifique, que ce soit dans le domaine de la sociologie, de l'anthropologie, de la psychologie ou de la philosophie. De nombreux chercheurs se sont penchés sur la question afin d'en donner une définition, mais le terme peut être interprété de tant de manières qu'il est difficile pour eux de faire le tri. Jean-Claude Kaufmann dit d'ailleurs que « Le mot identité [...] est une espèce de mot valise dans lequel chacun met son propre contenu. » Puis il ajoute « En étudiant cette question, on se rend compte qu'on y découvre des contenus complètement différents, voire presque totalement opposés » (Kaufmann, 2009). Tous ceux qui se penchent sur la question sont d'accord pour reconnaître cette multiplicité de définitions et reconnaissent comme Alex Mucchielli qu'« on peut compter chaque année près d'une dizaine d'ouvrages et près d'une vingtaine d'articles abordant ce sujet » et il finit par conclure que « devant cette quantité d'approches et de tentatives faites pour cerner ce concept, le grand public comme la plupart des spécialistes s'y perdent » (Mucchielli, 2011).

Poursuivant son raisonnement, dans sa tentative de définition de l'identité, l'auteur nous explique ce qu'elle ne peut être, de son point de vue :

L'identité ne peut être une somme de caractéristiques (fussent-elles « psychologiques » ou « culturelles »); l'identité ne peut venir seulement d'une mise en forme par certaines causes (ou influences); l'identité d'un acteur social ne peut être unique pour tous les acteurs du champ social concerné (Mucchielli, 2001, p. 9).

Pierre Tap, professeur à l'Université de Toulouse, tente d'apporter une définition en résumant l'identité de la manière suivante :

Un système de sentiments et de représentations de soi, c'est-à-dire l'ensemble des caractéristiques physiques, psychologiques, morales, juridiques, sociales et culturelles à partir desquelles la personne peut se définir, se présenter, se connaître et se faire connaître, ou à partir desquelles autrui peut la définir, la situer ou la reconnaître (Pierre Tap, 1979, p. 8).

On note que dans toutes ces définitions l'identité est décrite en fonction de l'individu, mais également de la collectivité, de son environnement, du groupe dans lequel il s'insère, c'est-à-dire son groupe d'appartenance. Selon Geneviève Vinsonneau, l'identité est une dynamique, un processus d'élaboration d'un système signifiant, chez un acteur qui interagit à la fois avec d'autres acteurs et avec le système symbolique dans lequel ils évoluent ensemble. L'identité est

donc spécifique à chaque individu, et pourtant elle est commune à tous les membres appartenant à un même groupe. Elle explique encore que « l'identité se réalise comme un processus dialectique, au sens d'intégrateur des contraires. Elle autorise l'émergence de particularités individuelles – donc l'affirmation de la singularité du sujet – et la conformité de l'individu avec le groupe » auquel il appartient ou auquel il se réfère. Elle poursuit en disant que dans « cette optique interactionniste, l'individu est un sujet : simultanément dans sa culture et dans celle de son identité propre. » (Vinsonneau, 2002, p. 12)

Il existe donc un échange permanent et dynamique entre l'individu et son groupe, car il a besoin pour son équilibre de sentir qu'il fait partie d'une communauté. L'identité est ce qui permet à l'individu de se reconnaître et de se faire reconnaître. Son identité est définie par la manière dont il veut être perçu par les autres membres de son groupe, qui le font se soumettre aux règles en vigueur dans ce groupe afin de se sentir accepté.

Le sentiment de soi n'existe que parce que l'autre existe, il dépend de sa relation avec les autres, ou plutôt sa relation avec les autres dépend de son identité. L'individu s'identifie au groupe par le sentiment d'appartenance qui résulte de l'assimilation des valeurs, des normes et des modèles sociaux du milieu dans lequel il vit. Ce sentiment peut tout aussi bien inclure l'individu dans un groupe ou bien aussi le tenir à l'extérieur, dans la mesure où celui-ci ne correspond pas aux règles qui caractérisent ce groupe.

Ces règles peuvent être d'ordre social ou culturel et sont spécifiques à ce groupe spécifique. L'individu peut s'identifier à plusieurs groupes d'appartenance selon le contexte du moment. [...] C'est encore plus vrai lorsqu'il y a un changement dans la vie, lorsqu'il y a un événement extérieur qui bouscule tout ça, il faut renégocier toutes des évolutions de facettes avec les différents cercles. On peut y parvenir, l'individu y arrive merveilleusement, mais c'est un immense travail. Cela peut faire peur et pour faire face, on se protège dans l'idée que quelque part, à l'intérieur, il y a un vrai soi dont certains sont en quête (Kaufmann, 2009).

Dans le Dictionnaire de l'altérité et des relations culturelles, les auteurs définissent le sentiment d'appartenance comme « la conscience individuelle de partager une (ou plusieurs) identité(s) collective(s) » et donc d'« appartenir à un (ou plusieurs) groupe(s) de référence » dont l'individu a intégré un certain nombre de traits identitaires (valeurs, modèles comportementaux et interprétatifs, emblèmes, imaginaire collectif, savoirs partagés, etc.) (Ferréol, Jucquois, 2003, p. 19).

Par conséquent, les différentes identités adoptées par un individu dépendent de ses différentes interactions avec les autres et de son intégration dans les différents milieux. L'identité se construit autant dans la ressemblance que dans la séparation, dans l'élaboration de l'affirmation personnelle. Pour définir cette interaction, le sociologue Erwin Goffman a développé le concept

de face (rôle) qui est « la valeur sociale positive qu'une personne revendique effectivement à travers la ligne d'action que les autres supposent qu'elle a adoptée au cours d'un contact particulier », la face étant « une image du moi délimitée selon certains attributs sociaux approuvés, et néanmoins partageables. » Cette image se manifeste par nos comportements, notre habillement, nos propos afin de donner une certaine image de nous-mêmes dont nous attendons qu'elle soit confirmée par les autres. Cela nous permet de jouer un rôle destiné à être accepté par les autres, et d'établir des relations agréables avec notre entourage (Jumageldinov, 2009).

Pierre Tap précise que l'identité individuelle se construit sur une opposition de l'individu à l'égard du monde extérieur ; il recherche à la fois la conformité et l'originalité, il veut ressembler à ses modèles tout en gardant ses caractéristiques uniques (Tap, 1979). Mucchielli définit le sentiment d'appartenance de la manière suivante :

Ce sentiment d'appartenance est en partie le résultat de processus d'intégration et d'assimilation des valeurs sociales, car tout être humain vit dans un milieu social qui l'imprègne de son ambiance, de ses normes et de ses modèles. Ces imprégnations culturelles identiques pour les individus d'un même groupe fondent la possibilité de compréhension et de communication avec autrui (Mucchielli, 2001, p. 67).

Puis il poursuit en ajoutant que le sentiment d'appartenance complète le sentiment de différence. Ce sentiment est celui qui permet à l'individu de trouver quelle est sa place, de prendre de la distance par rapport à son milieu d'origine, qui lui donne la possibilité de se démarquer. Il est essentiel à la prise de conscience de son identité.

Dans la prise de conscience de son identité (de son unité, de ses appartenances, de ses différences, de sa valeur...), l'individu construit une représentation plus ou moins claire d'une identité d'autrui faite d'un ensemble de traits et qualités qu'il rejette et évite. Cette identité négative accompagne nécessairement l'identité positive. Elle participe – comme toute opposition à d'autres identités individuelles – à la conscience de l'identité (Mucchielli, 2001, p. 71).

Stéphanie Nann, dans *Contextes pluriculturels et identités*, précise que la différenciation sociale, qu'elle appelle aussi processus d'individuation, intervient dans la constitution de l'identité sociale de l'individu. Cette quête de la différence, nous dit-elle, est simultanée à celle de la similitude, les deux mécanismes s'intégrant dans la recherche d'un équilibre de la perception de soi (Vinsonneau, 2005, p. 81).

Ce sentiment de différence est si fort parfois qu'il peut entraîner le besoin de quitter son groupe d'appartenance pour s'intégrer dans un autre groupe susceptible d'apporter plus de prestige et de reconnaissance. Comme le précise Marie-Claire Sancho dans son travail de recherche « l'identification à un groupe peu adapté engendre d'importantes conséquences négatives sur

l'estime de soi et le bien-être de l'individu ». Elle poursuit en disant que la personne ne peut mettre fin à son appartenance envers un groupe peu adapté que si elle a trouvé un nouveau groupe avec lequel elle peut s'identifier, afin que son besoin d'appartenance demeure comblé. Puis elle ajoute « Nous proposons que les individus qui changent de groupe le font grâce à la présence d'un conflit identitaire majeur entre leur identité d'origine et une nouvelle identité aux valeurs fondamentalement opposées. » (Sancho, 2010)

Or, on note que c'est exactement le cas de Gisèle Cossard et de Pierre Verger qui déclarent que dès l'enfance, il y existait un décalage entre le sentiment qu'ils avaient de leur identité et ce que leur entourage voulait leur imposer. On ne peut pas dire qu'ils aient traversé une période de crise à proprement parler, mais cette situation inconfortable les a poussés à partir en quête d'un environnement plus conforme à ce qu'ils recherchaient.

L'un et l'autre rejetaient dans leur milieu la superficialité des rapports qui se caractérisent par la valorisation du niveau social ou de la richesse :

– Pour Gisèle Cossard :

La belle-mère a un « quatrième mardi » où elle reçoit les dames de la bonne société universitaire parisienne et où, entre deux petits fours, ces dames font et défont les carrières des jeunes assistants et professeurs (Dion, 1998, p. 53).

On y retrouvait (aux cocktails) les mêmes personnes et, pendant des heures, un verre dans une main, un petit four dans l'autre, le sac à main sous le bras, il fallait tendre une main libre et saluer ! » (Ibid., p. 68)

– Pour Pierre Verger :

C'était une réaction contre le « moi » que ma famille voulait m'imposer, c'est-à-dire, d'un jeune bourgeois français qui avait une position et qui passait son temps à cultiver son capital relations parce que c'était bon pour les affaires. Je trouvais cela insupportable. Quand, à l'époque du lycée, je voulais inviter un de mes amis pour venir jouer avec moi le dimanche, mon père me demandait : « Que fait son père ? » S'il était le fils de Coty ou le fils de Dubonnet, c'était oui, immédiatement. Si c'était le fils d'une concierge, non, non, non, ce n'est pas bon pour toi. Or il se trouve que j'avais plus de sympathie pour le fils de la concierge que pour ces deux garçons dont je me souviens très bien (Garrigues, Verger, 1990).

Dans ces déclarations apparaît nettement la présence d'une critique à l'égard du milieu dans lequel ils sont contraints d'évoluer au début de leur vie et par conséquent d'un conflit identitaire, une non-acceptation des règles en vigueur. Tous les deux rejettent ce milieu de la bourgeoisie française d'avant et après-guerre qui accordait plus d'importance à la position sociale d'une personne qu'à sa valeur humaine. Il existait un écart entre le sens et la valeur qu'ils attribuaient à leur identité et le sens de la valeur que les autres leur accordaient. Cela pouvait porter atteinte

au sens qu'ils trouvaient à leur identité et à la valeur qu'ils lui attribuaient (Vinsonneau, 2005, p. 115).

Le professeur Gérard Artaud, dans son étude sur la quête de l'identité chez l'adulte définit cette étape de la manière suivante :

Nous avons pu constater que bon nombre de malaises éprouvés par nos clients prenaient racine dans une méconnaissance de besoins profonds qu'ils avaient fini par perdre de vue faute de pouvoir les exprimer. La contrainte des standards culturels inculqués par l'éducation ou adoptés en raison des exigences de l'insertion sociale et professionnelle avait progressivement fait taire ces besoins. Les états dépressifs engendrés par cette frustration permanente et les montées d'anxiété provenant des poussées instinctuelles qui commençaient à menacer l'équilibre interne apparaissaient alors sous leur vrai jour, comme la manifestation d'une impérieuse nécessité, comme un signal d'alarme venant opportunément rappeler à l'individu qu'une tâche essentielle demeurait à accomplir : celle de retrouver son être véritable en allant à la rencontre de ses besoins ; celle de revivre, à quelque âge que ce soit, cette étape essentielle du déroulement de l'existence qu'est la recherche de sa propre identité (Artaud, 1985, p. 13).

Gisèle Cossard et Pierre Verger sont parvenus à cerner quels étaient leurs besoins profonds et ont mené à bien cette recherche de leur propre identité. Le conflit généré par ce manque d'adaptation engendrait un mal-être pour eux qu'il leur fallait résorber avant que ne se produise une crise plus grave. Ils sont parvenus à se libérer des contraintes des standards culturels qu'on voulait leur imposer et c'est pour cela qu'ils n'ont pas sombré dans la dépression et qu'ils ont su préserver leur équilibre. Il leur fallait pour ce faire trouver un autre groupe d'appartenance afin de pouvoir rester cohérents avec eux-mêmes et éprouver un sentiment de continuité d'eux-mêmes. Ils ont trouvé parmi les Brésiliens noirs adeptes du Candomblé, les valeurs qu'ils ne trouvaient pas dans leur groupe de référence.

Cette démarche, qui consiste pour l'individu à chercher un contexte plus proche de ses aspirations, est désignée par de nombreux chercheurs comme une « stratégie identitaire ».

