



HAL
open science

Le spiritisme au Brésil

Céline Dompierre

► **To cite this version:**

| Céline Dompierre. Le spiritisme au Brésil. Sciences de l'Homme et Société. 2023. dumas-04512511

HAL Id: dumas-04512511

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04512511>

Submitted on 20 Mar 2024

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

ESIT - Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3

LE SPIRITISME AU BRÉSIL

Céline DOMPIERRE

Sous la direction de Madame Antonia CRISTINOI BURSUC

Mémoire de Master de traduction

Parcours : Traduction éditoriale, économique et technique
[combinaison linguistique B-A : **portugais-français**]

Session de septembre 2023



Remerciements

Je tiens avant tout à remercier Mme Antonia Cristinoi Bursuc, ma directrice de mémoire, pour sa grande disponibilité, son accompagnement et ses précieux conseils dans toutes les étapes de l'élaboration de ce mémoire.

Je remercie également chaleureusement Mme Marina Rougeon, anthropologue, qui a accepté d'être ma « spécialiste-référente » et a fait preuve d'une réelle générosité dans le partage de son expertise.

Mes échanges, avec l'une et l'autre, ont profondément nourri ma réflexion et enrichi mon travail.

SOMMAIRE

EXPOSÉ	3
Introduction.....	6
I) Qu'est-ce que le spiritisme ?	10
A) Spiritisme <i>versus</i> spiritualisme	10
B) Le système spirite.....	12
C) Les pratiques spirites	14
II) Le « terreau » brésilien : les cultes médiumniques préexistants.....	18
A) L'héritage amérindien	18
B) L'influence africaine	22
III) Du kardécisme à l'umbanda : le métissage du spiritisme et des religions afro-brésiliennes	26
A) Le contexte.....	26
B) Un métissage stigmatisé : le bas spiritisme	30
C) La légitimation avec l'umbanda.....	32
Conclusion	38
TEXTE-SUPPORT ET TRADUCTION.....	39
STRATÉGIE DE TRADUCTION	63
I) Présentation du texte-support	64
II) Postulat traductif général.....	65
A) Fonction et destinataires du texte.....	65
B) Un domaine justifiant le recours (raisonné) à l'explicitation	66
C) Une stratégie différenciée, justifiée par la pluralité de discours.....	69
III) Stratégies et procédés de traduction mis en œuvre	70
A) La recherche documentaire	71
B) Le choix de la spécialiste-référente.....	72
C) Les termes culturellement spécifiques	73
D) La phraséologie	80
E) Les citations	82
F) Les cas d'adaptation culturelle.....	84

ANALYSE TERMINOLOGIQUE	87
Fiches terminologiques	88
Glossaire	99
Lexiques.....	106
BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE SÉLECTIVE	113
Sources de langue B	114
Sources de langue A.....	117
<i>BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE</i>	122
INDEX	129

EXPOSÉ

AVERTISSEMENT AU LECTEUR :

Dans cet exposé, les **termes qui font l'objet de fiches terminologiques** sont indiqués en gras et soulignés. Les **termes figurant dans le glossaire** sont simplement en gras.

Tous les termes relatifs au sujet traité sont répertoriés dans les lexiques du présent mémoire.



Illustration 1 : Timbre brésilien (1957) à l'effigie d'Allan Kardec¹

¹ *Wikimedia Commons.*

Disponible sur : https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Br%C3%A9sil_1957_timbre_Allan_Kardec.jpg
(consulté le 08.05.2023)

« Naître, mourir, renaître encore et progresser sans cesse, telle est la Loi. »

Allan Kardec

Introduction

Avant même d’entreprendre la présentation du sujet de ce mémoire, il convient tout d’abord de délimiter clairement le domaine dont il relève. Étudier le « spiritisme au Brésil », c’est en effet s’inscrire dans un domaine bien particulier : celui de l’anthropologie – qui « vise à l’étude des formes d’altérité sociales et culturelles »² –, et plus exactement de l’anthropologie des religions – laquelle étudie plus spécifiquement les croyances collectives, les pratiques et rites religieux, dans un groupe social. En l’occurrence, le groupe social étudié, ou « terrain » (pour reprendre la terminologie du domaine), correspond à la société brésilienne. Ce cadre posé, il est désormais possible de s’intéresser aux croyances et pratiques auxquelles il est ici fait précisément référence.

Y a-t-il des esprits au-delà de la matière, et est-il possible d’entrer en communication avec ces esprits ? C’est au milieu du XIX^e siècle que ces questions ont commencé à susciter un vif intérêt en Amérique, puis en Europe. Si l’on pense spontanément aux « tables tournantes » et aux « tables parlantes », le phénomène ne s’est toutefois pas limité à une mode ludique. Les idées métaphysiques de l’époque sont en effet très rapidement venues à l’avant-plan, donnant notamment lieu à la fondation d’une véritable doctrine : le **spiritisme**. Codifié par le Français Allan Kardec – de son vrai nom Hippolyte Léon Rivail (1804-1869) –, le mouvement spirite

² Cf la définition complète de l’anthropologie proposée par le CNRS : « La discipline anthropologique vise à l’étude des formes d’altérité sociales et culturelles par l’immersion dans des terrains longs et/ou prolongés et répétés qui nécessitent de maîtriser la ou les langues des habitants. » (CNRS. Anthropologie (priorité disciplinaire de l’InSHS) [en ligne]. Disponible sur : <https://www.inshs.cnrs.fr/fr/anthropologie-priorite-disciplinaire-de-linshs> (consulté le 24.05.2023))

s'est fortement développé en Europe dans les années 1880-1910. Il a ensuite connu un déclin, pour en venir à être quasiment oublié en France. Le **spiritisme** n'est cependant pas en voie d'extinction, au contraire. Diffusé en Amérique latine à l'époque de son essor européen, il est finalement aujourd'hui bien plus pratiqué (et son codificateur bien plus connu) au Brésil, considéré comme le principal pays spirite du monde. Selon les spécialistes, un tel engouement pour le **spiritisme** s'explique en grande partie par la diversité religieuse, les formes d'hybridation (« synchrétisme »), ainsi que les cultes (dits « médiumniques ») visant la communication avec les esprits qui existaient déjà au Brésil au moment de son introduction. Il est intéressant de noter que ce sont d'ailleurs ces mêmes raisons qui expliquent les caractéristiques singulières que présente le **spiritisme** tel que pratiqué dans le pays.

Aussi, afin d'appréhender au mieux ce qu'on entend par **spiritisme** au Brésil, nous nous intéresserons tout d'abord à la définition du concept en tant que tel. Nous envisagerons ensuite les différentes pratiques apparentées observables dans le pays avant l'arrivée du **spiritisme**, qui ont pu servir de terreau à son implantation. Enfin, nous étudierons l'influence de ces dernières sur la forme prise par le **spiritisme** au Brésil.

I) Qu'est-ce que le spiritisme ?³

A) Spiritisme *versus* spiritualisme

Si, de nos jours, la tendance est à la confusion entre « spiritualisme » et « **spiritisme** », conduisant à désigner par « **spiritisme** » toutes les pratiques spiritualistes nées au XIX^e siècle, il s'agit en réalité d'un abus de langage (CUCHET 2007/2). Inventé en 1857 par Allan Kardec pour désigner la doctrine dont il initie alors la codification dans son *Livre des Esprits*, le terme « **spiritisme** » revêt une signification bien précise :

Pour les choses nouvelles il faut des mots nouveaux, ainsi le veut la clarté du langage, pour éviter la confusion inséparable du sens multiple des mêmes termes. Les mots spirituel, spiritualiste, spiritualisme ont une acception bien définie ; leur en donner une nouvelle pour les appliquer à la doctrine des Esprits, serait multiplier les causes déjà si nombreuses d'amphibologie. En effet, le spiritualisme est l'opposé du matérialisme ; *quiconque croit avoir en soi autre chose que la matière est spiritualiste ; mais il ne s'ensuit pas qu'il croie à l'existence des Esprits ou à leurs communications avec le monde visible. Au lieu des mots spirituel, spiritualisme, nous employons, pour désigner cette dernière croyance ceux de spirite et de spiritisme*, dont la forme rappelle l'origine et le sens radical, et qui par cela même ont l'avantage d'être parfaitement intelligibles, réservant au mot spiritualisme son acception propre (KARDEC 1860 : 1) (*souligné par l'auteur du mémoire*).