2. Stratégies identitaires

Les stratégies identitaires sont des procédés psychologiques, conscients ou inconscients, individuels ou collectifs, permettant aux individus de réaliser leurs objectifs d'adaptation au monde. Cette dynamique identitaire implique un effort pour maintenir et construire un Moi valorisé, la finalité de la stratégie devant être vécue comme positive (Vinsonneau, 2005, p. 136). Joseph Kastarsztein complète en disant :

Tactiquement les acteurs vont réagir en fonction de la représentation qu'ils se font de ce qui est mis en cause dans la situation, des enjeux et des finalités perçues, mais également de la fonction de l'état du

système dans lequel ils sont impliqués et qui fait peser sur eux une pression constante à agir dans tel ou tel sens (Camilleri et al., 1990, p. 31).

Ces méthodes sont adoptées par les personnes issues des migrations pour identifier, contrôler, surmonter les ruptures et les conflits socioculturels engendrés par leur situation et dans le but de s'intégrer ou de se positionner utilement dans leur société d'accueil. Des travaux portant sur la visibilité sociale, la différenciation et l'identité montrent aussi qu'une autre finalité stratégique essentielle pour l'acteur est la reconnaissance de son existence dans le système social (Camilleri et al., 1990, p. 32).

Ces théories des stratégies identitaires ou intégration identitaire ont été élaborées en pensant à des contextes dans lesquels il existe un conflit entre deux identités, entre un groupe dominant et un groupe dominé. Ce cas se rencontre le plus souvent lorsque des migrants sont contraints contre leur gré, pour des questions économiques ou politiques, de quitter leur pays pour aller s'installer dans un autre pays, qui est parfois l'ancienne métropole. Il s'instaure alors une relation inégale dans laquelle le groupe qui reçoit se sent supérieur à celui qui est reçu.

À l'origine de la théorie des stratégies identitaires se trouve la théorie de l'identité sociale présentée par le psychologue étatsunien Henri Tajfel et son étudiant John Turner dans les années 1970. Ces auteurs partent du postulat selon lequel tout individu est à la recherche d'une estime de soi positive (identité positive), et par conséquent de bien-être et que son appartenance à des groupes sociaux en dépend. C'est par l'évaluation positive du groupe d'appartenance que l'individu développe une identité sociale positive, qui à son tour, augmente son sentiment de bien-être. Appartenir à un groupe jugé positivement occupe donc une fonction dans le bien-être des individus. En revanche, l'identification à un groupe peu adapté engendre d'importantes conséquences négatives sur l'estime de soi et le bien-être de l'individu. Afin de mettre fin à son appartenance envers un groupe peu adapté, il est nécessaire qu'il puisse s'identifier à un nouveau groupe, afin que son besoin d'appartenance soit comblé. Par conséquent, quand son identité est dévalorisée ou remise en question, l'individu recourt à des stratégies identitaires pour la restaurer.

Carmel Camilleri prend cette idée comme base de sa théorie des stratégies identitaires en situation interculturelle, telle la situation des populations migrantes. Pour ce faire, il a mené une étude sur les réactions et les stratégies de défense des minorités culturelles dans des situations d'hétérogénéité, a élaboré une proposition pour les stratégies identitaires qui sont adoptées lorsque deux groupes se retrouvent en situation d'inégalité. Le groupe en situation d'infériorité met cette procédure en œuvre afin de s'éviter l'angoisse ou la dévalorisation. Pour un individu,

elle a pour objet de maintenir ou préserver l'unité de son moi, tout en essayant pour lui de ne pas être désadapté par rapport à son nouvel environnement.

Selon cet auteur, les stratégies remplissent une fonction ontologique et pragmatique qui répond respectivement à deux préoccupations fondamentales pour l'être humain :

- la préoccupation générale de sens et de valeur personnelle (« être » ou « en être ») ;
- la préoccupation concrète de l'accord avec les autres (« paraître »).

En d'autres mots, la fonction ontologique permet à l'individu de se reconnaître lui-même et la fonction pragmatique lui permet de s'adapter à son environnement.

Lorsque l'individu se trouve dans un contexte identitaire qui ne lui convient pas, il est amené à adopter des stratégies identitaires qui lui permettront de trouver sa place dans un contexte plus favorable. Carmel Camilleri les définit comme des « procédures mises en œuvre (de façon consciente ou inconsciente) par un acteur (individuel ou collectif) pour atteindre une, ou des, finalités (définies explicitement ou se situant au niveau de l'inconscient), procédures élaborées en fonction de la situation d'interaction, c'est-à-dire en fonction des différentes déterminations (sociohistoriques, culturelles, psychologiques) de cette situation » (Camilleri, 1990). Il s'agit d'une dynamique d'aménagement permanente des différences, y compris les oppositions, en une formation perçue comme non contradictoire. Le sentiment d'identité demeure donc tant que le sujet parvient à donner à l'altération le sens de la continuité. À défaut, il y a crise (*Ibid.*). Autrement dit, pour atteindre un équilibre, le sujet doit jongler sans cesse entre ce que lui impose son entourage et le sentiment qu'il a de son identité pour trouver la cohérence et la stabilité.

Carmel Camilleri poursuit en disant que l'individu réagira diversement à l'écart qu'il peut découvrir entre l'identité (identité prescrite) qu'on veut lui imposer et celle qui le définit en négociant des aménagements permettant de le réduire, sinon de le supprimer (*Ibid.*).

Ces stratégies identitaires sont les suivantes :

- la stratégie d'*assimilation* qui consiste à ressembler le plus possible aux membres du nouveau groupe d'appartenance. Elle peut provoquer le conformisme culturel, la perte de l'identité, des changements dans le physique (coiffure, vêtements, etc.) et même, quand elle est poussée à son extrême, une rupture avec les liens familiaux et la communauté d'appartenance ;
- la stratégie de *revalorisation* de la singularité : elle a pour objectif, à l'inverse de la précédente, de conserver les liens et la culture d'origine en la préservant. Cette réaction tend parfois à l'idéalisation de son propre groupe ;
- les stratégies intermédiaires entre les deux précédentes consistent à rechercher des similitudes, mais sans renoncer à sa propre différence.

La première des stratégies précédentes est celle qui, à notre avis, s'applique le mieux au cas de Gisèle Cossard et Pierre Verger. En effet, il y a une volonté chez eux, surtout chez Gisèle Cossard, de ressembler à son groupe d'accueil, avec l'adoption de nouvelles habitudes, d'une nouvelle apparence matérialisée par l'adoption de la tenue typique, et surtout le rejet de la culture d'origine, c'est-à-dire la culture française.

Cette démarche implique également une stratégie d'acculturation, que John W. Berry, psychologue étatsunien, cité par Marie-Claire Sancho (2010), divise en deux concepts fondamentaux. Le premier fait appel au maintien de sa culture d'origine, le second est la présence d'interaction et de contact avec les individus apprenant une nouvelle culture. Ces deux concepts constituent les deux axes centraux du modèle d'acculturation. Lorsque le questionnement de ces deux éléments est présent simultanément, un cadre conceptuel est alors généré, celui-ci étant composé de différentes stratégies pour l'individu (Berry, cité par Sancho 2010).

John W. Berry propose un modèle d'intégration identitaire composé de quatre stratégies d'acculturation en fonction de la manière dont les individus et les groupes répondent aux deux questions. La première question porte sur la valeur accordée par l'individu quant au maintien de son identité d'origine et de ses caractéristiques. La deuxième porte sur la valeur accordée par l'individu quant à l'entretien des relations avec la nouvelle identité.

En fonction de la réponse apportée à ces deux questions, quatre catégories peuvent être définies qui sont l'assimilation, l'intégration, la séparation/ségrégation et la marginalisation. L'assimilation est caractérisée par la diminution du niveau d'identification envers sa culture d'origine tout en participant à de nombreuses interactions avec la culture d'accueil. L'intégration se produit lorsque l'individu éprouve le désir de maintenir sa culture d'origine, tout en participant à de nombreuses interactions avec la culture d'accueil. La séparation résulte du maintien de la culture d'origine ainsi que de l'absence de désir d'interagir avec la culture d'accueil. La marginalisation se produit lorsque l'individu ne possède aucun désir envers sa culture d'origine et envers sa culture d'accueil.

Selon John W. Berry, la stratégie d'intégration est celle qui mène les individus au niveau de bien-être supérieur par rapport aux trois autres stratégies. Pourtant, on constate que Gisèle Cossard et Pierre Verger ont plutôt adopté la stratégie d'assimilation et de toute évidence ils ont trouvé un bien-être bien supérieur à celui que leur procurait leur culture d'origine. Mais John W. Berry complète en disant qu'en cas de conflit majeur entre les deux cultures, la stratégie d'assimilation est celle qui a le plus de chance d'être adoptée, en intégrant une nouvelle

identité, au détriment de celle qui est perdue. C'est le cas pour Gisèle Cossard et Pierre Verger qui étaient en conflit avec leur culture d'origine dans laquelle ils ne se reconnaissaient pas.

Dans *Contextes pluriculturels et identités* publié sous la direction de Geneviève Vinsonneau, Sébastien Perrinel présente un autre aspect des développements des travaux de Carmel Camilleri portant sur les différentes manières de vivre l'acculturation. Il affirme qu'en règle générale, les immigrés qui s'installent dans une société culturellement différente doivent faire face à des angoisses provoquées par les écarts entre leur culture d'origine et la culture du pays d'installation. Cette opinion est également celle de Selim Abou qui définit ainsi l'identité culturelle :

L'identité culturelle est une dialectique vivante du même et de l'autre, où le même est d'autant plus lui-même qu'il est ouvert à l'autre. C'est dans cette tension dynamique entre l'ouverture à l'autre et le retour sur soi que réside le secret de la véritable acculturation qui, en ultime instance, est la tentative d'intégration de tout l'humain dans l'étendue de son universalité et la richesse de sa particularité. (Abou Selim, p. 44)

Pour ce chercheur, le processus d'assimilation, qui fait partie des procédures d'acculturation, est un processus négatif, car il entraîne à terme la dépersonnalisation. Carmel Camilleri précise toutefois que tout dépend du projet d'immigration. Si le choix est vécu comme une « parenthèse », comme « provisoire », il aura tendance à conserver les mœurs, les coutumes, la religion et la langue de son pays d'origine ; et il se contentera d'adapter au minimum son comportement, exigé par la vie publique, tout en étant en contradiction avec son identité réelle. En revanche, si l'émigration est vécue comme un « fait irréversible », l'individu cherchera à réduire l'angoisse créée par sa situation en articulant les normes et les valeurs de son milieu d'origine à celles de la culture en présence (Vinsonneau, 2005, p. 63).

Dans le même ouvrage, dans une étude menée par Philippe Pierre intitulée « L'ethnicité, ressource identitaire dans l'entreprise mondialisée : l'exemple de cadres de l'industrie pétrolière », à la page 151, qui se propose d'étudier le problème de la socialisation des cadres étrangers, avec des cadres travaillant dans une société multinationale de l'industrie pétrolière, amenés à vivre une importante mobilité géographique et fonctionnelle, il divise les stratégies que les cadres adoptent pour faire face à la situation et qui vont du repli radical et hermétique sur leur culture d'origine à la perméabilité quasi totale à la culture du milieu d'accueil dans laquelle il voit les signes d'une conversion identitaire. Il définit ces cinq stratégies de la manière suivante :

– Les conservateurs

Ils divisent le monde en deux hémisphères : dedans et dehors. Dedans, ils cherchent à garder intacts, en général dans leur foyer, les modes de penser hérités de leur culture d'origine. Dehors, en général dans le monde de l'entreprise, ils adoptent les modèles de comportement minimaux et les pratiques exigées par la vie des affaires. Ils perçoivent la société d'accueil comme menaçante, mais aussi comme plus efficace et gratifiante que la leur. Ils tentent de préserver et retrouvent dans leur foyer et dans la communauté de semblables en dehors du travail, la langue, la religion, les pratiques culinaires, des codes de civilité, etc. Ils s'inquiètent de transmettre leur langue à leurs enfants, et ne font pas l'effort pour apprendre la langue de leur pays d'accueil.

– Les défensifs

Contrairement aux « conservateurs », les « défensifs » ne n'entretiennent pas de sentiment d'infériorité par rapport à la société qui les accueille et ne cherchent pas à minimiser les contacts sociaux avec leurs collègues étrangers. Ils se conduisent pleinement en étrangers et ne cherchent pas à cacher leurs origines culturelles sur leur lieu de travail.

– Les opportunistes

Il s'agit d'individus dont les références identitaires ne se limitent pas à la société majoritaire et se manifestent selon la situation dans une multiplicité ethnique réalisée de manière tout à fait normale et sans contradictions apparentes. Ils vivent l'expérience de la mobilité comme la principale source possible pourvoyeuse d'un avenir professionnel valorisant. Pour eux, l'existence est basée sur un principe de coupure : vie familiale/vie professionnelle et la difficulté de concilier pratiquement ces deux univers. Les comportements opportunistes ont la faculté consciente et toute particulière de rendre leurs comportements synchrones avec ce qu'ils saisissent d'une conduite type approuvée par leur interlocuteur. Ils essaient de recourir à une identité pour peu qu'ils y voient un intérêt et poussent au plus loin la manipulation des identités en fonction de la situation. Ils adoptent une forme de fragmentation de leur personnalité, condition de leur adaptation à la structure.