Ainsi, la création de ce néologisme permet de lever plusieurs ambiguïtés lexicales. Tout d'abord, elle permet de préciser le concept préexistant de spiritualisme. À partir du postulat selon lequel il existe un principe spirituel indépendamment de la matière, ce dernier s'oppose, de façon générale, au matérialisme. En ce sens, on peut donc même affiner les relations qu'entretiennent les concepts et termes de « spiritualisme » et de « **spiritisme** » : le **spiritisme**, qui non seulement s'oppose au matérialisme, mais implique également de croire en l'existence d'esprits et à leur communication avec le monde visible, serait une branche du spiritualisme en tant que concept, et un hyponyme en tant que terme.

³ Référence au titre d'un des ouvrages d'Allan Kardec (KARDEC Allan, Qu'est-ce que le spiritisme. Introduction à la connaissance du monde invisible par les manifestations des esprits contenant le résumé des principes de la doctrine spirite, et la réponse aux principales objections. Paris : Librairie des sciences psychiques, [s.d.]

En outre, ce nouveau terme permet de distinguer la doctrine naissante de Kardec des pratiques venues des pays anglo-saxons, nées aux États-Unis en 1848 et importées en Europe autour de 1852, connues sous le nom de « spiritualisme moderne » (*modern spiritualism*). Tout a en effet commencé avec celles que l'on nomme « les sœurs Fox », dans une petite bourgade de l'État de New York en 1848. Dans une ferme réputée hantée, les deux adolescentes auraient alors établi le contact avec un « esprit », et allèrent jusqu'à mettre au point un code recréant l'alphabet pour communiquer avec les personnes décédées. En quelques années, un véritable mouvement spiritualiste a pris naissance aux États-Unis, réunissant des millions d'adeptes. Toutefois, même si ces pratiques reposent sur la croyance en l'immortalité de l'âme et la communication avec les esprits, celles-ci diffèrent fortement du **spiritisme** en ce qu'elles n'adhèrent pas, pour la plupart, au principe de la **réincarnation**.

B) Le système spirite

Pédagogue positiviste, issu d'une famille de juristes, Kardec « transforme ce qui n'était alors qu'un jeu de société en système doctrinal dont le pivot est la réincarnation et le progrès social ou plus exactement le progrès social *par* la réincarnation » (AUBRÉE et LAPLANTINE 1990 : 10). L'inscription gravée sur la tombe de Kardec, « Naître, mourir, renaître encore et progresser sans cesse, telle est la Loi », résume parfaitement l'idée centrale de sa doctrine : les esprits sont les âmes des morts, et l'être humain se réincarne dans d'autres formes humaines, à chaque fois meilleures. Il s'agirait d'étudier les enseignements délivrés par les esprits, et d'en assurer une mise en pratique sociale et morale. En cela, le **spiritisme** entend se caractériser par sa dimension à la fois philosophique, morale et scientifique.

Ce système repose ainsi sur plusieurs piliers :

- La communication entre les êtres humains et les esprits.

Cette communication est rendue possible, du côté des vivants, par la figure du **médium**, personne apte à entrer en communication avec les esprits et transmettre leurs messages. Du côté des esprits, l'élément clé réside dans ce que Kardec appelle le **périsprit**. L'être humain serait en effet formé de trois principes : corps, âme et **périsprit**. L'âme quitte le corps au moment de

la mort, mais reste un temps prisonnière du **périsprit**, enveloppe semi-matérielle, également nommée **corps fluidique**. Lien entre l'esprit et la matière pendant la vie du corps, correspondant à l'énergie corporelle d'un vivant, le **périsprit** permet donc aussi aux morts de continuer à agir sur la matière et d'interagir avec les vivants.

- La **réincarnation** des esprits dans des corps successifs.

Dans le prolongement de l'idée d'une survivance de l'esprit après la mort, qui ne cesse d'exister après avoir quitté sa forme corporelle (passagère), les défunts sont appelés « désincarnés ». Dans l'au-delà, les esprits alternent les phases de désincarnation et de **réincarnation**, dans de nouvelles formes corporelles, afin de poursuivre leur évolution spirituelle, et ce jusqu'à atteindre la perfection des êtres supérieurs.

- Le progrès moral de l'espèce humaine.

La doctrine repose sur une théorie de l'« échelle spirite », qui correspond à une classification des esprits en fonction du stade de leur évolution spirituelle, intellectuelle et morale. Cette échelle compte trois ordres d'esprits (purs, imparfaits et arriérés), eux-mêmes subdivisés en classes. Les notions de responsabilité et de libre arbitre sous-tendent cette théorie : la condition présente d'un esprit résulte de ses actions passées, et le rythme de son évolution sera fonction de ses choix. Néanmoins, contrairement à la conception orientale de la **réincarnation**, l'évolution dans le **spiritisme** est nécessairement ascendante. Quel que soit le nombre de **réincarnations**, les morts deviendront à un moment ou à un autre de purs esprits, stade auquel il n'y a plus besoin de se réincarner. La pratique de deux vertus essentielles conditionne l'élévation dans cette échelle spirituelle, au cours des **réincarnations** successives : l'étude et la charité.

C) Les pratiques spirites

En Europe, les premières séances spirites sont liées aux célèbres « tables dansantes » ou « tournantes », auxquelles est communément associé le **spiritisme** dans l'esprit des néophytes. Leur ont ensuite succédé les « tables frappantes », faisant appel au code inventé de l'autre côté

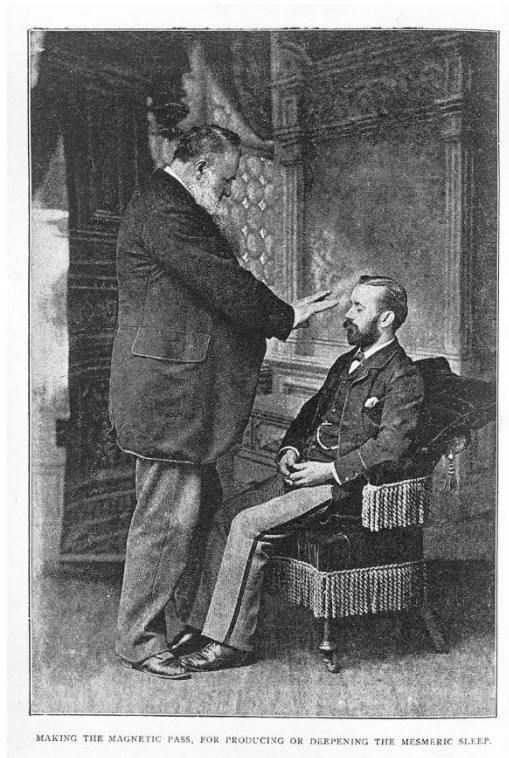


Illustration 2 : Application d'une passe magnétique curative⁴

⁴ Wellcome Library, London. Wellcome Images images@wellcome.ac.uk <http://wellcomeimages.org>. Photograph of 'Making the Magnetic pass, for producing or deepening the Mesmeric Sleep.' 1880s The Magnetic and Botanic Family Physician. D Younger Published: 1887. Disponible sur : https://commons.wikimedia.org/wiki/File:The_magnetic_pass,_the_mesmeric_sleep._19th_century._Wellcome_L0009938.jpg (consulté le 08.05.2023)

de l'Atlantique. En effet, comme mentionné précédemment, la première technique pour communiquer avec les esprits et comprendre leurs messages nous vient du mouvement spiritualiste né aux États-Unis. Un code permettait d'établir une correspondance entre le nombre de coups frappés et les lettres de l'alphabet (un coup pour A, deux coups pour B, etc.), afin de former des mots. Ce sont tout d'abord les cloisons qui étaient ainsi interrogées, pour être progressivement remplacées par les tables. Cette technique, nommée *spiritual telegraph* chez les Américains, a été rebaptisée par Kardec dans le *Livre des médiums* « télégraphie spirituelle ». La spécificité européenne tient dans le recours à des objets moins lourds et volumineux, comme des verres, chapeaux et guéridons.

Face au caractère fastidieux de cette technique primitive, qui pouvait s'avérer très longue, des systèmes plus efficaces ont été recherchés. On a ainsi pu assister à une sorte d'évolution « technologique » en la matière, avec l'avènement du cadran alphabétique. Relié à une aiguille mobile placée en son centre, il permettait de communiquer avec les esprits avec plus de rapidité et de précision : après avoir posé une question à l'esprit en présence, l'aiguille se mettait à tourner et se placer successivement devant les lettres que le **médium** notait, une à une, pour reconstituer le message correspondant à la réponse de l'esprit interrogé.

La communication avec l'au-delà, toujours avec le **médium** pour canal ou intermédiaire, passif, s'est ensuite effectuée par la voie de l'écriture au moyen de la **psychographie** (saisi par une impulsion à écrire indépendante de sa volonté, le médium psychographe voit sa main guidée par l'esprit, ce qu'on appelle l'**écriture automatique**), ou par la voie de la parole (**psychophonie**). La totalité du corps physique du **médium** peut également être temporairement laissée à la disposition de l'esprit, grâce à la technique de l'**incorporation**.

Bien que les pratiques thérapeutiques soient peu mises en avant par Kardec, elles se développent à partir de 1865 en France, l'exercice illégal de la médecine faisant alors l'objet d'une relative tolérance de la part des autorités. Au cœur de ces pratiques, on trouve les **passes**, technique consistant en l'imposition des mains du **médium** sur les parties malades, et au cours desquelles s'opère un transfert d'énergie ou de fluides magnétiques avec l'esprit (passes spirituelles), le médium (passes magnétiques), ou les deux (passes médiumniques ou

spirites). Peuvent également être pratiquées des cures (ou séances) dites de « **désobsession** », au cours desquelles des esprits (dits « obsesseurs ») perturbant un individu sont « endoctrinés » par les **médiums** et des « esprits supérieurs » afin de mettre un terme à leur action néfaste. Ces dernières sont toutefois beaucoup plus communes au Brésil qu'en Europe, la dimension thérapeutique étant nettement plus présente dans le **spiritisme** brésilien. Cette dimension participe d'ailleurs, parmi d'autres caractéristiques, à la spécificité du **spiritisme** pratiqué dans ce pays, et est fortement liée aux cultes médiumniques l'ayant précédé.

II) Le « terreau » brésilien : les cultes médiumniques préexistants

A) L'héritage amérindien

Depuis des millénaires, la croyance en l'absence de frontière étanche entre mondes visible et invisible et en des interactions entre ces différents mondes est au cœur des pratiques culturelles de nombreuses populations autochtones. Ces pratiques, qui revêtent des formes différentes selon les régions et pays concernés, ont pour beaucoup été regroupées sous le terme de chamanisme. Elles sont à relier à une conception animiste du monde, c'est-à-dire à la croyance selon laquelle un esprit, une force vitale, anime les êtres vivants, les objets, mais aussi les éléments naturels.

Le chamanisme rencontré au Brésil, dont la forme la plus traditionnelle est connue sous le nom de *pajelança*, appartient au chamanisme dit « amazonien ». Il est profondément lié aux pratiques magico-religieuses de différentes ethnies amérindiennes de l'Amazonie occidentale, s'étendant également sur les territoires de plusieurs autres pays limitrophes (notamment le Pérou et la Colombie). L'idée principale, partagée avec tous les autres cultes chamaniques, est que l'être humain fait partie intégrante de la nature et qu'il existe un monde invisible, peuplé d'esprits, avec lequel il est possible de communiquer. Figure centrale de la communication avec l'invisible, le chaman (ou *pajé* en langue tupi), équivalent d'un chef de culte ou du **médium** dans le **spiritisme**, est considéré, au sein de sa communauté, comme l'intercesseur entre les



Illustration 3 : Indien pratiquant la *pajelança* au moyen d'une fumigation⁵

⁵ Site *Tambores de Orunmilá*.

Disponible sur : <http://tamboresdeorunmila.blogspot.com/2012/06/pajelanca-cura-atraves-das-ervas.html>
(consulté le 08.05.2023) [Légende traduite du portugais vers le français pour les besoins du présent mémoire par DOMPIERRE Céline]

humains et les esprits de la nature : entités spirituelles (notamment des ancêtres indiens, comme les *caboclos*), esprits de plantes ou d'animaux, etc.

La fonction de guérisseur du chaman est très forte ; il est à ce titre souvent également appelé *curandeiro*. Il aurait le pouvoir de trouver, par l'intermédiaire des esprits, l'origine des maladies et les remèdes. Ces derniers peuvent consister en l'usage de plantes médicinales ou d'autres techniques soignantes, telles que l'extraction du mal par succion de la partie malade ou encore les fumigations de tabac sur la personne à soigner.

Pour établir la communication avec le monde invisible, le chaman va pratiquer un certain nombre de rituels, appris au terme d'une longue initiation, et parvenir à un état modifié de conscience : la **transe**. Différents moyens sont utilisés pour atteindre cet état, comme le son du tambour, des chants, mais également (et c'est là l'un des traits distinctifs du chamanisme amazonien) le recours à des plantes et breuvages hallucinogènes, au premier rang desquels l'*ayahuasca*. Ce breuvage, dont le nom est issu de la langue quechua, est obtenu par décoction d'au moins deux plantes (une liane, *Banisteriopsis Caapi*, et les feuilles d'un petit arbuste, *Psychotria Viridis*). Il jouerait un rôle essentiel dans plus de 70 cultures amérindiennes ou métisses en Amazonie (NOVAES, TAÏEB, MORO 2012/3).

Parmi ces religions dites *ayahuasqueiras*, on compte le *Santo Daime*. Culte populaire né en Amazonie brésilienne dans les années 1930, la consommation rituelle d'*ayahuasca* (nommé *daime* dans ce culte) dans une optique de guérison y est centrale. L'enseignement découle directement des visions induites par l'état de **transe**. Toutefois, il ne s'agit déjà plus ici de chamanisme au sens strict, mais d'un syncrétisme religieux y alliant tradition chrétienne (les saints catholiques remplaçant les esprits amérindiens dans le panthéon des entités) et autres éléments spirituels issus du métissage brésilien (africains ou encore orientaux). S'agissant d'un culte relativement récent dans l'histoire du Brésil, les effets de la colonisation du pays à partir du XVI^e siècle (diffusion du catholicisme portugais, arrivée massive d'esclaves africains) y sont perceptibles.

Autre exemple de ces déclinaisons syncrétiques du chamanisme : le *catimbó*. Ce culte s'est développé dans les communautés rurales de la région Nordeste du Brésil, où l'on trouve

Orixá	Sincretismo
Oxalá	Jesus Cristo
Oxóssi	São Sebastião
Iemanjá	Nossa Senhora dos Navegantes
Logun Edé	Santo Expedito
Ogum	São Jorge
Obá	Santa Joana d'Arc
Exú	Santo Antônio
Xangô	São João Baptista
Nanã	Sant'Ana
Oxumaré	São Bartolomeu
Ibeji	Santos Cosme e Damião
Ossaim	São Roque
Omulú	São Lázaro
Iansã	Santa Bárbara
Oxum	Nossa Senhora da Conceição
Ewá	Santa Luzia

Illustration 4 : *Orixás* et syncrétisme avec les saints catholiques⁶

⁶ Wikistoriaenciclopedia.

Adapté de MANUELA Maria. Sincretismo. 2008. <<https://ocandomble.wordpress.com/2008/05/11/sincretismo/>>. Disponible sur : <http://wikistoriaenciclopedia.wikidot.com/wiki:candomble> (consulté le 08.05.2023)

une population métissée d'Indiens. Le socle est donc toujours amérindien, avec le culte aux *caboclos*. On y retrouve également l'usage de boissons hallucinogènes à base de plantes (la *jurema* ici), qui induisent des états de **transe** au cours desquels les entités prennent **possession** des adeptes. D'autres influences s'y sont toutefois rapidement greffées, notamment par l'intégration d'esprits portugais (*mestres*) ou encore africains (*orixás*) (MOTTA 1993).

B) L'influence africaine

Une influence africaine est visible dans les cultes communément nommés « cultes afro-brésiliens », ou « religions afro-brésiliennes », qui résultent du contact de plusieurs cultures africaines au Brésil à partir du XVI^e siècle, en lien avec le trafic négrier. Les esclaves venus d'Afrique, appartenant à diverses ethnies, ont alors amené avec eux des éléments de leurs religions respectives. Si ces cultes sont caractérisés par la prédominance d'éléments africains, y ont progressivement été mêlés des éléments catholiques, en particulier à partir du XIX^e siècle, en vue de la préservation de ces religions face à l'imposition du catholicisme par les colons portugais. Les esclaves étaient en effet forcés de cacher leurs dieux derrière les images des saints catholiques, ce que Roger Bastide appelle la « théorie du masque » (BASTIDE 1960). Il s'agissait d'une sorte de moyen de défense (ou forme de résistance) face à la culture dominante.