– Les transnationaux

Soucieux d'apparaître comme des managers qui fondent leur choix de manière raisonnable, les transnationaux refusent d'ethniciser leur identité et avouent s'attacher aux affinités interindividuelles par-delà les ancrages culturels et les sociétés traversées. Nombre de ces cadres en appellent au plurilinguisme, à un esprit cosmopolite qui concilie les contraires et au développement de formation « cross-culture ». Parmi les cadres de l'entreprise, ils sont ceux qui ont suivi des études loin de leur foyer familial, parfois hors de leur pays d'origine au sein d'établissements universitaires réputés. Ils sont issus en général de familles dans lesquelles la diversité linguistique va de soi, et où la culture internationale est d'autant mieux transmise

qu'elle fait partie intégrante de l'histoire familiale et de ses repères identitaires. La mobilité internationale et le voyage sont perçus comme un accomplissement de dispositions anciennes et non comme des déracinements temporaires vécus lors de la socialisation secondaire en entreprise.

– Les convertis

Ce sont ceux qui cherchent à adopter de façon définitive et radicale le cadre de référence de la culture dominante dans laquelle ils s'insèrent. Dans un processus toujours imparfait de déculturation, les convertis fournissent l'exemple d'individus cherchant à rejeter une partie de leur histoire, dans un effort de réécriture personnelle qui sous-tend une phase trouble d'opposition et de recherche de nouvelles identifications.

Pierre Philippe évoque alors les recherches de Hanna Malewska-Peyre que l'on retrouve dans l'ouvrage *Stratégies identitaires* sous la direction de Carmel Camilleri (Camilleri et al., 1990, p. 111), portant sur les stratégies adoptées pour pallier la dévalorisation de leur image. Elle distingue à cet égard deux formes de stratégies : des stratégies dirigées vers l'intérieur ou vers l'extérieur. Celles dirigées vers l'intérieur engagent des mécanismes psychologiques afin d'éviter l'angoisse et la souffrance provoquées par le refoulement ou le racisme. On écarte l'existence du racisme, de la discrimination, on minimise l'effet de la stigmatisation et on accepte la position sociale inférieure, tout cela, afin de pouvoir les supporter. On accepte donc l'identité prescrite pour pouvoir vivre tranquille. Les stratégies tournées vers l'extérieur, qu'elles soient individuelles ou collectives, sont quant à elles considérées comme des mécanismes de défense ou une réaction défensive, toujours afin d'éviter l'angoisse et la souffrance. Le but de ces stratégies est de changer la réalité ou le statut de l'individu ou de son groupe d'appartenance. Dans cette catégorie, Hanna Malewka-Peyre décrit la stratégie d'assimilation qui consiste à ressembler le plus possible aux nationaux, physiquement (en changeant l'aspect physique comme les couleurs de cheveux, la coiffure, la couleur de la peau, le maquillage, la façon de se vêtir, etc.) ou culturellement (en changeant l'accent, le nom et le prénom, le renoncement des parents, des valeurs et des croyances de la culture d'origine).

Elle ajoute que les stratégies d'assimilation mettent en cause les liens avec la communauté d'origine et peuvent provoquer des ruptures familiales (*Ibid.*, p. 126). Ce fut le cas pour Gisèle Cossard qui déclare à Michel Dion qu'après une émission diffusée à la télévision en France qui décrivait la manière dont elle vivait au Brésil, son frère l'a agonié de sottises et l'a accusée de salir le nom de la famille (Dion, 1998, p. 103).

Dans le cadre de la même étude, un peu plus loin dans le même ouvrage, Joseph Kastersztein écrit que l'assimilation est

(...) le degré le plus fort dans la recherche de la similitude. Les acteurs sociaux impliqués vont non seulement tenter de faire admettre leur appartenance, mais faire en sorte qu'elle ne puisse plus être mise en cause. Ils vont « oublier » les caractéristiques historiques et culturelles qui les rendaient distincts et accepter l'ensemble des valeurs et des normes dominantes (Camilleri et al. 1990, p. 35).

Toujours dans son exposé à propos des convertis, Philippe Pierre ajoute qu'ils sont nombreux à revendiquer les changements identitaires qu'ils ont vu se produire en eux.

Gisèle Cossard et Pierre Verger revendiquent également leur changement identitaire, car ils l'ont choisi librement. Ils se sont dépouillés de toutes les caractéristiques inhérentes à leur culture d'origine pour adopter celles de leur culture d'adoption : ils portent des tenues différentes, ont adopté un nouveau prénom, ils se plient à de nouveaux rituels, une nouvelle croyance et même une nouvelle langue. Ils s'en sont tellement imprégnés qu'ils en ont fait un sujet d'étude.

En outre, l'appellation « convertis » s'applique doublement à leur cas puisqu'ils ont non seulement abandonné leur culture d'origine pour en adopter une autre, et qu'ils se sont convertis à une religion dans laquelle ils ont gravi les échelons pour atteindre les degrés les plus élevés de la hiérarchie en place au sein de cette communauté.

Toutefois, il existe quelques petites différences avec les énoncées ci-dessus, car le point de départ est différent. Toutes ces hypothèses s'appuient sur un contexte dans lequel un groupe minoritaire, qui en règle générale est dominé, et qui tente de se faire accepter en adoptant diverses stratégies, par un groupe majoritaire qui est dominant, et avec lequel il est la plupart du temps en conflit.

Dans la situation qui nous intéresse, il y a au départ une situation de conflit avec le groupe d'appartenance qui engendre un sentiment de mal-être et d'inadaptation, et qui pousse ces deux personnes à chercher un contexte dans lequel ils puissent se sentir mieux. Dans le groupe d'accueil, il n'y a ni dominé ni dominant, ou bien s'il existe, il est inversé puisque Gisèle Cossard et Pierre Verger viennent d'un pays qui traditionnellement se situe dans le rang des dominants du fait de son passé colonial et qu'ils choisissent de vivre au Brésil, ancien pays colonisé, par conséquent faisant partie du rang des dominés, et de plus parmi ceux qui ont été les plus humiliés dans ce pays. On sait qu'il existe des préjugés au Brésil, comme partout ailleurs, et que ceux-ci se manifestent surtout de la part de ceux dont la peau est claire à l'égard de ceux dont la peau est plus foncée. Or, justement Gisèle Cossard et Pierre Verger qui sont blancs vont s'intégrer dans un milieu composé essentiellement de personnes de race noire. Par conséquent, ici, cette situation de dominé et dominant n'existe pas.

En outre, leur conflit existe avant qu'ils ne prennent la décision d'adopter une nouvelle identité et finissent par trouver leur place dans ce nouveau groupe d'appartenance dont les valeurs sont plus proches des leurs. Avant cette coupure, pour ne pas être écartés par leur entourage, ils jouent le jeu, mais tous les deux déclarent évoquer cette période comme un moment de difficile à vivre.

Cette contradiction entre comportements externes et opinions internes entraîne parfois des tensions psychologiques si fortes que l'individu « craque » et cherche toutes les occasions pour manifester sa conviction intime (Camilleri et al., 1990, p. 33).

Quoi qu'il en soit, la théorie des stratégies identitaires est intéressante à étudier dans la mesure où elle peut s'appliquer partiellement à la situation de Gisèle Cossard et Pierre Verger dans leur démarche de quitter leur pays d'origine pour s'installer dans un environnement et s'y intégrer totalement, motivés par leur rejet de leur groupe d'appartenance et qui ne leur permettait pas de trouver un bien-être.

Contrairement aux cas décrits ci-dessus, Gisèle Cossard et Pierre Verger ont choisi librement de quitter ce groupe afin de trouver un équilibre. Ils savaient exactement à quoi ils aspiraient, à un sentiment de liberté qu'ils ne pouvaient pas vivre dans leur société d'origine dans laquelle ils étouffaient. Ils l'ont trouvée au Brésil, parmi les Noirs pratiquants du candomblé, cette religion héritée des esclaves, qui a permis à chacun d'eux de préserver sa dignité.

Comme le dira si bien Gisèle Cossard,

« J'ai été excédée par un carcan bourgeois. J'ai plongé dans un autre monde, merveilleux, qui m'enchant toujours et je me suis trouvée prise dans un système plus exigeant, peut-être que celui que j'avais voulu fuir. Mais cela m'a tellement apporté sur le plan de la connaissance humaine que je ne souffre pas de cette contrainte. » (Dion, 1998, 119).

Il faut donc tenir compte de la volonté de l'individu à modifier sa vie, et ne pas tenter de faire rentrer ces phases d'évolution dans des cases préétablies. Il peut y avoir des événements imprévus ou provoqués qui modifieront le parcours de vie de manière importante et définitive.

Si ce courant théorique contribue à mettre en relief les possibilités de changement du sujet tout au long de son développement, on ne saurait les réduire à l'intervention de programmes ou de schèmes prédéterminés par lesquels ce développement obéirait à quelque diktat d'une horloge biologique ou sociale. Assurément, l'explication des transformations qui se produisent durant toute existence et de leur succession suppose de ne pas sous-estimer l'influence de facteurs « externes » à l'individu ou même l'influence de déterminants constitutionnels (Mègemont, Baubion-Broye).

Ce sujet sera abordé plus en détail dans le chapitre consacré au parcours de vie et aux bifurcations.

3. Identité culturelle

Quand nous parlons de l'identité culturelle d'une personne, nous signifions son identité globale qui est une constellation de plusieurs identifications particulières à autant d'instances culturelles distinctes (Selim, 1981, p. 40).

Si l'identité est un concept très discuté aux multiples interprétations, l'identité culturelle reste également très difficile à cerner.

Plusieurs chercheurs se sont penchés sur le sujet pour en donner chacun une définition. Selon Abou Selim, philosophe et anthropologue libanais,

(La culture) peut être définie comme l'ensemble des manières de penser, d'agir et de sentir d'une communauté dans son triple rapport à la nature, à l'homme, à l'absolu. (...) c'est au sein de sa société que l'individu élabore, consciemment ou inconsciemment, son expérience culturelle singulière à nulle autre pareille (Selim, 1981, p. 30).

Pour Carmel Camilleri :

La culture est l'ensemble plus ou moins fortement lié des significations acquises les plus persistantes et les plus partagées que les membres d'un groupe, de par leur affiliation à ce groupe, sont amenés à distribuer de façon prévalente sur les stimuli provenant de leur environnement et d'eux-mêmes, induisant vis-à-vis de ces stimuli des attitudes, des représentations et des comportements communs valorisés, dont ils tendent à assurer la reproduction par de voies non génétiques. (Camilleri, 1989, p. 27)

La culture se définit donc également par rapport au groupe, à la collectivité dans laquelle s'insère l'individu qui reçoit un patrimoine culturel qui consiste en des coutumes et des modes de vie transmis par la tradition (Vinsonneau, 2002, p. 122). De plus, la culture apporte la cohérence et l'équilibre nécessaires à la formation identitaire (Vinsonneau, 2005, p. 137). Tout système identitaire représente un enjeu central pour l'ensemble de la construction identitaire de l'individu (Camilleri, 1989, p. 43).

La culture peut être comprise comme un produit, mais aussi comme une ressource ou un potentiel à l'origine du développement identitaire des acteurs sociaux (Vinsonneau, 2002, p 9). Au cours de son développement, chaque acteur s'appropriera cette ressource et ce potentiel pour évoluer en fonction des facteurs qui influenceront sur son existence :

Au cours de son développement, l'individu rencontre nécessairement autrui, tisse avec lui des liens, au gré des groupes sociaux et des situations traversées. On appelle socialisation les modifications qui se

produisent à cette occasion dans les rapports de chacun avec son environnement et avec soi-même. Chaque groupe social possède des significations culturelles propres, auxquelles est confronté le sujet. D'origine collective, ces significations culturelles sont reliées à des logiques partagées et elles se transmettent, en perdurant dans le temps, au point d'être confondues avec un patrimoine consensuel et durable. Le sujet se les approprie donc, les incorpore en quelque sorte, sous l'effet du processus d'« enculturation », dynamique procédant de la socialisation et qui varie largement selon le type de société dans lequel elle opère. (Vinsonneau, 2016, p. 53).

Parmi ces significations culturelles, il en est une qui joue un rôle central dans grand nombre de civilisations : il s'agit de la religion.

La religion est (...) un facteur incontournable de l'identification culturelle : à elle seule, l'appartenance religieuse peut rendre compte de l'identification culturelle (Vinsonneau, 2002, p. 5).

Elle ajoute également :

La culture peut être considérée comme un ensemble, cohérent et précis, qui forme un système, c'est-à-dire une philosophie ordonnée de l'existence, à forme habituellement religieuse. (Vinsonneau, 2016, p. 54).

Puis elle complète :

Le culte des dieux et de déesses sexuées joue un grand rôle dans la constitution des cultures, lorsque les populations partagent les mêmes symboles, les mêmes mythes et les mêmes critères d'approbation ou de condamnation des événements sociaux. Le mot cultus, qui désigne la dévotion envers les dieux ou envers un être suprême, a du reste donné naissance à la fois au terme de « culture » et à celui de « culte », la dévotion et la croyance en un être supérieur servant de base à la culture. (Vinsonneau, 2002, p. 139).

Qu'on le veuille ou non, la religion fait partie de la culture dont elle constitue l'axe central et c'est elle qui construit l'identité d'un peuple. Jusque dans les années 1980, les Européens grandissaient et étaient élevés selon des valeurs et des traditions essentiellement chrétiennes. Depuis plus de mille ans, la religion chrétienne est celle qui a forgé la culture de ce continent.

Il est évident que le christianisme constitue l'humus commun dans lequel tous ces peuples plongent leurs propres racines et duquel ils ont tiré la lymphe vitale qui a alimenté leurs cultures respectives. C'est en effet la foi chrétienne qui leur a communiqué un langage commun au-delà des différentes langues, qui leur a enseigné le cadre, même institutionnel, nécessaire à une vie en société articulée et harmonieuse. En d'autres termes : elle a suscité en eux une civilisation commune⁵¹.

Et Gaston Pietri complète :

⁵¹ C. Alzati, *Europa : pluralismo culturale e comune ambito di civiltà*, La Scuola Cattolica, 1994, n° 1-2, p. 146, cité par Alfredo Canavero et Jean-Dominique Durand, p. 3.

Un pays comme la France a connu une réelle imprégnation chrétienne des mœurs et des normes qui le régissent. Des pans entiers de la société française sont pratiquement sortis de ce monde chrétien qui avait fini par être considéré comme « le monde commun » (Pietri, 2010/12).

Comme la religion a été le noyau créateur de la culture européenne, celle-ci a été formée dans le moule du christianisme à tel point qu'on a fini par la baptiser la civilisation chrétienne. Et pendant de nombreux siècles, les Européens, et par conséquent la France, ont vécu dans une réalité construite sur les fondements des enseignements et de la morale chrétienne.

Gisèle Cossard et Pierre Verger, qui ont grandi au sein de cette culture et élevés selon ces principes très prisés dans le milieu bourgeois, ont choisi d'adopter une religion très éloignée, dont les fondements et la réalité se situent totalement à l'opposé de celle qu'ils avaient connue jusque-là. Et ce changement de religion implique forcément un changement de culture.

Dans sa biographie de Pierre Verger, Pierre le Boulanger fait état à plusieurs reprises de l'attachement qu'il avait pour les religions africaines, totalement à contre-courant des idées les plus communes de l'époque :

Et Fatumbi Verger n'aura de cesse d'exalter les « valeurs de civilisation » des « religions africaines » : tolérance et absence de prosélytisme, de sorte que jamais ces religions ne donnent lieu – contrairement aux « grandes religions dites révélées » – à des affrontements mortels ; coexistence sans mélange – comme « l'huile et l'eau » – et sans contradiction ni ruptures intérieures, entre le culte des orishas et la pratique d'une autre religion, dans un même individu ; pluralité au sein du Panthéon africain, de dieux personnels et familiaux, sans aucune rivalité ; « religion des familles » dans lesquelles il faut voir non pas un « polythéisme », mais des « monothéismes juxtaposés et parallèles » (Le Boulanger, 2002, p. 430).

Ceci est en substance ce qu'il déclare lors d'une conférence intitulée « Raison de la survie des religions africaines au Brésil », à l'occasion d'un colloque organisé à Cotonou au Bénin, en 1970, portant sur « Les Religions africaines comme source de valeurs de civilisation ».

C'est la liberté d'expression que permet le candomblé qui a séduit Gisèle Cossard et Pierre Verger et qui les fera s'identifier aux Afro-Brésiliens. Le candomblé a été d'une importance fondamentale pour les Africains venus au Brésil, et représentait un espace de liberté dans lequel ils pouvaient s'exprimer en dehors du joug imposé par les colons. Encore récemment, il était un moyen pour les Noirs, issus souvent de la classe la plus défavorisée, opprimée et humiliée, de retrouver leur dignité et leur grandeur. C'est ce que Pierre Verger explique à Gilberto Gil dans le documentaire *Mensagem entre dois mundos – Pierre Verger* en parlant de celui qui allait devenir le père-de-saint Balbino Daniel de Paula :

Quand je l'ai connu, il n'était qu'un vendeur de bongos sur le marché, il ne savait pas lire, mais c'était un individu qui comme aujourd'hui est parfaitement content de lui-même. Il ne se sentait jamais humilié quand quelqu'un lui parlait et lui-même parlait d'égal à égal avec tout le monde, parce qu'il est le fils de

Shangô. Ce qui est une grande chose. Ce n'est pas un individu obséquieux qui veut être protégé par les autres, au contraire, il se sentait capable de protéger les autres, lui qui n'avait pas un centime en poche. Il était le fils de Shangô (Buarque de Holanda, 1998).

À Dominique Fernandez, il expliquait le candomblé de la manière suivante :

Les orixas [...] correspondent aux différents archétypes de la personnalité. Quelqu'un dont la famille a mutilé les élans trouve le moyen, en s'identifiant à la divinité qui symbolise ses tendances cachées, de leur donner libre cours. [...] « Lorsqu'il entre en transe, l'adepte du candomblé se comporte inconsciemment comme l'orixa de son archétype, et libère la partie de lui-même qui a été soumise au refoulement. » Il ajoute en souriant : « Je n'ai jamais réussi, moi, à entrer en transe. Je suis resté trop français, j'appartiens à cette race à qui on ne la fait pas. » (Fernandez, 1993, p. 229).

Puis Dominique Fernandes fait cette observation :

Vivre en compagnie des Noirs lui a néanmoins apporté le salut, la transe n'étant nullement nécessaire à celui qui est conscient de ses problèmes de la personnalité (Ibid.).

Les religions dites révélées auxquelles Pierre Verger oppose les religions africaines sont le christianisme, le judaïsme, l'islamisme principalement. Elles sont toutes basées sur la foi, une foi aveugle qui demande aux pratiquants de croire sans avoir vu. Elles enseignent que l'homme est un pêcheur impur par nature, qui vit séparé de Dieu à cause de son péché, et c'est de là que découle la notion de « péché originel » qui entraîne la culpabilité. En outre, elles développent la thématique du peuple élu, choisi par le créateur, par opposition aux peuples non élus et voués à la perte. Elles pratiquent leur culte dans des temples ou des églises et dans des lieux saints. Elles enseignent qu'il faut aller prêcher et convertir les nations païennes c'est-à-dire celles qui ne partagent pas leur vision religieuse.

Par opposition, les religions africaines sont basées sur les traditions, les coutumes et les usages qui avec la religion ne font qu'un pour former la tradition. La terre sainte pour les Africains est la terre de leurs ancêtres, et dans le candomblé, de la famille reconstituée dans le *terreiro*. Dans les religions africaines, il n'y a pas de croyance ou de foi aveugle, il n'y a pas non plus de dogmes. Les fidèles accèdent au divin par le biais de la connaissance qu'ils acquièrent tout au long d'une initiation qui s'étend sur plusieurs années et par les épreuves qui jalonnent le parcours terrestre. L'initié est donc celui qui sait et non celui qui croit. Les enseignements sont une sorte de guide pratique permettant de s'élever par soi-même dans la connaissance de Dieu. La spiritualité africaine ne connaît pas la notion de péché originel, par conséquent il n'y a pas la notion de responsabilité individuelle. Les Africains ne cherchent pas à convertir qui que ce soit à leur religion, ce qui au Brésil se manifeste par la facilité avec laquelle les adeptes du candomblé vont assister à la messe ou aux cultes d'autres religions. Enfin les Africains

n'aspirent pas à aller au paradis après leur mort, leur objectif est d'être en harmonie avec le monde physique et le monde spirituel⁵².

Dans le même ordre d'idée, Maria Isaura de Queiroz présente le candomblé dans les termes suivants :

Les candomblés sont des religions de la parole, dans lesquelles la transmission du savoir religieux est faite oralement, tant durant la longue initiation (jusqu'à sept années quand on aspire aux degrés les plus élevés de la hiérarchie) qu'au cours de toute la vie et des activités des fidèles.

Il n'existe dans ces cultes aucune notion de péché. Les divinités ne sont ni bonnes ni mauvaises, elles se comportent avec les fidèles en fonction de la manière dont ceux-ci les traitent. Il existe une réciprocité de dons entre divinités et fidèles et, si elle était scrupuleusement observée, ces derniers pouvaient vivre tranquilles et attendre sans crainte le passage vers l'au-delà. Le contact direct avec les divinités, qui au cours des belles et fréquentes cérémonies descendent jusqu'à leurs chevaux et guident leurs pas de danse, constitue aussi une garantie que les adeptes suivent bien le bon chemin pour obtenir les dons auxquels ils aspiraient (Pereira de Queiroz, 1987).

Par la pratique du candomblé, les esclaves noirs ont préservé leur culture et leur identité, malgré tous les efforts des Portugais pour les faire disparaître.

Gisèle Cossard et Pierre Verger ont adopté cette nouvelle culture, car elle représentait pour eux un moyen de laisser s'exprimer les frustrations qu'ils avaient traversées pendant toute leur jeunesse. On voulait leur imposer une manière de penser qui ne correspondait pas à leurs aspirations. Tous les deux ont vécu jusqu'à l'âge d'une trentaine d'années dans un environnement qui ne leur convenait pas. Les seules soupapes d'échappement furent pour elle l'époque où elle travailla pour la résistance et sa découverte de l'Afrique et pour lui les soirées passées au Bal Nègre de la rue Bomet à Paris.

Observons également que tous les deux ont choisi de quitter une situation sociale privilégiée, un milieu dans lequel l'argent régissait les relations entre les personnes, pour vivre une vie ascétique, parmi des personnes pauvres avec qui ils pouvaient cultiver des relations plus authentiques. Voici ce que disait Pierre Verger à ce propos :

J'avais été séduit par l'idée de renoncer à ce qui avait été mon passé et par l'extrême liberté que je croyais pouvoir atteindre par le détachement de tous biens et de toutes ambitions⁵³.

Pierre Verger raconte qu'il fut attiré lors de son voyage en Indochine en 1938 par le mode de vie des moines bouddhistes qui ne possédaient qu'un bol de bois avec lequel ils quêtaient leur

⁵² *Les religions dites révélées sont-elles des religions africaines ?* Lisapo ya Kama. African History - Histoire Africaine, January 8, 2017. < <http://www.lisapoyakama.org/les-religions-dites-revelees-sont-elles-des-religions-africaines/>>

⁵³ *50 anos de fotografia*, cité par Jérôme Souty, 2007.

nourriture, recevant des habitants juste de quoi manger. Il a même envisagé de se retirer dans une bonzerie. Mais il s'est rendu compte que ce dépouillement n'était pas de « bonne foi », et que la charité des gens envers les moines n'était pas forcément une générosité gratuite. Il avait été gêné par cette « arrière-pensée qui dominait et régissait ce dépouillement total, le côté calculé et utilitaire d'acquérir du mérite pour obtenir une bonne réincarnation. [...] S'offrir en méditation dans le but de sauver son âme [...], faire vœu d'ascétisme si c'est dans un but prédestiné, tout cela m'a fait réfléchir et refuser. » Jérôme Souty poursuit en disant que Pierre Verger renonça aux biens matériels plutôt à la manière de quelqu'un qui était persuadé que l'argent corrompt (Souty, 1998).

Gisèle Cossard vécut son initiation, pour ainsi dire, en Afrique quand elle découvrit ce continent qui la fascina, malgré la vie difficile qu'elle dût mener parfois. Elle aurait voulu pouvoir se rapprocher de tous ces gens, pour tenter de les comprendre. Mais les Noirs d'Afrique se méfiaient des Blancs et les barrières qu'ils avaient établies étaient infranchissables. À l'inverse, Gisèle a été accueillie au Brésil à bras ouverts par les Noirs qu'elle a rencontrés et elle s'est tout de suite sentie à l'aise parmi eux, plus à l'aise d'ailleurs qu'avec les diplomates français qu'elle côtoyait « un verre dans une main et un petit four dans l'autre » (Dion, 1998, p. 68).

Aussitôt qu'elle prend contact avec le candomblé, « elle lit tout ce qu'elle trouve (...), Pierre Verger et Roger Bastide notamment. La similitude des rites décrits par Verger en Afrique et au Brésil lui semble incroyable. Comment ces gens réduits à l'état d'esclaves ont-ils pu sauvegarder un tel trésor culturel ? » (Dion, 1998, p. 75).

La psychologie s'est aussi intéressée au phénomène de la conversion religieuse. Bien entendu les chercheurs européens et américains ont essentiellement étudié la religion chrétienne et l'Islam également qui tient une place de plus en plus importante en Europe. Néanmoins, leurs définitions sont intéressantes à étudier au regard de l'étude qui nous intéresse.