Parmi les cultes afro-brésiliens de type traditionnel, le **candomblé** est certainement le plus emblématique. Ayant d'abord pris racine dans la région Nordeste, et principalement dans l'État de Bahia, il s'est ensuite répandu dans le reste du Brésil. Les pratiques sont très variées entre communautés, mais les formes qui se sont le plus diffusées seraient celles d'origine yoruba (Nigéria, Bénin) et bantoue (Congo, Angola), avec néanmoins une suprématie de la première, considérée comme la plus orthodoxe et également connue sous le nom de **candomblé jeje-nagô**.

Ces différentes communautés se rejoignent autour d'un certain nombre de caractéristiques communes (VATIN 2005). Tout d'abord, il s'agit d'un système de croyances en des divinités, pour l'essentiel africaines : *orixás* en yoruba, *voduns* en fon, *inquices* en bantou ou *santos* en portugais – le premier terme, pour les raisons énoncées plus haut, restant le plus usité. Selon la croyance yoruba, les *orixás* sont des entités gouvernant le monde au

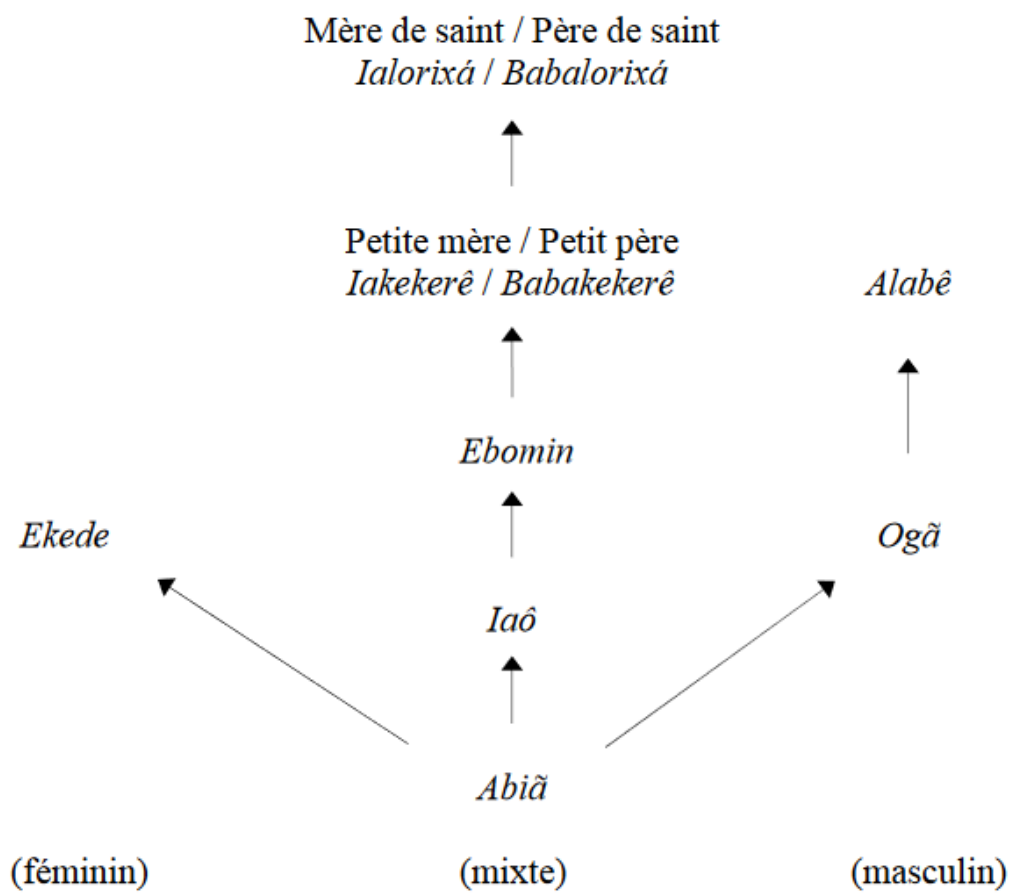


Illustration 5 : Organigramme-type d'une communauté religieuse de candomblé⁷

⁷ VATIN Xavier. Rites et musiques de possession à Bahia. Paris : L'Harmattan, 2005, p. 63

nom d'un dieu suprême (Olorum), et représentent des éléments de la nature (air, eau, feu, terre, forêt) ou des forces primordiales, associées à des fonctions naturelles ou sociales et à des ancêtres mythiques des traditions africaines.

La relation avec les divinités est assurée de différentes manières dans le **candomblé** : le recours au sacrifice d'animaux et à l'offrande (en particulier de nourriture), et surtout la croyance au phénomène de la **possession**, croyance à laquelle le **candomblé** doit la qualification de « culte de possession ». Pour les membres du groupe, les **orixás** peuvent en effet se manifester chez certains initiés préparés à les recevoir, par l'intermédiaire de rites d'initiation. Ces derniers entrent alors en état de **transe**, et deviennent des intermédiaires entre les divinités et les êtres humains.

Dans cette préparation, et dans les cérémonies rituelles du **candomblé** en général, la danse et surtout la musique, notamment sous la forme de chants accompagnés de rythmes joués par des tambours (*atabaques*), sont essentielles. La musique serait, selon les adeptes, indispensable à l'établissement des liens entre le monde des humains et celui des divinités, et donc au déclenchement et au déroulement de la transe de possession.

Les divers rituels observés (initiations, trances de possession, fêtes, offrandes, prières, etc.) ont généralement vocation à rétablir équilibre, bien-être ou santé, témoignant ainsi du caractère thérapeutique marqué du **candomblé**. La maladie et le mal en général sont considérés comme un déséquilibre de l'**axé**, principe de vie ou énergie vitale qui relie les personnes aux divinités, à la nature et aux ancêtres, qu'il faut cultiver et renouveler en permanence.

Organisée autour d'un lieu de culte appelé *terreiro*, chaque communauté religieuse constitue en outre un groupe très hiérarchisé, avec pour chef de culte une « **mère de saint** » (*mãe-de-santo* en portugais ou *alorixá* en yoruba) ou un « **père de saint** » (*pai-de-santo* en portugais ou *babalorixá* en yoruba). À un niveau inférieur, interviennent les initiés, dénommés, dans un esprit de relation filiale avec le chef de culte, « **fils de saint** » ou « **fille de saint** » (*filho-de-santo* ou *filha-de-santo* en portugais ou *iaô* en yoruba). L'initiation joue ainsi un rôle clé, car déterminant la structure de la communauté et la hiérarchie en son sein.



**Illustration 6 : Initiée agitant la cloche sacrée *adjá* ; à gauche, initié incarnant la divinité Oxossi.
Salvador (Bahia), 1994⁸**

⁸ Photo Xavier Vatin. Musique et possession dans les candomblés de Bahia : pluralisme rituel et comportemental. Cahiers d'ethnomusicologie [en ligne]. 2006, p. 191-209. Disponible sur : <https://journals.openedition.org/ethnomusicologie/116> (consulté le 09.05.2023)

Malgré cet ensemble de points de convergence, la variété des communautés et leur adaptabilité à l'environnement social dans lequel elles se sont développées dominant⁹. Les frontières et les mélanges entre cultes sont tels qu'il en devient difficile de les définir clairement, les spécialistes ne s'accordant pas toujours à ce sujet. Ainsi en va-t-il du **candomblé de caboclo**, dans lequel l'influence amérindienne sur la religion afro-brésilienne est très forte, le culte des entités amérindiennes (*caboclos*) s'y substituant à celui des divinités africaines.

Un autre exemple caractéristique est celui de la **macumba**. Culte syncrétique vraisemblablement d'origine bantoue pratiqué à Rio de Janeiro au début du XX^e siècle, la place importante qu'y occupent les esprits « bas » (diable ou *exus* africains) a conduit à ce qu'elle soit progressivement associée à la « **magie noire** », le terme **macumba** en venant quant à lui à être utilisé pour désigner, de manière péjorative, toute pratique religieuse d'origine africaine. Bien que formé à partir de cultes africains, on y trouve également des éléments amérindiens, catholiques, mais aussi spirites. Ainsi, le **spiritisme** n'a lui-même pas échappé au métissage qui caractérise la société brésilienne. Ce faisant, il a dans le même temps participé à la définition de son identité.