Dans le champ de la psychologie, divers chercheurs se sont intéressés à la question, dont Lewis R. Rambo qui a divisé les conversions religieuses en cinq catégories :

- la transition de tradition (par ex. le passage du christianisme à l'islam) ;
- la transition institutionnelle (changement d'option à l'intérieur d'une tradition religieuse, par ex., passage du protestantisme au catholicisme) ;
- l'affiliation (adhésion à un nouveau mouvement religieux d'une personne non impliquée ou très peu impliquée jusqu'à présent dans un groupe religieux) ;
- l'intensification (changement à l'intérieur d'une tradition qui a lieu, parfois, suite à une expérience religieuse et qui est marqué par le choix de placer l'engagement religieux au centre de l'existence) ;

– l’apostasie ou la défection (répudiation ou abandon d’une tradition religieuse dont le résultat est l’adoption d’un système de valeurs non rattachées spécifiquement à une tradition religieuse). La troisième catégorie est celle qui nous intéresse puisqu’elle caractérise la conversion d’un individu qui avant cela n’avait aucune pratique religieuse. Sur le plan psychologique, la conversion mobilise le sentiment d’appartenance et implique donc une transformation identitaire (Brandt, 2009).

En sociologie, peu de recherches portent sur les conversions religieuses et une fois de plus elles ne concernent la plupart du temps que les quatre grandes religions : christianisme, islamisme, judaïsme et bouddhisme.

Danièle Hervieu-Léger, spécialiste de la sociologie des religions, dans son ouvrage *Le pèlerin et le converti*, (1999, pp. 71, 72, 73, 74) a établi un cadre construit à partir des observations menées sur différents terrains, principalement français et catholiques. Sur la base de prélèvement d’échantillons, elle a établi que les processus de l’identification religieuse passent par la libre combinaison de quatre dimensions typiques de l’identification :

– La première est la dimension communautaire qui concerne l’ensemble des marques sociales et symboliques qui définissent les frontières du groupe religieux et permettent de distinguer « ceux qui en sont » de « ceux qui n’en sont pas ». Cette dimension communautaire renvoie au fait de pratiquer scrupuleusement les obligations imposées pour être reconnu comme adepte dans tel ou tel mouvement religieux. Accepter de se soumettre à ces obligations constitue un trait discriminant de l’identification.

– La seconde, la dimension éthique, est celle de l’acceptation par l’individu des valeurs attachées au message religieux. Cette dimension est de plus en plus souvent dissociée de la précédente, car les valeurs du message peuvent être appropriées sans que pour cela l’individu doive appartenir à une communauté religieuse.

– La troisième est la dimension culturelle est celle qui embrasse l’ensemble des éléments cognitifs, symboliques et pratiques qui constituent le patrimoine d’une tradition particulière comme la doctrine, les livres, les savoirs et leur interprétation, mais aussi les habitudes alimentaires, vestimentaires, sexuelles, thérapeutiques, etc. associées à un système de croyances. Cette dimension culturelle dont la richesse et la variété marquent l’enracinement d’une tradition dans la longue durée peut également aujourd’hui être appropriée comme « bien commun culturel », sans impliquer l’adhésion personnelle au système de croyances qui a produit ce patrimoine de connaissances et de symboles. Ce deuxième aspect de cette dimension rejoint la citation d’Alzati ci-dessus à propos de la manière dont s’est formée la culture européenne.

– La quatrième est la dimension émotionnelle qui concerne l'expérience affective associée à l'identification. C'est celle représentée par la communion collective que l'on retrouve dans les grands rassemblements religieux comme les rencontres organisées par la communauté de Taizé, où des milliers de jeunes chrétiens se retrouvent.

Certains recherchent la dimension éthique de la religion, en fondant les bases des droits de l'homme dans la tradition chrétienne. D'autres veulent affirmer la dimension culturelle, en revendiquant une tradition religieuse nationale plus authentique pour marquer leur rejet de la présence de l'islam sur le territoire français, par exemple. Pour d'autres encore, c'est la dimension communautaire qui sera le déclencheur de la conversion spirituelle, souvent associée à la dimension émotionnelle, après avoir participé à un rassemblement au sein duquel il acquiert petit à petit la culture religieuse.

Si l'on rapporte ces définitions aux cas objet de cette étude, on peut dire que les quatre dimensions définies ci-dessus s'appliquent. En effet, pour Gisèle Cossard et Pierre Verger, il était important de trouver une communauté dans laquelle ils seraient accueillis et au sein de laquelle ils vivraient des expériences émotionnelles qui leur apporteraient le bien-être, dans le respect de règles bien précises établies par le candomblé. Mais la dimension culturelle était tout aussi importante, car tous les deux ont fait des recherches sur le sujet et ont contribué à faire connaître cette culture et cette religion dans le milieu académique.

Poursuivant son raisonnement, Danièle Hervieu-Léger fait ensuite une analyse de la figure du religieux (pp. 89 à 155). Elle fait un parallèle entre la figure du pèlerin d'abord pour ensuite présenter celle du converti.

Le pèlerin, c'est le pratiquant, celui qui se conforme aux obligations culturelles fixées par l'Église. La figure du pratiquant régulier correspond à une période typique du catholicisme. Aujourd'hui, la figure du pratiquant tend à changer de sens : l'individu produit lui-même les significations de sa propre existence à travers la diversité des situations qu'il expérimente, en fonction de ses propres ressources et dispositions.

La figure du converti, qui est celle qui nous intéresse, est celle qui offre sans doute la meilleure perspective pour identifier les processus de la formation des identités religieuses dans le contexte de mobilité. Le converti est celui qui passe volontairement, ou sous la contrainte, d'une religion à une autre. Dans une société où la religion est devenue affaire privée et matière à option, la conversion prend avant tout la dimension d'un choix individuel, dans lequel s'exprime au plus haut point l'autonomie du sujet croyant. C'est à ce titre que la figure du

converti revêt un caractère exemplaire. Cette figure elle-même se décline selon trois modalités principales.

La première est celle de l'individu qui « change de religion », soit parce qu'il rejette expressément une identité religieuse héritée ou assumée pour en prendre une nouvelle, soit qu'il abandonne une identité religieuse imposée, mais à laquelle il n'avait jamais adhéré au profit d'une foi nouvelle. Le passage d'une religion à une autre retient surtout l'attention lorsqu'il donne lieu à l'expression du rejet d'un vécu religieux antérieur.

La seconde modalité de conversion est celle de l'individu qui n'ayant jamais appartenu à une tradition religieuse quelconque, découvre, après un cheminement personnel plus ou moins long, celle dans laquelle il se reconnaît et à laquelle il décide finalement de s'agréger. Pour un grand nombre de ces nouveaux fidèles, la conversion marque l'entrée dans un univers religieux auquel ils étaient, jusque-là, à peu près complètement étrangers.

La troisième modalité évoquée par Danièle Hervieu-Léger est la figure du réaffilié ou « converti de l'intérieur » qui concerne celui qui découvre ou redécouvre une identité religieuse demeurée jusque-là formelle ou vécue à minima de façon purement conformiste.

La chercheuse poursuit son raisonnement en disant que dans la mesure où elle engage en même temps une réorganisation globale de la vie de l'intéressé selon des normes nouvelles et son incorporation à une communauté, la conversion religieuse constitue une modalité remarquablement efficace de la construction de soi (Hervieu-Léger, p. 129). Tous les parcours de convertis se racontent comme des chemins de la construction de soi. Dans la forme qu'ils prennent, ces récits s'éloignent peu d'un schéma très classiquement attesté, qui oppose un « avant » tragique, désespérant ou tout simplement médiocre, et un « après » caractérisé au contraire par la plénitude du sens. (*Ibid.*, p. 131)

Parmi toutes ces propositions, la seconde modalité est celle qui correspond au cas de Gisèle Cossard et Pierre Verger, qui ne pratiquaient aucune religion avant de connaître le candomblé et qui en se convertissant, ont découvert et adopté un univers totalement nouveau pour eux. Cet univers allait de pair avec une nouvelle culture, une nouvelle identité (changement de nom), une nouvelle manière de vivre, de penser, d'interagir avec son entourage, outre les changements inhérents au pays, comme la pratique d'une nouvelle langue. Ce sont des changements considérables qui vont bien plus loin qu'une simple conversion, car pour Gisèle Cossard et Pierre Verger, la démarche englobe bien plus qu'une simple conversion. Il manque ici tout l'aspect conflictuel qui a caractérisé la première partie de leur vie et qui a motivé leur décision.

Mais, en adoptant une nouvelle religion, adopte-t-on vraiment une nouvelle identité ? Voici ce qu'en dit le sociologue Loïc Le Pape :

L'ampleur des changements intimes, personnels est d'une infinie complexité, mais on voit que les convertis doivent composer avec leurs affects, en présenter certains et en masquer d'autres, pour pouvoir, finalement, montrer que leur nouvelle religion a fait d'eux des croyants comme les autres. (Le Pape, 2009)

C'est-à-dire que selon ce chercheur, la conversion n'est jamais vraiment une modification totale de l'individu, mais seulement l'adhésion à de nouvelles idées auxquelles il va se conformer en présentant certains aspects et en masquant ceux qui sont en désaccord avec la nouvelle identité qu'ils veulent afficher. Encore une fois, cette définition ne s'applique pas totalement au cas de Gisèle Cossard et Pierre Verger, pour qui la démarche était totale et irréversible. C'était une rupture totale, durable et irréversible avec leur « vie d'avant » exprimée par Pierre Verger à Jérôme Souty en ces termes :

Par ailleurs, il expliquait qu'il n'aspire pas au retour, car il n'aurait pu revivre en France ni se réadapter au mode de vie et de pensée occidental. La réalité autre était constitutive de sa vie et ne servait pas seulement à alimenter son œuvre. (Souty, 2007)

4. Parcours de vie et bifurcations

Avant d'aborder le thème des bifurcations à proprement parler, il faut d'abord présenter le concept de « parcours de vie » qui a fait l'objet de nombreuses études par les chercheurs en sociologie et en psychologie qui se préoccupent de comprendre les liens entre les trajectoires sociales, le développement individuel et les contextes sociohistoriques. Mais comme le dit Marc Bessin (2009), le parcours de vie constitue un domaine d'investigation des sciences sociales en expansion, impossible à présenter de manière exhaustive. Et il complète : « Le paradigme du parcours de vie est généralement défini par un ensemble d'approches multidisciplinaires, qui considèrent la vie humaine et son développement comme une totalité. »

Pour étudier le concept plus en détail, nous nous baserons sur l'ouvrage intitulé *La théorie du parcours de vie. Une approche interdisciplinaire dans l'étude des familles*, qui se veut un bilan des connaissances développées dans le cadre de la théorie du parcours de vie, dans lequel Ana Gherghel et Marie-Anne Saint-Jacques présentent une définition du parcours de vie ainsi que des termes utilisés dans ce domaine qui peuvent avoir des sens légèrement différents selon le domaine d'étude :

– Le parcours de vie porte essentiellement sur le développement individuel, en faisant abstraction du contexte macrosocial. Il est défini comme une séquence d'événements qui se

déroule en fonction des groupes d'âge et qui est socialement définie et ordonnée dans le temps et le contexte historique. Le développement individuel est influencé par les temporalités sociales et historiques, ainsi que par les contextes de vie.

Le parcours de vie résulte ainsi de l'ensemble des trajectoires d'un individu (familiale, éducationnelle, professionnelle, résidentielle). Celles-ci sont ponctuées d'événements et de transitions qui représentent des périodes de courte durée et indiquent un changement d'état, de statut ou de rôle. Leur signification dépend de leur emplacement dans le temps et la chronologie, d'où l'importance de prendre en considération l'ordre des transitions dans la vie, leur durée et le moment du cours de vie où elles surviennent. [...] Le parcours de vie est formé de l'agrégation d'un ensemble interconnecté des transitions et trajectoires.

– Le cheminement social est la trajectoire sociale ou trajectoire de vie, en lien avec le contexte macrosocial, et renvoie à l'aspect institutionnel et normatif des vies humaines. On parle aussi de trajectoire sociale ou de trajectoire de vie. Il représente l'ensemble des trajectoires (familiale, éducationnelle, professionnelle et résidentielle) généralement suivies par les individus et les groupes dans une société. Ces trajectoires sont influencées par les conditions et les contextes historiques (emplacement dans l'espace et le temps, dans une période historique et une société), déterminés et structurés par des régulations sociales, politiques et économiques.

La société peut influencer les comportements individuels par des interventions planifiées (éducation, marché du travail, les politiques sociales, etc.) ou non (cycles économiques, guerres, etc.). Mais les individus peuvent aussi construire et choisir leurs cheminements à l'intérieur des contraintes et des opportunités structurées par les institutions sociales.

– La trajectoire est composée de séquences de rôles et d'expériences qui sont définies et délimitées par des transitions caractérisées comme des périodes d'instabilité. Les périodes entre les transitions, appelées stades ou étapes de vie, représentent des périodes de stabilité des comportements, des rôles et des statuts. Les transitions nécessitent des changements de statut ou d'identité sociale et personnelle, ainsi que d'éventuels changements de comportements et de pratiques.

– Le concept de transition fait référence au changement d'un stade ou d'une situation à l'autre, d'une période à l'autre, d'un statut ou rôle à l'autre. Elle est définie comme une courte période de changement entre des stades consécutifs ou encore comme un moment d'une trajectoire particulière caractérisée par des changements accélérés. La transition de l'adolescent à la vie adulte et celle du statut d'employé au statut de patron illustrent parfaitement ce concept. La transition consiste en un processus plus ou moins clairement délimité dans le temps ; elle engendre habituellement un résultat, c'est-à-dire qu'à son terme, un nouveau statut ou

fonctionnement stable est mis en place ; elle est appliquée le plus souvent aux parcours de vie individuels, mais elle peut être utilisée comme notion plus large.

– Puis vient le concept des points tournants ou bifurcation ou révolution. De manière générale, ils représentent des événements, des transitions ou des contextes qui déclenchent un changement considéré comme substantiel dans le cheminement individuel ; ils peuvent être de nature subjective (une réalisation ou un changement de vision) ou objective (un événement ou une transition comme le retour aux études à l'âge adulte, le divorce, le remariage, le changement d'emploi). Le point tournant est la transition ou l'événement qui entraîne un changement d'orientation d'une trajectoire, à la différence d'une transition qui correspond à un modèle général.

Si le point tournant déclenche le changement de trajectoire, la bifurcation, soit l'engagement dans une nouvelle direction de la trajectoire, est réalisée par divers processus comme l'augmentation du sentiment d'efficacité, la distanciation par rapport aux risques, ainsi que l'apparition de nouvelles occasions et la propagation des gains.

– En dernier lieu vient la définition de l'événement, un concept souvent utilisé dans la théorie du parcours de vie. C'est un fait ponctuel qui peut être enregistré à un moment précis et qui concerne un individu, dans un temps et un espace particuliers. Il peut être singulier ou régulier, récurrent et répétitif, inattendu ou attendu.

Pour qualifier un événement de bifurcation ou point tournant, il faut considérer l'échelle de temps dans laquelle il se produit à l'intérieur de la trajectoire de vie, et il faut pouvoir estimer les effets de cet événement, c'est-à-dire en quoi il altère la trajectoire et provoque une perturbation temporaire. (Gherghel, Saint-Jacques, 2013, pp. 14 à 25).

Ce sont les deux derniers points qui nous intéressent dans la mesure où l'on peut se demander si ce changement de trajectoire pour Gisèle Cossard et Pierre Verger peut être qualifié de bifurcation, et si un événement particulier en a été le point de départ.

Mais qu'appelle-t-on en sociologie bifurcations ? Le terme « est apparu pour désigner des configurations dans lesquelles des événements contingents, des perturbations légères peuvent être la source de réorientations importantes dans les trajectoires individuelles ou les processus collectifs » (Bessin, Bidart et Grossetti, 2009). Elles sont également définies comme « une modification soudaine et durable de la situation personnelle et des perspectives de vie, concernant une ou plusieurs activités » (Grossetti et Bidard, 2006). Les sciences sociales ont des difficultés pour donner un sens à des situations d'imprévisibilité, de ruptures de parcours, de contingences et d'événements, pourtant bien présentes, par leur fréquence et par leurs effets, au sein des réalités qu'elles étudient. La sociologie française propose peu de ressources

théoriques pour analyser les changements brusques et imprévisibles, des ruptures de sens et des bifurcations.

Envisager l'analyse des bifurcations dans les processus implique de considérer que des situations comportant une part importante d'imprévisibilité pour l'analyste peuvent avoir des conséquences qui ne sont pas négligeables, toujours du point de vue de celui-ci. Autrement dit, on ne peut pas toujours se contenter de « faire la part du hasard » à la façon des modèles statistiques, car les aspects imprévisibles peuvent influencer sur des régularités jugées importantes.

Dans le même recueil de recherches, à savoir *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*, 2009, Valentine Hélaridot analyse la bifurcation du point de vue des acteurs, c'est-à-dire les événements qu'eux-mêmes désignent comme étant ceux qui ont fondamentalement changé leurs vies. Pour ce faire, elle présente une catégorisation des bifurcations selon un schéma bien spécifique.

Pour commencer, il faut faire une distinction entre celles qui ont des causes structurelles, c'est-à-dire extérieures à l'acteur, et celles qui ont des causes individuelles, c'est-à-dire qu'elles découlent du choix de l'acteur. Puis il faut tenir compte d'autres couples d'opposition, tels que prévisibilité/imprévisibilité, réversibilité/irréversibilité, changement rapide ou lent, affectant un ou plusieurs domaines de l'existence. Les bifurcations peuvent avoir lieu dans n'importe quel domaine de l'existence, mais certains sont plus particulièrement importants pour la majorité des individus tels que l'histoire familiale, la santé, ou bien la religion, qui est celui qui nous intéresse ici le plus. L'important est de retenir comme indiqué dans la définition plus haut qu'elles ont un caractère de soudaineté, de reconfiguration de l'espace des possibles, avec une distinction nette entre avant et après.

Dans le cadre de cette étude, Valentine Hélaridot présente quatre cas de personnes dont la vie a changé suite à un événement important.

- Une femme quitte son mari « sur un coup de tête » parce que leur relation se détériore depuis quelque temps et part reconstruire sa vie ailleurs.
- Un homme démission de son emploi parce qu'il était en conflit avec son supérieur, et cette décision qui sur le moment a été vécue comme difficile a débouché sur une situation professionnelle plus favorable.
- Suite à un accident de travail, une femme est contrainte de quitter son emploi et ne voit aucune perspective quant à son avenir professionnel.
- Une femme est obligée de quitter son emploi qui ne lui plaît pas après s'être blessé le dos, et retrouve un autre travail qui lui convient mieux.

Deux de ces acteurs ont pris la décision de quitter une situation personnelle ou professionnelle insatisfaisante, mais objectivement stable et qui aurait pu se prolonger. Dans les deux autres cas, l'événement déclencheur de la bifurcation est extérieur et indépendant de la volonté des intéressés. Mais parmi ces deux derniers, il faut faire une distinction importante : dans l'un l'acteur tente de résister à la dynamique de changement et dans l'autre l'intéressée accueille avec soulagement l'occasion qui lui est donnée de changer de situation.

Par conséquent, on peut constater que le déclencheur peut être extérieur à l'individu ou résulter de l'initiative personnelle. Lorsque le déclencheur du changement est externe, et fait donc irruption dans la vie des personnes, celles-ci peuvent soit l'accepter, soit y résister.

Suite à la présentation de cette étude, elle propose une typologie des bifurcations biographiques, dont voici un résumé :

- La « bifurcation active » qui est le fait des personnes qui décident à un moment précis de rompre avec une situation stable qu'ils vivent et prennent l'initiative du changement. Il y a bifurcation, car il y a résistance de l'acteur à la continuité « naturelle » qui se présente à lui.
- La bifurcation comme un « heureux concours de circonstance » et la « bifurcation subie » qui sont deux déclinaisons d'un changement qui n'est pas au départ provoqué par l'individu.

Dans le cas en étude, Gisèle Cossard et Pierre Verger ont décidé à un moment précis de rompre avec une situation stable et prennent l'initiative du changement. Pour Gisèle Cossard, on peut dire qu'il y a en plus un événement déclencheur qui est l'état de transe qu'elle expérimente quand elle se rend dans un *terreiro* pour la première fois en décembre 1959. Pour Pierre Verger, la décision correspond plus à une décision prise dans le temps, à mesure que les événements se succèdent et que les circonstances sont plus ou moins favorables. Quoi qu'il en soit, la décision qu'ils ont prise tous les deux à un moment précis de leur vie a été celle qui l'a modifiée de manière irréversible.

Dans le même recueil de recherches (Bessin, Bidart et Grossetti, 2009), Loïc le Pape, sociologue de religions, étudie les bifurcations sous l'angle de la conversion religieuse. Malheureusement son étude porte comme la plupart du temps sur les quatre grandes religions monothéistes, dont les caractéristiques n'ont rien à voir avec les religions africaines. Mais on peut tout de même retenir sa conclusion à savoir que la conversion provoque un changement normalement irréversible puisque la personne convertie s'installe dans de nouvelles croyances, de nouveaux rituels, une nouvelle culture. Selon lui, la conversion est bien un exemple de bifurcation dans la mesure où il est un processus partiellement imprévisible, dans lequel des individus ou des

groupes s'engagent de manière durable et irréversible dans des croyances et cultures différentes de celles de leur naissance.

Conclusion

Ne se sentant pas à leur place dans leur milieu d'origine, Gisèle Cossard et Pierre Verger décidèrent un jour d'abandonner leur pays et leur culture pour adopter un mode de vie diamétralement opposé, en choisissant de se convertir au candomblé, cette religion apportée d'Afrique par les Noirs à l'époque de l'esclavage au Brésil.

Nous avons tenté dans ce travail de définir ce qu'en disent les différentes approches proposées par les sociologues qui se sont penchés sur des situations similaires englobant à la fois un changement de religion, mais aussi de nom, de pays, de culture, de langue, de mode de vie, d'habitudes vestimentaires, alimentaires, etc.

Plusieurs options ont été retenues qui s'appliquent à ce type de cas.

Nous avons d'abord abordé le problème sous l'angle du changement *d'identité*. Après avoir constaté qu'il n'existe pas d'unanimité parmi les chercheurs quant à une définition du concept d'identité, nous avons remarqué qu'il a tout de même un consensus sur le fait que l'identité ne peut être définie que par rapport au groupe d'appartenance, et qu'elle se construit en fonction du sentiment d'appartenance ou de différence qui anime l'individu. C'est pendant le temps de cette construction que peut apparaître un besoin de prendre des distances vis-à-vis d'un groupe dans lequel l'individu se sent mal adapté.

Il est un fait que Gisèle Cossard et Pierre Verger se sentaient en décalage par rapport à leur groupe d'appartenance, c'est-à-dire leur famille, et leur pays et que cela a été certainement une des raisons qui les ont fait choisir un autre milieu dans lequel ils se sentaient plus adaptés. Mais cette proposition ne tient compte que d'une partie de la démarche entreprise par ces deux personnes. Elle ne se penche pas sur l'aspect très radical de ce changement, car ils auraient pu tout simplement déménager dans une autre région ou choisir un autre milieu social pour tenter de trouver un environnement plus favorable, ce qui la plupart du temps est le cas des sujets étudiés par les chercheurs.

La deuxième idée est celle des *stratégies identitaires*, proposée par divers chercheurs, avec quelques nuances. Ces stratégies sont une méthode adoptée par des personnes appartenant à un groupe, ces personnes étant en général issues de migrations, qui leur permettent de surmonter les conflits et les ruptures socioculturelles engendrées par la situation créée par leur déracinement dans le but de se positionner utilement dans la société d'accueil. En général, ces

migrants ont dû quitter leur pays d'origine à contrecœur, pour des raisons économiques ou politiques.

Carmel Camilleri et John W. Berry sont les deux principaux auteurs dans ce domaine. Chacun de son côté propose une série de stratégies qui vont de l'adoption totale de la nouvelle culture à la séparation totale débouchant sur la marginalisation de l'individu.

Une fois de plus, ces propositions ne s'appliquent qu'en partie à l'histoire de Gisèle Cossard et Pierre Verger. En effet, elles partent toutes du postulat que le face à face de deux cultures différentes qui se rencontrent suite à l'immigration forcée ou choisie de l'un de ces groupes entre lesquels il existe en général une position dominant/dominé, engendre une situation de conflit qui peut se manifester par des comportements de mépris ou de racisme. Dans les deux cas qui nous intéressent, le conflit existait avant que ne soit prise la décision de changer de culture et le changement est la conséquence d'une démarche personnelle à cause d'un mal-être ressenti par ces deux personnes et non d'un rejet de la part de leur groupe d'origine. En outre, ces propositions ne concernent que des groupes et pas des individus, et c'est pour cela qu'elles sont souvent décalées par rapport à la réalité qui nous intéresse.

Toujours dans le même chapitre, une étude menée sur des cadres travaillant dans une multinationale, amenés à vivre à l'étranger, démontre qu'il existe également dans ce domaine diverses stratégies développées pour pallier les inconvénients engendrés par l'expatriation. Un des cas de figure peut en partie être retenu, à la différence près qu'il concerne des personnes qui considèrent leur culture comme étant en situation d'infériorité par rapport à celle de leur société d'accueil et que l'intégration dans cette société correspond à une espèce de promotion sociale.

Chez Gisèle Cossard et Pierre Verger, ce sentiment n'existait pas puisqu'ils ont tous les deux choisi de quitter un milieu considéré comme favorisé en France, pays que l'on classe parmi les « pays dominants » du fait de son passé colonial, pour aller s'établir au Brésil, ancienne nation colonisée, parmi les Noirs, descendants d'esclaves, qui ont toujours été l'objet de discrimination et d'humiliations.

Le troisième aspect retenu par cette étude est celui de l'*identité culturelle*. La culture et la religion étant souvent considérées comme des concepts très proches, il nous a semblé normal d'aborder ce sujet sous l'angle de la conversion religieuse puisque c'est un des aspects qui caractérise le changement de Gisèle Cossard et Pierre Verger.

On note une fois de plus que les recherches se concentrent uniquement sur les religions principales en laissant de côté celles qui sont très peu pratiquées en Europe ou aux États-Unis.

Une fois de plus, on ne peut pas retenir cette proposition dans la mesure où le candomblé n'a rien de comparable avec l'une des religions étudiées. En outre, elles ne tiennent compte que de l'aspect religieux, et sans s'attacher au changement de milieu, de pays, de langue. Enfin, ces propositions ne prennent pas en compte l'aspect conflictuel qui a motivé la décision de changer de vie.