III) Du kardécisme à l'umbanda : le métissage du spiritisme et des religions afro-brésiennes

A) Le contexte

Le Brésil du milieu du XIX^e siècle ne pouvait qu'accueillir favorablement le **spiritisme**. À cette époque, l'influence culturelle française était déjà très forte, liée à des échanges commerciaux et culturels intenses, et notamment à la présence d'une communauté française

⁹ « Parler de candomblé comme d'une réalité bien définie qui distinguerait nettement ceux qui pratiquent la religion africaine de ceux qui se laissent contaminer par les influences externes, est donc définitivement impossible. Ce qui a longtemps été présenté comme une entité monolithique, d'où se dégagerait l'essence même d'un passé immuable, se révèle être une nébuleuse en perpétuel mouvement. » (CAPONE 1999 : 301-302)

importante à Rio de Janeiro. En outre, le développement sur tout le territoire brésilien de dynamiques religieuses aux influences variées (amérindiennes, africaines), conjugué à la propension au syncrétisme, impliquait une disposition pour accepter de nouvelles idées et formes religieuses.

Ainsi, dès le milieu du XIX^e siècle, le **spiritisme** français, également appelé « **kardécisme** » ou « **spiritisme kardéciste** » en référence à son inspirateur, a fait son apparition au Brésil. Si la doctrine de Kardec pénétrait déjà de manière discrète les milieux français de Rio de Janeiro, c'est à Salvador de Bahia, l'ancienne capitale brésilienne pourtant très imprégnée des pratiques magico-curatives d'origine africaine, qu'a eu lieu la première session revendiquant publiquement son attachement au **kardécisme**. C'est alors qu'a véritablement débuté l'implantation du **spiritisme** au Brésil, l'affirmation du caractère religieux (à Bahia) ou scientifique (à Rio) de la doctrine dépendant des régions. Afin d'unifier un mouvement dynamique mais encore très hétérogène, est fondée en 1884 la Fédération spirite brésilienne (FEB). Avec pour épigone Rio, malgré le bouillonnement des débuts dans le Nordeste et à Bahia, le **kardécisme** connaît progressivement une expansion dans des régions plus reculées, notamment dans le Sud et le Sud-Est.

Le **spiritisme** permettant d'affirmer des racines européennes, il y eut au départ une nette séparation entre cette doctrine venue d'Europe et les cultes déjà pratiqués sur le territoire. Les esprits sollicités dans le **spiritisme** étaient ainsi tous européens, par exemple. Toutefois, au fur et à mesure de ce processus de diffusion, et en particulier à partir des années 1900, des interactions se sont inévitablement produites.

Le **candomblé de caboclo** en est une parfaite illustration : constituant déjà en tant que tel une pratique syncrétique (liant éléments africains et amérindiens), celui-ci s'est fait « envahir » par les pratiques et la terminologie spirites, notamment à travers les « sessions (ou séances) de *caboclo* » (*sessões de caboclo*) – une forme de **candomblé** quelque peu simplifiée, moins exubérante. L'usage du terme *sessões*, issu du **spiritisme** où il désigne les réunions régulières des adeptes, témoigne en lui-même de l'influence de cette doctrine. En parallèle, les adeptes du **spiritisme** ont eux aussi intégré dans leurs pratiques des éléments des anciens cultes d'origine africaine ; les influences sont donc véritablement réciproques. Certains y voient une

dégradation, voire une dégénérescence des cultes africains authentiques (BASTIDE 1960). D'autres, au contraire, évoquent une dénaturation du **kardécisme** (CARNEIRO 1991). Dans tous les cas, la stigmatisation de ces pratiques semble alors générale, une stigmatisation perceptible à travers la dénomination sous laquelle elles sont rapidement regroupées : le « **bas spiritisme** ».

B) Un métissage stigmatisé : le bas spiritisme

Les rituels désignés par le terme de « **bas spiritisme** » se caractérisent par deux éléments de base : le syncretisme de cultes d'origine africaine avec des éléments de **spiritisme** d'une part, et l'existence de pratiques curatives inspirées de la médiumnité d'autre part.

Sur le plan social, les pratiques intégrant des éléments africains qui se développent dans les centres urbains souffrent à cette époque de préjugés négatifs mettant en cause leur moralité, et ce en raison de leur association à la sorcellerie (ou **magie**, au sens de « **magie noire** »¹⁰) – omniprésente dans la société brésilienne. En témoigne le nombre de termes existants en portugais pour renvoyer à cette réalité : *bruxaria*, *feitiço*, *feitiçaria*, *magia*, ou encore *mandinga* (terme venant directement des langues bantoues). L'utilisation du terme générique « **macumba** », qui a progressivement pris une connotation péjorative et accusatrice pour désigner tous ces cultes syncretiques, manifeste ce préjugé social, confinant leur activité à la pratique de la sorcellerie.

Sur le plan juridique, les autorités s'engagent à partir de la fin du XIX^e siècle dans une véritable lutte contre tout ce qui pourrait s'apparenter à l'exercice illégal de la médecine, à l'activité de guérisseur (*curandeirismo*), au charlatanisme, et de façon générale à toute pratique visant à exploiter la crédulité publique. Le Code pénal brésilien adopté en 1890 détaille dans trois de ses articles (156, 157 et 158) les pratiques considérées comme répréhensibles, l'article 157 visant d'ailleurs indifféremment le **spiritisme**, la **magie** et les sortilèges.

¹⁰ Cf les définitions du CNRTL pour « **magie** » (« art fondé sur une doctrine qui postule la présence dans la nature de forces immanentes et surnaturelles, qui peuvent être utilisées par souci d'efficacité, pour produire, au moyen de formules rituelles et parfois d'actions symboliques méthodiquement réglées, des effets qui semblent irrationnels. ») et « **magie noire** » (« magie qui opère sur les forces et les esprits du mal. »). Disponible sur : <https://www.cnrtl.fr/definition/magie> (consulté le 10.04.2023)

Le **spiritisme**, au même titre que les autres cultes médiumniques, a donc initialement fait l'objet d'une surveillance policière, et pouvait ainsi être sanctionné dès lors que ses finalités apparaissaient condamnables. Toutefois, la **FEB** va rapidement se livrer à un grand travail de clarification du contenu de sa doctrine afin de se légitimer dans l'espace public et convaincre les autorités de la moralité de ses intentions. Pour ce faire, elle va insister sur la notion de charité comme finalité première de ses pratiques (lesquelles étaient le plus souvent dispensées gratuitement), c'est-à-dire la nécessité d'œuvrer pour le « bien » en vue d'une évolution spirituelle obtenue grâce à la pratique médiumnique. Ce travail va ainsi permettre de faire le tri entre ce qui relève ou non véritablement du **spiritisme kardéciste**. Il y aurait donc un « vrai »/« haut » et un « faux »/« bas » spiritisme, le second étant le seul condamnable. Les autorités vont assez rapidement adhérer à cette idée et recourir à l'expression de « **bas spiritisme** » pour justifier leurs poursuites.

C) La légitimation avec l'umbanda

Indépendamment de la FEB et des adeptes du **spiritisme kardéciste** le plus orthodoxe, une frange de spirites va, sans renoncer à tout héritage africain, chercher à obtenir une reconnaissance officielle. Cette religion, présente dans la région Sud-Est du Brésil dans les années 1920-1930, cherchant à s'organiser bureaucratiquement pour être reconnue publiquement, est nommée **umbanda** ; elle donnera d'ailleurs lieu à la création de la Fédération spirite d'umbanda.

Selon l'un de ses mythes fondateurs, l'**umbanda** serait née en 1908, lorsque le **médium** Zélio de Moraes aurait incorporé, à l'occasion d'une séance spirite à Niterói, dans l'État de Rio de Janeiro, une entité appelée *Caboclo das Sete Encruzilhadas*. Avec l'aide d'esprits qui se sont présentés comme d'anciens Africains réduits en esclavage (*pretos-velhos*) et d'anciens Indiens (*caboclos*), il aurait alors reçu la mission de fonder cette nouvelle religion. L'**umbanda** manifeste donc, à l'origine, un acte de dissidence par rapport au **spiritisme**, lequel rejette la présence d'esprits africains ou amérindiens, considérés comme des esprits inférieurs.