La quatrième idée abordée dans cette recherche est celle des *bifurcations*, qui sont définies en sociologie comme « des configurations dans lesquelles des événements contingents, des perturbations légères peuvent être la source de réorientations importantes dans les trajectoires individuelles. » Une des propositions faites Valentine Hélardot est comparable à la démarche qui nous intéresse. Il s'agit de cette femme qui « sur un coup de tête » décide de quitter son époux avec qui elle ne s'entend plus et d'aller s'installer ailleurs pour refaire sa vie. Mais dans cette recherche, il manque des aspects importants qui sont le changement de nom, la conversion religieuse, le départ vers un nouveau pays, l'adoption d'une nouvelle culture, d'une nouvelle langue, d'un nouvel environnement.

De toute évidence, les sociologues ne se sont pas encore intéressés aux personnes qui font des choix extrêmes. Quand ils étudient la question, ils n'abordent qu'un ou deux parmi ces aspects, mais jamais des situations de changement complet d'identité, de lieu de vie, de groupe d'appartenance, de religion, de langue, de mode de vie, une identification totale à une culture très différente de celle d'origine, motivés par un mal-être ou un conflit vécu au sein du groupe d'origine. Peut-être que les cas ne sont pas assez nombreux. Pourtant, étant données la grande mobilité et la plus grande liberté permise par le développement des transports, de même que la capacité et la facilité que nous donne l'internet pour communiquer et connaître instantanément des cultures très différentes aux quatre coins du monde, il doit en exister de plus en plus. Car n'oublions pas que Gisèle Cossard et Pierre Verger ont fait ce choix à une époque où les transports collectifs étaient encore balbutiants, et peu de personnes n'osaient se lancer dans des voyages à travers le monde.

Il est possible aussi que cette recherche relève plus du domaine de la psychologie et que les motivations pouvant pousser des personnes à vouloir tout abandonner pour vivre autrement ne peuvent être comprises que par l'étude de l'âme humaine.

Bibliographie

a. Ouvrages et monographies

ABOU, Selim. *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*. Collection Pluriel. Éditions Anthropos, 1981. 235 p.

ARTAUD, Gérard. *L'adulte en quête de son identité*. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa. 1985, 128 p. ISBN : 9782760301382.

BASTIDE, Roger. *Le candomblé de Bahia (Rite Nagô)*. Paris : Mouton & Co, 1958.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. *O candomblé nos seus próprios termos*. In: Debates do NER, Porto Alegre, ano 13, n° 22 pp. 195-205, jul./déc. 2012.

BARBOT, Baptiste. *Processus et configurations de l'identité personnelle à l'adolescence dans l'approche de Marcia*. Sciences-Croisées, Numéro 2-3 : L'identité. 2008. En ligne <http://sciences-croisees.com/N2-3/barbot.pdf>

BASSI, Francesca. *L'efficacité des passions : sensibilité et identité chez l'initié au candomblé*. In : Etnográfica [En ligne], vol. 17 (3) | 2013

BAUDRY, Robinson et JUCHS, Jean-Philippe. *Définir l'identité*. Hypothèses 2007/1 (10), p. 155-167. DOI 10.3917/hyp.061.0155

BESSIN, Marc. *Parcours de vie et temporalités biographiques : quelques éléments de problématique*, Informations sociales 2009/6 (n° 156), p. 12-21.

BESSIN, Marc, BIDART, Claire et GROSSETTI, Michel, (dir.). *Bifurcations. Les sciences sociales face aux ruptures et à l'événement*. Coll. Recherches. Éditions La Découverte. 2009, ISBN version en ligne : 9782707171061. Disponible à l'adresse : <<https://www.cairn.info/bifurcations--9782707156006.htm>>

BIDART Claire et GROSSETTI Michel (dir.) (2006), dossier *Trajectoires sociales et bifurcations*, Cahiers internationaux de sociologie, vol. CXX.

BRANDT, Pierre-Yves Brandt. *La conversion, retournement ou changement d'appartenance ? Approche psychologique du parcours de Pierre dans l'œuvre lucanienne*. Études théologiques et religieuses 2009/1 (Tome 84), p. 1-22. DOI 10.3917/etr.0841.0001

CAMILLERI, Carmel et al. *Stratégies identitaires*. Coll. Psychologies d'aujourd'hui. Presses Universitaires de France. Paris, 1990.

CAMILLERI, Carmel et COHEN-EMERIQUE Margalit. *Chocs de cultures : Concepts et Enjeux pratiques de l'Interculturel*. Éditions l'Harmattan, 1989. ISBN : 2-7384-0438-3

CANAVERO, Alfredo et DURAND Jean-Dominique. *Les phénomènes religieux et l'identification européenne*. (en coll. avec Alfredo Canavero), in Robert Frank (dir.), *Les identités européennes au XX^e siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, pp. 145-164.

CAPONE, Stefania. *La quête de l'Afrique dans le candomblé, Pouvoir et tradition au Brésil*. Paris : Éditions Karthala, 1999.

CAPONE, Stefania. *Le candomblé au Brésil ou l'Afrique réinventée*. In : *La religion : unité et diversité*, Sciences Humaines, pp.225-231, 2005. <halshs-00007679>

CAPONE, Stefania. *Le pur et le dégénéré : le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées*. In : *Journal de la Société des Américanistes*. Tome 82, 1996. pp. 259-292. doi : 10.3406/jsa.1996.1638.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro : Editorial Andes, 1954.

COQUERY-VIDROVITCH, Catherine (dir.), avec la collaboration d'Odile Georg, *L'Afrique occidentale au temps des Français : colonisateurs et colonisés (c. 1860-1960)*. Paris, Éditions La Découverte, 1992. 460 p. ISBN 978-2-7071-2146-2.

COSSARD-BINON, Gisèle. *Contribution à l'étude des candomblés au Brésil : le candomblé angola*. Paris, Doctorat de Troisième Cycle. Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1970.

COSSARD-BINON, Gisèle. *La fille de saint*. In : *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 58, n° 1, pp. 57-78, 1969.

COSSARD-BINON, Gisèle. *La transe dans le candomblé*. Colloque international sur la notion de personne en Afrique noire, Paris, C.N.R.S., 1969.

COSSARD-BINON, Gisèle. *Origines lointaines du syncrétisme afro-catholique au Brésil et perspectives d'avenir*. In : *Afro-Ásia* n° 12, pp. 161-165, Salvador, 1976.

COSSARD-BINON, Gisèle Omindarewá. *Awô – O mistério dos Orixás*. Editora Pallas, 2006.

CRUZ, Robson Rogério. *“BRANCO NÃO TEM SANTO” : Representações de raça, cor e etnicidade no candomblé*. Rio de Janeiro, janvier 2008.

DEL PRIORE, Mary, VENANCIO Renato. *Uma Breve História do Brasil*. Editora Planeta do Brasil, 2010. 319 p.

DION, Michel. *La quête de l'altérité. Une autre approche des religions afro-brésiliennes*. In : *Revue du MAUSS*, 2002/1, n° 19, pp. 221-240. Éditeur : La Découverte. ISBN : 2707137642. DOI : 10.3917/rdm.019.0221.

- DION, Michel. *Mémoires de candomblé, Omindarewa Iyalorisá*. Éditions L'Harmattan, 1998. ISBN : 2-7384-6480-7. 153 p.
- FAYET, Aurélien, FAYET, Michelle. *L'histoire de France, tout simplement!* Éditions Eyrolles, 2009. ISBN : 978-2-212-54391-9. 486 p.
- FERNANDEZ, Dominique. *L'or des Tropiques. Promenades dans le Portugal et le Brésil baroques*. Photographie de Ferrante Ferranti. Éditions Grasset & Fasquelle. 1993. ISBN : 9782246468813. 416 p.
- FERREOL, Gilles et JUCQUOIS, Guy (dirs.). *Dictionnaire de l'altérité et des relations interculturelles*. Paris, Armand Colin, coll. « Dictionnaire », 2005, 354 p.
- FIGUEIREDO FERRETTI, Sergio. *O conhecimento erudito da tradição afro-brasileira*. In : Afro-Ásia n° 15, pp. 5-12, Salvador, 1992.
- FONSECA, Dante Ribeiro da. *As raízes do sincretismo religioso afro-brésileiro*. In : REVISTA ELETRÔNICA LÍNGUA VIVA, Guajará-Mirim/RO, Vol. 2, n° 1, pp. 96-136, juillet-décembre 2012. ISSN : 2237-9800.
- GHERGHEL, Ana et SAINT-JACQUES, Marie-Christine. *La théorie du parcours de vie. Une approche interdisciplinaire dans l'étude des familles*. Presses de l'Université de Laval. 2013. 92 p. ISBN : 978-2-7637-1839-2
- GOFFMAN, Erwin. *Les rites d'interaction*. Paris, Éditions de Minuit, 1974, trad. d'A. Kihm.
- GONÇALVES DA SILVA, Vagner (Org.). *Caminhos da Alma*. Coleção Memória Afro-brasileira. Sao Paulo, Summus/Selo Negro, 2002.
- GONÇALVES DA SILVA, Vagner. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. Sao Paulo : Selo Negro, 2005.
- GUDRUN, Tina Jensen. *Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização*. In : Revista de Estudos da Religião, n° 1, pp. 1-21, ISSN 1677-1222, 2001.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris, Éditions Flammarion. 1999, 288 p. ISBN : 978-2-0808-0017-6.
- HOMBURG, Heidrun. *Aspects économiques de l'occupation allemande en France, 1940-1944 : l'exemple de l'industrie électrotechnique*, in : Histoire, Économie et Société 24 : 4 (2005), pp. 527-543.
- JUMAGELDINOV, Askar. *Diversités culturelles et construction identitaire chez les jeunes appartenant aux différents groupes ethniques au Kazakhstan. Approche comparative*. Thèse de

- doctorat en Psychologie, sous la direction de Lahlou Mohamed. Université Lumière Lyon 2. Décembre 2009.
- KAUFMANN, Jean-Claude. *L'identité*. In : Joyce Aïn, Identités, ERES « Hors collection », 2009 (), pp. 55-63. DOI 10.3917/eres.ain.2009.01.0055
- KAUFMANN, Jean-Claude. *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Paris, A. Colin, coll. Individu et société, 2004, 352 p.
- LE BOULER, Jean-Pierre. *Pierre Fatumbi Verger : um homem livre*. Fundação Pierre Verger. 2002.
- LACOURSE, Josée. *Les coquillages du destin. Une approche classificatoire de la divination dans le candomblé de Bahia*. In : L'Homme, 1994, tome 34 n° 131. pp. 77-92. doi : 10.3406/hom.1994.369778.
- MÈGEMONT, Jean-Luc et BAUBION-BROYE Alain. *Dynamiques identitaires et représentations de soi dans une phase de transition professionnelle et personnelle*. Connexions 2001/2 (n° 76), p. 15-28. DOI 10.3917/cnx.076.0015
- MÉTRAUX, Alfred, VERGER, Pierre et LE BOULER, Jean-Pierre. *Le pied à l'étrier*. Collection : Les cahier de Gradhiva. Paris : Jean Michel Place, 1994.
- METTAS, Jean. *L'entre-deux-guerres, 1919-1939*. In Histoire de la France, des origines à nos jours, sous la direction de Georges Duby. Éditions Larousse Bordas, 1999. ISBN : 2-03-7500060-2. 1258 p.
- MOKOUNKOLO, René et PASQUIER, Daniel. *Stratégies d'acculturation : cause ou effet des caractéristiques psychosociales ? L'exemple de migrants d'origine algérienne*. Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale 2008/3 (Numéro 79), p. 57-67. DOI 10.3917/cips.079.0057
- MORTAIGNE, Véronique. *Salvador de Bahia en habits de ville Centre historique, le quartier du Pelourinho est en proie aux « bienfaits » du lifting*. Article publié dans le journal Le Monde, le 9 mai 1996.
- MUCCIELLI, Alex. *L'identité*. Collection Que sais-je ? Presses Universitaires de France, 2009. ISBN : 9782130574859. 128 p.
- NASCIMENTO, Alessandra Amaral Soares. *Candomblé e Umbanda : práticas religiosas da identidade negra no Brasil*. RBSE, 9 (27) : 923 a 944. ISSN 1676-8965, décembre 2010. <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

- NÓBREGA, Cida et ECHEVERRIA, Regina. *Verger : um retrato em preto e branco*. Corrupio, 2002.
- NUCCI, Priscila. *Contrapontos : Roger Bastide, Ruth Landes e Édison Carneiro*. Groupe de Travail 13 – Pensamento Social no Brasil. SBS – XII Congrès brésilien de sociologie réalisé à Belo Horizonte-MG, du 31 mai au 3 juin 2005. ISSN : 2236-6636.
- PARÉS, Nicolau. *La formation du candomblé : histoire et rituel du vodun au Brésil*. KARTHALA Éditions, 2011.
- PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura. *Identité culturelle et identité nationale au Brésil*, SociologieS [En ligne], Découvertes/Redécouvertes, mis en ligne le 28 avril 2008, consulté le 12 mai 2017. URL : <http://sociologies.revues.org/2103>. Texte écrit en 1987, traduit en français par François Bovin.
- PÉROTIN-DUMON, Anne. *La Femme de couleur en Amérique latine*. Sous la direction de Roger Bastide. In : Revue française d'histoire d'outre-mer, tome 62, n° 229, 4^e trimestre 1975. pp. 710-711.
- PIETRI, Gaston. *Cultures et religions : les nouveaux enjeux*. Études 2010/12 (Tome 413), p. 643-654.
- PRANDI, Reginaldo. *O candomblé e o Tempo : concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras*. In : Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 16, n. 47, p. 1-16, octobre 2001.
- PRANDI Reginaldo. *O que você precisa ler para saber quase tudo sobre as religiões afro-brasileiras*. In : As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais : uma conferência, uma bibliografia. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais. BIB-ANPOCS, Sao Paulo, n° 63, 1^{er} semestre de 2007, pp. 7-30. ISSN 151-8085.
- PRANDI, Reginaldo. *Raça e religião*. In : Novos Estudos Cebrap, São Paulo, n° 42, p. 113-129, 1995.
- PRANDI, Reginaldo. *Sincretismo afro-brasileiro, politeísmo e questões afins*. In, Debates do NER, Porto Alegre, ano 12, no 19, p 11-28, jan./juin 2011.
- RABELO, Miriam C.M. et BRITO SANTO, Rita Maria. *Notas sobre o aprendizado do candomblé*. Revista da FAEEDBA – Educação e Contemporaneidade, Salvador, v. 20, n° 35, pp. 187-200, jan./juin 2011.
- RABELO, Miriam C.M. *A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica*. In : Mana vol.14 no.1 Rio de Janeiro. Avr. 2008. ISSN 0104-9313.