Néanmoins, pour que l'**umbanda** s'affirme en tant que religion et soit reconnue publiquement, ses adeptes comprennent que la référence directe au **kardécisme** doit être



Illustration 7 : Les *pretos-velhos* dans l'umbanda¹¹

¹¹ Photo Fran Alavina. Site *Outras Palavras*.
Disponible sur : <https://outraspalavras.net/descolonizacoes/umbanda-a-longa-resistencia-do-sagrado-brasileiro>
(consulté le 09.05.2023)

maintenue, voire renforcée, impliquant ce que certains nomment un processus de « blanchiment » (*embranquecimento*) de l'**umbanda**. Différents mouvements, a priori contradictoires, sous-tendent donc la construction de cette religion. On peut en dénombrer deux, sinon trois (RAMOS DE MORAIS 2019) :

- Un premier mouvement dit de « blanchiment » de l'**umbanda**, visant au détachement de ses caractéristiques primitives et affirmant sa proximité première avec le **kardécisme** et le catholicisme.

Cela se traduit notamment par la place, centrale, qui y est accordée à la foi chrétienne, aux valeurs humaines de fraternité, d'amour du prochain, et à l'éthique de la charité. Tout comme le **kardécisme**, l'**umbanda** repose sur la **réincarnation** et se caractérise par le travail spirituel avec des esprits désincarnés. L'évolution dans le parcours spirituel individuel se fait non pas par l'initiation, mais avant tout par le contact avec des **esprits « de lumière »**, comme les *caboclos* et les *pretos-velhos*. Le travail avec les esprits « des ténèbres » (comme les *exus* et leur pendant féminin, les *pombas-giras*, des entités subversives africaines) est interdit ou strictement encadré.

Les « initiés » sont généralement appelés, comme dans le **kardécisme**, **médiums**. De même que dans le **kardécisme** encore, les pratiques relevant des cultes d'origine africaine sont refusées (comme les sacrifices d'animaux), ou évitées (s'agissant notamment de l'utilisation des percussions ou encore du tabac et de l'alcool consommés par les esprits lors de la **possession**).

- Un deuxième mouvement que l'on pourrait qualifier de « négritude », à travers l'affirmation d'une origine africaine, tout en cherchant à se préserver du préjugé de sorcellerie généralement associé aux pratiques correspondantes.

C'est ainsi que, même si l'**umbanda** garde de l'héritage africain le culte des *orixás*, l'une des figures les plus populaires de son panthéon est le *preto-velho* (littéralement « **vieux Noir** »). Représentation de l'esclave africain, il est apprécié pour sa bienveillance et ses conseils avisés. Cette sagesse reconnue au *preto-velho* s'explique, dans l'imaginaire de l'**umbanda**,

par le fait qu'il ait souffert de la colonisation et soit ainsi capable de donner de bons conseils aux personnes des classes peu favorisées.

La **transe** et le mode de relation aux esprits constituent un autre élément rapprochant l'**umbanda** des pratiques africaines, et la distinguant du **kardécisme**. Dans le **kardécisme**, le **médium** est censé maîtriser l'esprit qui l'incorpore pendant toute la **transe**, contrairement à l'**umbanda** qui, comme le **candomblé**, constitue un culte de possession. On retrouve par ailleurs une organisation comparable à celle du **candomblé**, avec comme lieu de culte le **terreiro**, où interagissent les chefs de culte (**pères** ou **mères de saint**), les initiés (**filles** ou **fil de saint**), les adeptes, les divinités et les esprits.

La dimension thérapeutique est également très présente, avec la préparation de remèdes à base de plantes et d'herbes, utilisées rituellement, comme dans les religions afro-brésiliennes, dans des bains et infusions.

- Un troisième mouvement, valorisant les éléments amérindiens.

Avec le **preto-velho**, le **caboclo** fait en effet partie des entités auxquelles il est souvent fait référence dans l'**umbanda**. Il y est, comme le **preto-velho**, sollicité pour sa sagesse, également associée aux effets de la colonisation.

Cet effort de conciliation observé dans l'**umbanda** (parfois désignée par l'expression « **spiritisme d'umbanda** ») a pu être analysé comme le signe d'une « quête de brasilité » à partir des années 1930, et ce « en dialogue avec l'idéologie de la démocratie raciale inspirée des thèses de [l'anthropologue brésilien] Gilberto Freyre (1933), postulant une rencontre harmonieuse entre les « trois races » : Blancs, Indiens et Noirs » (ROUGEON 2017). En cela, l'**umbanda** peut se définir comme une religion (et peut-être la seule) authentiquement brésilienne.

Conclusion

Le **spiritisme** au Brésil, dans les formes métissées qu'il peut revêtir, reflète donc parfaitement les multiples influences qui ont marqué le pays – véritable patchwork culturel – au fil de son histoire : héritage amérindien, influences africaines et européennes. L'aboutissement de cette dynamique de mélange en une religion nationale, l'**umbanda**, traduit également, dans un mouvement inversé, une réelle volonté d'affirmer ces influences comme constitutives de l'identité brésilienne et participe de son avènement en tant que nation. Les traces de ce mélange et de ces spécificités culturelles sont conservées jusque dans la langue, comme en témoigne la terminologie propre au domaine que l'on retrouve dans le texte objet de la traduction à suivre.

TEXTE-SUPPORT ET TRADUCTION

AVERTISSEMENT AU LECTEUR :

Dans la partie qui suit, le texte-support (en portugais) est présenté sur la page de gauche et la traduction (en français) sur la page de droite. Les termes et/ou passages commentés dans la partie « Stratégie de traduction » sont surlignés en gris.

Les **termes qui font l'objet de fiches terminologiques** sont indiqués en gras et soulignés. Les **termes figurant dans le glossaire** sont simplement en gras. Pour ne pas entraîner une confusion avec les propres mentions de l'auteur, ces termes n'ont toutefois pas été repérés dans les citations.

Le texte source a été aligné en fonction de sa traduction en français qui respecte les paragraphes originaux.

Références du texte-support :

CARRER NOGUEIRA, Léo. A chegada do Espiritismo no Brasil e sua influência nos rituais afro-brasileiros – a ascensão do “Baixo Espiritismo” (1900-1950). *Revista Sapiência: Sociedade, Saberes e Práticas Educacionais* [en ligne]. 2017, v. 6, p. 68-82. Disponible sur : <https://www.revista.ueg.br/index.php/sapiencia/article/view/6986> (consulté le 28.08.2022)

Nombre de mots/signes :

- Texte-support : 3 467 mots (soit 19 209 signes, espaces non compris)
- Traduction : 3 952 mots (soit 21 604 signes, espaces non compris)

A chegada do Espiritismo no Brasil e sua influência nos rituais afro-brasileiros – a ascensão do “Baixo Espiritismo” (1900-1950)

Introdução

Vários foram os fatores que contribuíram para a transformação das **macumbas**¹ e sua organização em uma nova religião, que receberia o nome de **Umbanda**. Um destes fatores preponderantes foi a chegada do Espiritismo ao Brasil, religião surgida na França em meados do século XIX. Sua mistura com os rituais destas **macumbas** teria proporcionado o surgimento de templos que buscavam desenvolver estes rituais sob uma nova roupagem, agora amparados pelas ideias desenvolvidas por Allan Kardec.

Com o passar de alguns anos, o nível de mistura entre estas duas práticas religiosas era tanta, que era difícil diferenciar o que era Espiritismo do que era “**macumba**”, apesar dos constantes esforços por parte da polícia e da imprensa em fazê-lo. A expressão “**baixo espiritismo**” surge neste contexto: denota uma diferenciação hierárquica entre quem praticava o Espiritismo desenvolvido por Allan Kardec, e quem misturava com práticas consideradas “espúrias”, “bárbaras” e “primitivas”, especialmente as de origem africanas, demonstrando uma forte influência das teorias racialistas. Fruto destes ideais racialistas que aportavam por aqui nesta época, as elites buscavam reprimir a todo custo os rituais extravagantes das **macumbas**, onde **pretos-velhos**, **caboclos** e **exus** baixavam nos **terreiros**. Todas estas práticas de origem africana passaram a ser associadas, recebendo a denominação de “**baixo espiritismo**”, termo que demarcava a condição inferior das mesmas, em contraste com o “alto espiritismo”, aquele de origem europeia.

¹ O termo **Macumba** se refere às práticas religiosas afro-brasileiras no início do século XX, que eram genericamente chamadas desta maneira, como uma forma pejorativa de se referir a elas.

L'arrivée du spiritisme au Brésil et son influence sur les rituels afro-brésiliens : l'ascension du « bas spiritisme » (1900-1950)¹

Introduction

De nombreux facteurs ont contribué à la transformation des **macumbas**² et à leur organisation en une nouvelle religion dénommée **umbanda**. L'un des principaux réside dans l'arrivée du spiritisme au Brésil, religion apparue en France au milieu du XIX^e siècle. Sa combinaison avec les rituels des **macumbas** aurait favorisé l'apparition de maisons de culte qui cherchaient à développer ces rituels sous une forme nouvelle, s'appuyant désormais sur les idées mises au point par Allan Kardec.

Après quelques années, ces deux pratiques religieuses se sont à tel point mêlées qu'il était difficile de différencier ce qui relevait du spiritisme de ce qui relevait de la « **macumba** », et ce malgré les efforts constants de la police et de la presse en ce sens. L'expression « **bas spiritisme** » apparaît dans ce contexte. Elle reflète une différenciation hiérarchique entre les personnes pratiquant le spiritisme conçu par Allan Kardec et celles qui y mêlent des pratiques, en particulier d'origine africaine, considérées comme « fallacieuses », « barbares » et « primitives », preuve d'une forte influence des théories racialistes. Ces théories ont conduit les élites qui les ont fait entrer à l'époque dans le pays à chercher à réprimer à tout prix les rituels extravagants des **macumbas**, rituels dans lesquels esprits d'anciens Africains réduits en esclavage (*pretos-velhos*), d'Indiens (*caboclos*), et *exus* (esprits subversifs) se manifestaient dans les *terreiros* (maisons de culte) par l'**incorporation**. Toutes ces pratiques d'origine africaine se sont vues réunies sous la dénomination de « **bas spiritisme** », un terme soulignant l'infériorité de celles-ci par rapport au « haut spiritisme », d'origine européenne.

¹ N.d.T. : Toutes les traductions de notes de bas de page et de citations sont de la traductrice, sauf indication contraire. Les informations entre crochets sont quant à elles exclusivement le fait de l'auteur.

² Le terme « **macumba** » renvoie aux pratiques religieuses afro-brésiliennes du début du XX^e siècle, qui étaient alors indistinctement désignées de cette manière dans un sens péjoratif.

Com o tempo, o que ocorreu foi uma identificação entre “macumba”, “candomblé” e “magia negra”, por um lado, e, por outro, “baixo espiritismo”, de modo a confundir fundo e forma e a relacionar expressões rituais e doutrinárias com o embuste, a exploração e a vontade de causar prejuízos (GIUMBELLI, 1997, p. 227).

A associação destas práticas religiosas com a expressão “**baixo espiritismo**” foi bastante proclamada no início do século XX. O Estado, a polícia e principalmente a imprensa procuravam usar este termo sempre que queriam desqualificar uma prática religiosa de origem africana. A aproximação cada vez maior dos praticantes da **macumba** com as ideias espíritas tornava necessária esta diferenciação, uma vez que muitos dos praticantes de cultos com elementos afros também reivindicavam o rótulo de espíritas, seja para fugir da repressão, seja por realmente acreditarem estar praticando o Espiritismo.

Tal diferenciação era feita, principalmente, pelos membros da Federação Espírita Brasileira (FEB), órgão máximo representativo da religião espírita no país. Fundada em 1884 no Rio de Janeiro, a FEB logo ampliaria seu raio de ação, de mero divulgador da doutrina espírita para um orientador doutrinário e representante institucional dos centros espíritas do estado e posteriormente de todo o país (GIUMBELLI, 2003). Tal postura se dava principalmente devido ao endurecimento das perseguições feitas às denominações espíritas a partir dos primeiros anos do século XX.

Au fil du temps, s'est opérée une identification entre « macumba », « candomblé » et « magie noire » d'une part, et « bas spiritisme » d'autre part, conduisant à confondre le fond et la forme et à associer des expressions rituelles et doctrinales à la tromperie, l'exploitation et la volonté de nuire (GIUMBELLI, 1997, p. 227).

L'association de ces pratiques religieuses à l'expression « **bas spiritisme** » s'est véritablement affirmée au début du XX^e siècle. L'État brésilien, la police et surtout la presse ont cherché à utiliser ce terme à chaque fois qu'ils souhaitaient disqualifier une pratique religieuse d'origine africaine. Le rapprochement croissant des pratiquants de la **macumba** des idées spirites rendait nécessaire cette différenciation, dans la mesure où nombre de pratiquants de cultes présentant des éléments africains revendiquaient également l'étiquette de spirites, que ce soit pour échapper à la répression ou parce qu'ils étaient réellement convaincus que leurs pratiques relevaient du spiritisme.

Cette différenciation a surtout été l'œuvre des membres de la Fédération spirite brésilienne (FEB), la plus haute instance représentative de la religion spirite dans le pays. Fondée en 1884 à Rio de Janeiro, la FEB a rapidement étendu son champ d'action, passant de la simple diffusion de la doctrine spirite à l'orientation doctrinale et à la représentation institutionnelle des centres spirites de l'État de Rio de Janeiro, puis de tout le Brésil (GIUMBELLI, 2003). Une telle démarche s'explique principalement par le durcissement des poursuites visant les dénominations spirites dès les premières années du XX^e siècle.

A chegada do Espiritismo francês e sua influência nas religiões afro-brasileiras

Desde o início do período republicano, o Brasil sofreu um longo processo de cientifização, caracterizado pela extrema valorização dos saberes da medicina ocidental, o que acabou resultando nas perseguições às chamadas “práticas mágicas” que aqui existiam. Tal processo pode ser verificado ao analisarmos o primeiro código penal brasileiro aprovado em 1890, dois anos após a proclamação da república brasileira. Em nome de um combate ao arcaísmo e às práticas consideradas bárbaras e atrasadas, e buscando colocar o país no caminho ditado pelos países europeus, ou seja, o caminho da modernidade, os juízes brasileiros passaram a perseguir determinadas práticas que, para eles, denotavam o atraso de nossa sociedade. Entraram no alvo dos legisladores especialmente as práticas mágicas² de origem indígena e africanas, e até mesmo algumas práticas de origem europeia, vinculadas às antigas crenças da bruxaria medieval, e ao nascente Espiritismo francês.

² Não diferenciaremos entre o tipo de **magia** praticado por cada um dos **elementos** considerados (**indígenas**, africanos, europeus, etc.), pois todos eles eram considerados pelos códigos legislativos da época de forma indistinta, como sendo práticas assimiláveis e, portanto, passíveis de perseguição. Neste período, além das práticas de **origem** africanas e **indígenas**, já tradicionalmente enquadradas como práticas mágicas, seriam também inseridas nesta lista as práticas espíritas e esotéricas, todas enquadráveis no Código Penal, como veremos ao longo do capítulo.

L'arrivée du spiritisme français et son influence sur les religions afro-brésiliennes

Depuis le début de la période républicaine, le Brésil a connu un long processus de scientification, caractérisé par la valorisation extrême des savoirs de la médecine occidentale et ayant abouti à la persécution des pratiques dites « magiques » qui existaient dans le pays. L'examen du premier Code pénal brésilien adopté en 1890, deux ans après la proclamation de la République brésilienne, confirme ce processus. Au nom d'une lutte contre l'archaïsme et des pratiques considérées comme barbares et arriérées, et dans l'optique de mettre le Brésil sur la voie dictée par les pays européens (la voie de la modernité), les juges brésiliens ont commencé à poursuivre certaines pratiques qui, selon eux, témoignaient du retard de la société brésilienne. Sont notamment devenues la cible des législateurs les pratiques magiques³ d'origine amérindienne et africaine, et même certaines pratiques d'origine européenne, entretenant des liens avec les anciennes croyances issues de la sorcellerie médiévale et le spiritisme français naissant.

³ Nous n'opérerons pas de distinction selon le type de **magie** pratiquée, en fonction de l'origine (amérindienne, africaine, européenne, etc.), ces pratiques étant, sans exception, considérées par les textes législatifs d'alors comme équivalentes, et donc passibles de poursuites. À cette époque, aux pratiques d'origine africaine et amérindienne, déjà traditionnellement encadrées en tant que pratiques magiques, sont venues s'ajouter les pratiques spirites et ésotériques, toutes tombant désormais sous le coup des dispositions du Code pénal, comme nous le verrons tout au long de ce chapitre.