- REIS DOS SANTOS, Fernanda. *De mãe d'água à Yemanjá : uma perspectiva de análise*. In Anais dos Simpósios da Abhr (Associação Brasileira de História Religiosa), Vol. 13, 2012. XIII Simpósio Nacional da ABHR : Religião, carisma e poder : As formas da ida religiosa no Brasil - 29/05 à 01/06/2012, São Luís, UFMA (Universidade Federal do Maranhão).
- RISERIO, Antonio. *Uma Historia da Cidade da Bahia*. Rio de Janeiro : Versal Editores, 2004. 619 p.
- ROLIM, Iara Cecilia Pimentel. *Primeiras imagens: Pierre Verger entre burgueses e infreqüentáveis*. Thèse de doctorat. Université de Sao Paulo. Sao Paulo, 2009.
- SANCHO, Marie-Claire. *L'importance du conflit identitaire majeur et de la perte d'identité sur le changement de trajectoire de vie*. Université de Montréal. Mémoire de Master en Psychologie, sous la direction de Roxane de la Sablonnière, 2010.
- SANT'ANNA, Márcia. *La esclavitud en Brasil: los terreiros del candomblé y la resistencia cultural de los pueblos africanos*. In : Revista Oralidad, Oficina Regional de Cultura para la América Latina e el Caribe de la UNESCO, La Habana, 2005.
- SILVA, Francisco Thiago. *Candomblé Iorubá: a relação do homem com seu orixá pessoal*. In : Revista de Educação Ciência e Cultura, Unisalle, Canoas-RS, v.16, nº 2, 2011. ISSN : 2236-6377.
- SOUTY, Jérôme. *Pierre Fatumbi Verger : du regard détaché à la connaissance initiatique*. Maisonneuve & Larose, 2007.
- SOUTY, Jérôme. *Comme un seul homme. Pierre Fátumbí Verger*. In: L'Homme, 1998, tome 38 nº 147. Alliance, rites et mythes. pp. 221-236.
- TALL, Emmanuelle Kadya. *Le masque syncrétique en question. Fête-Dieu et sacrifice au dieu de la chasse dans le candomblé bahianais de Nation Ketu*. In : Cahiers du Brésil Contemporain, 2002, nº 49/50, pp. 109-123.
- TALL, Emmanuelle Kadya. *Le candomblé de Bahia. Miroir baroque des mélancolies postcoloniales*. Paris, Le Cerf, 2012.
- TAP, Pierre. *Relations interpersonnelles et genèse de l'identité*, Annales, UTM. Homo, XVIII, 7-43, 1979.
- TELES DOS SANTOS, Jocélio. *La divinité caboclo dans le candomblé de Bahia*. In : Cahiers d'études africaines. Vol. 32 nº 125. 1992. pp. 83-107.

VERGER, Pierre. *Flux et reflux de la traite des nègres entre le golfe du Bénin et Bahia de todos os Santos, du dix-septième au dix-neuvième siècle*. Paris, Mouton/École pratique des Hautes Études, 1968. 720 p.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Dieux d'Afrique*. Paris, Ed. Paul Harman. 1995.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Notes sur le culte des orisha et vodou à Bahia de Tous les Saints au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves*. IFAN Mémoire n° 51, Dakar, Sénégal, 1957 ; Corrupio, Brésil, 1982.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás : os deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador, Editora Corrupio, 2002.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Retratos da Bahia*. Salvador : Corrupio, 2005. 288 p. ISBN : 8586551147.

VERGER, Pierre et GARRIGUES, Emmanuel. *Entretien avec Emmanuel Garrigues*. Revue Ethnographie. 87 (1) n° 109, 1991, pages 167-178.

VIAUD, Jean. *Contribution de la psychologie sociale à la compréhension de la mobilité sociale*, Hermès, La Revue 2005/1 (n° 41), p. 167-172.

VINSONNEAU, Geneviève. *Socialisation et identité*. In *Identité(s) : l'individu, le groupe, la société*. Sous la direction de Catherine Halpern. Auxerre : Éditions Sciences Humaines, 2016. 351 p. ISBN : 978-2-36106-328-3

VINSONNEAU, Geneviève. *Contextes pluriculturels et identités. Recherches actuelles en psychologie sociale*. Fontenay-sous-Bois : SIDES éditions, 2005. 219 p.

VINSONNEAU, Geneviève. *L'identité culturelle*. Paris, Armand Colin. 2002. 256 p. ISBN 978-2-200-26297-6)

b. Articles en ligne

Antropologia / APCAB. [En ligne]. Disponible à l'adresse : <<https://apcab.wordpress.com/category/antropologia/>>. [Consulté le : 29-déc-2014].

Candomblé à francesa : Gisele Cossard, a mãe de santo Omindarewá, abandonou tudo para viver para a religião, Extra Online. [En ligne]. Disponible à l'adresse : <<http://extra.globo.com/noticias/rio/candomble-francesa-gisele-cossard-mae-de-santo-omindarewa-abandonou-tudo-para-viver-para-religiao-10393225.html>> [Consulté le : 23-oct-2014].

Entretien avec Véronique Mortaigne. Réalisé le 15 septembre 1992, à l'occasion d'un article paru dans *Le Monde*. [En ligne]. Disponible à l'adresse : <<http://www.pierreverger.org/fr/pierre-fatumbi-verger/textes-et-interviews/entretiens-avec-verger/interview-par-veronique-montaigne.html>> [Consulté le 02-jan-2015].

La France coloniale [En ligne]. Disponible à l'adresse : <https://casls.uoregon.edu/mosaic/FR_mosaic/africa/FR_U4A3/LaFranceColoniale.html>

Les religions dites révélées sont-elles des religions africaines ? Lisapo ya Kama. African History - Histoire Africaine, 8 janvier 2017. [En ligne] Disponible à l'adresse <<http://www.lisapoyakama.org/les-religions-dites-revelees-sont-elles-des-religions-africaines/>> [Consulté le 24-aou-2017]

Mãe de Santo à francesa – Brasileiros. [En ligne]. Disponible à l'adresse : <<http://brasileiros.com.br/2008/12/mae-de-santo-a-francesa/>>. [Consulté le : 28-déc-2014].

Morre a mãe de santo Gisèle de Iemanjá – Cultura.rj. Disponible à l'adresse : <<http://www.cultura.rj.gov.br/materias/morre-a-mae-de-santo-gisele-de-iemanja>> [Consulté le 8 juillet 2017].

Último encontro com Pierre Verger. Luis Pellegrini. Disponible à l'adresse : <<http://www.luispellegrini.com.br/ultimo-encontro-com-pierre-verger-2>> [Consulté le 28 juillet 2017]

c. Vidéos en ligne

BARBIERI, Renato. *Atlântico Negro - Na Rota dos Orixás* (1998). [En ligne] Disponible à l'adresse : <<https://www.youtube.com/watch?v=FmRrSUESNTY>>. [Consulté le : 23-oct-2014].

BÉZIAT Fabien, *Paris, années folles*. France Télévision Distribution. 2012. Producteur : Program 33. <<https://www.youtube.com/watch?v=oH-0uuywE-g&feature=youtu.be>> [Consulté le 31-juil-2017].

BRITO NETO, Márcio (real.). *Candomblé – Rito Sagrado parte 1 – Oficial* [En ligne]. Partie 1 disponible à l'adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=z_-qU9Ar3u8> et Partie 2 à l'adresse : <<https://www.youtube.com/watch?v=ZX0HoOzS5XA>>. [Consulté le : 29-déc-2014].

BUARQUE DE HOLLANDA, Lula. *Mensagem entre dois mundos – Pierre Verger*. 1998. [En ligne]. Disponible sur : <<https://www.youtube.com/watch?v=TH24WvibN74>>. [Consulté le : 30-déc-2014].

DA MATTA, Brenda. *Devoção o documentário questiona o mito do sincretismo religioso no Brasil*. [En ligne]. Disponible à l'adresse : <<https://www.youtube.com/watch?v=cCJqZZEtjB0>>. [Consulté le : 23-oct-2014].

DOC BAHIA – Entre amigos : Carybé e Verger. Documentaire réalisé par TV FTC, la chaîne de télévision de la Faculté de Technologie et de Sciences de Salvador de Bahia. [En ligne]. Première partie disponible à l'adresse <<https://www.youtube.com/watch?v=W-W4Af1iIq8>> et deuxième partie disponible à l'adresse <<https://www.youtube.com/watch?v=z1Adwl0ZuhY>>. [Consulté le 02-jan-2015].

EHLERS PEIXOTO, Clarice (real.). *Gisèle Omindarewa*. 65 min, 2009. INARRA – Grupo de Pesquisa Imagens, Narrativas e Práticas Culturais. [En ligne]. Disponible à l'adresse : <<https://vimeo.com/59192785>>. [Consulté le : 02-jan-2015].

FARIA, Lazaro. *Cidade das mulheres*. 2005. [En ligne]. Présenté en quatre parties sur YouTube disponible à l'adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=Hk__AT9gOdA> [Consulté le 23-oct-2014]

IDEIAS, Diadorim. *Duque de Caxias –A embaixatriz dos Orixás*. Mapa de cultura RJ. [En ligne]. Disponible à l'adresse : <<https://www.youtube.com/watch?v=hfUJO3O4oIM>>. [Consulté le : 29-déc-2014].

Mémoires de Civils : l'Occupation racontée par nos grands-parents. Webdocumentaire présenté sur la chaîne Youtube HerodoteVideos, [Herodote.net]. Projet lancé par des étudiants de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. Ajouté en juin 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=f441Fi5Wl_4> [Consulté le 02-août-2017]

PALAU, Maria Esperanza. *Orixas. Pierre Verger Interview*. Universidad de los Andes. 1986. Disponible à l'adresse : <<https://www.youtube.com/watch?v=Szvx3XpeFp0>> [Consulté le : 03-jan-2015].

SCHIDLOWSKI Christian, *En avant toute ! Autour du monde en Citroën*. 2003. Arte TV. <<https://www.youtube.com/watch?v=XSBwzBCNMC4>> [Consulté le 02-août-2017]

Résumé

« Changer de vie », « tourner la page » sont des sujets dont on entend beaucoup parler dans les médias. Beaucoup de reportages et documentaires présentent des personnes insatisfaites par « leur vie d'avant » qui décident de « tout quitter » pour « repartir à zéro ».

Gisèle Cossard et Pierre Verger ont un jour quitté leur vie de Français nantis pour se convertir au candomblé, une religion d'origine africaine pratiquée au Brésil, et vivre au sein d'une communauté régie par des codes totalement contraires à ceux qu'ils connaissaient jusque-là. Gisèle Cossard devient mère-de-saint au sein de la communauté qu'elle fonde dans la ville de Santa Cruz da Serra. Pierre Verger s'installe à Salvador de Bahia, dans un des quartiers le plus populaires de la ville et devient un dignitaire du *terreiro* de candomblé le plus important de la région. Par conséquent, ce changement impliquait non seulement de vivre dans un nouveau milieu social, mais aussi un changement de nom, de religion, de mode de vie, de langue, de culture, de nouvelles habitudes vestimentaire et alimentaire.

Nous allons tenter de déterminer comment la sociologie envisage ce type de situation. Pour ce faire, nous examinerons d'abord la biographie des intéressés. Puis nous verrons le contexte historique et social dans lequel ils ont grandi en France, pour ensuite nous intéresser au Brésil et à l'Afrique qu'ils ont connus. Nous terminerons par une présentation du candomblé.

Puis, finalement, nous parlerons des diverses approches sociologiques qui s'intéressent au phénomène du changement d'identité, à travers les études menées jusqu'à très récemment pour déterminer si l'une d'elles s'est déjà penchée sur des cas similaires.

Mots clés

Acculturation – Bifurcation – Candomblé – Conflit identitaire – Gisèle Omindarewa Cossard – Intégration identitaire – Pierre Fatumbi Verger – Stratégies identitaires