Três artigos presentes neste código deram o aval para que policiais e juízes iniciassem uma verdadeira “caça às bruxas” tupiniquim. Os artigos 156, 157 e 158³ proibiam as práticas de **curandeirismo**, **magia** e espiritismo “quando servem para inculcar sentimentos de ódio e amor e curas de moléstias curáveis e incuráveis” (MAGGIE, 1992, p. 43). Baseado nestes códigos, ao longo do final do século XIX e toda a primeira metade do século XX, estiveram as práticas religiosas espiritualistas, sejam as de **influência** africana, **indígena**, ou até mesmo europeias, submetidas ao aval da legislação vigente.

³ Art. 156 – Exercer a medicina em qualquer de seus ramos, a arte dentária ou a farmácia; praticar a homeopatia, a desometria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos. Penas – de prisão celular por um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000. Parágrafo único: Pelos abusos cometidos no exercício ilegal da medicina em geral, os seus atores sofrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes que derem casos. [...]

Art. 157 – Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública: Penas – de prisão celular de um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000. Parágrafo 1^a Se, por influência, ou por consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação ou alteração, temporária ou permanente, das faculdades psíquicas. Penas – de prisão celular por um ano a seis anos, e multa de 200\$000 a 500\$000. Parágrafo 2^o Em igual pena, e mais na privação de exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o médico que diretamente praticar qualquer dos atos acima referidos, ou assumir a responsabilidades deles. [...]

Art. 158 – Ministras ou simplesmente prescrever, como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo assim, o ofício do denominado curandeirismo. Penas – de prisão celular por um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000. Parágrafo único: Se do emprego de qualquer substância resultar a pessoa privação ou alteração, temporária ou permanente, de suas faculdades psíquicas ou funções fisiológicas, deformidades, ou inabilitação do exercício de órgão ou aparelho orgânico, ou, em suma, alguma enfermidade: Penas – de prisão celular por um a seis anos, e multa de 200\$00 a 500\$000. Se resultar morte: Pena – de prisão celular por seis a vinte e quatro anos. Código Penal de 1890, decreto de 11 de outubro de 1890, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional (MAGGIE, 1992, p. 22-23, nota 3)

Trois articles de ce Code pénal ont permis de légitimer la véritable « chasse aux sorcières » à la brésilienne dans laquelle se sont alors lancés la police et les juges. Les articles 156, 157 et 158⁴ interdisaient le *curandeirismo* (pratiques de guérison traditionnelles), ainsi que les pratiques relevant de la magie et du spiritisme « lorsqu'elles serv(ai)ent à instiller des sentiments de haine et d'amour et à guérir des maladies curables ou incurables » (MAGGIE, 1992, p. 43). Sur ce fondement, à la fin du XIX^e siècle et pendant la première moitié du XX^e siècle, les pratiques religieuses spiritualistes, qu'elles soient d'influence africaine, amérindienne, ou européenne, étaient soumises à l'approbation de la législation en vigueur.

⁴ Article 156 – Exercer la médecine, quelle que soit la branche, l'art dentaire ou la pharmacie, pratiquer l'homéopathie, la dosimétrie, l'hypnotisme ou le magnétisme animal, sans y être habilité en vertu des lois et règlements. Peines – Un à six mois d'emprisonnement, et 100\$000 (cent mille réis) à 500\$000 (cinq cent mille réis) d'amende. Paragraphe unique : Pour les abus commis au titre de l'exercice illégal de la médecine en général, ses auteurs se verront appliquer, outre les peines prévues, celles imposées pour les crimes auxquels ils ont donné lieu. [...]

Article 157 – Pratiquer le spiritisme, la magie et ses sortilèges, recourir à des talismans et à la cartomancie, pour éveiller des sentiments de haine ou d'amour, traiter des maladies curables ou incurables, enfin, pour exploiter la crédulité publique : Peines – Un à six mois d'emprisonnement, et 100\$000 (cent mille réis) à 500\$000 (cinq cent mille réis) d'amende. Paragraphe 1^{er} : Si, par l'influence de l'un de ces moyens ou en conséquence de leur utilisation, il en résulte pour le patient une privation ou altération, temporaire ou permanente, de ses facultés psychiques. Peines – Un à six ans d'emprisonnement, et 200\$000 (deux cent mille réis) à 500\$000 (cinq cent mille réis) d'amende. Paragraphe 2 : Encourt la même peine, ainsi que l'interdiction d'exercer la profession pour une durée égale à celle de la condamnation, le médecin qui pratique directement l'un des actes visés ci-dessus, ou en assume la responsabilité. [...]

Article 158 – Administrer ou simplement prescrire en tant que traitement, pour un usage interne ou externe, et sous quelque forme de préparation que ce soit, une substance issue de l'un des règnes de la nature, pratiquant ou exerçant ainsi l'activité dite de *curandeirismo*. Peines – Un à six mois d'emprisonnement, et 100\$000 (cent mille réis) à 500\$000 (cinq cent mille réis) d'amende. Paragraphe unique : Si par l'emploi d'une quelconque substance, il en résulte pour la personne une privation ou altération, temporaire ou permanente, de ses facultés psychiques ou de ses fonctions physiologiques, des malformations ou une défaillance organique ou d'un appareil organique, ou, plus généralement, toute pathologie : Peines – Un à six ans d'emprisonnement, et 200\$000 (deux cent mille réis) à 500\$000 (cinq cent mille réis) d'amende. S'il en résulte la mort. Peine – Six à vingt-quatre ans d'emprisonnement. Code pénal de 1890, décret du 11 octobre 1890, Rio de Janeiro, *Imprensa Nacional* (« Imprimerie nationale ») (MAGGIE, 1992, p. 22-23, note 3)

O principal motivo para esta repressão era a substituição da medicina pelas práticas mágicas. A concorrência destas práticas com a medicina “oficial” era motivo de grande preocupação por parte das autoridades médicas e sanitárias. Entre as populações de baixa renda, a recorrência aos feiticeiros e curandeiros era costume comum, principalmente devido aos altos valores cobrados pela medicina científica. Não tendo como arcar com estes valores, preferiam buscar tratamento nas casas de **macumba** ou no Espiritismo, que tinham fama de aliviar os males de saúde, às vezes até mesmo sem cobrar, em nome da chamada prática da caridade (GIUMBELLI, 2003).

Inicialmente, os perseguidores não faziam grandes distinções entre as diversas modalidades espíritas existentes. Mesmo o **Espiritismo kardecista** devia se submeter às medidas adotadas pelos órgãos policiais, afim de manterem suas casas de culto funcionando. A própria FEB foi alvo dos perseguidores por diversas vezes, tendo que se defender judicial e criminalmente das acusações de “exercício ilegal da medicina”:

A FEB, através de algum de seus diretores, funcionários ou “médiums”, por diversas vezes, no período entre 1904 e 1925, sofreu acusações oficiais de exercício ilegal da medicina, que resultaram em inquéritos policiais e processos criminais ou administrativos. Para se defender, o argumento utilizado pelos advogados e representantes da FEB insistia na caracterização da “mediunidade” não como o exercício de uma profissão, mas como um serviço desinteressado, pelo qual o “médium”, ao se utilizar de um “dom”, torna-se um “instrumento da misericórdia divina” (GIUMBELLI, 2003, p. 261).

Para a literatura médica deste período, não havia diferenças entre o Espiritismo praticado pela FEB daquele praticado pelas casas que se misturavam aos africanismos, classificados como “**baixo espiritismo**”. Todas estas práticas eram igualmente condenáveis, frutos da ignorância e causadoras de diversos distúrbios mentais e psíquicos, devendo, portanto, serem igualmente combatidas.

De uma maneira geral, então, os textos médicos reconheciam na expressão “baixo espiritismo” certa utilidade descritiva, mas evitavam usá-lo por não corresponder às distinções realmente significativas. Ou seja, se por um lado existiam várias modalidades de “espiritismo”, por outro todas elas deveriam ser englobadas em um dos termos da oposição, mais básica, que se fazia entre o “verdadeiro” e o “ilusório”, entre o “científico” e o “sobrenaturalismo” (GIUMBELLI, 2003, p. 253).

Cette répression était en premier lieu motivée par la substitution des pratiques magiques à la médecine. La concurrence de ces pratiques avec la médecine « officielle » était source de grande inquiétude pour les autorités médicales et sanitaires. Parmi les populations à faibles revenus, le recours aux sorciers et guérisseurs était courant, et ce surtout en raison des tarifs élevés pratiqués par la médecine scientifique. Ne pouvant se permettre de dépenser de telles sommes, ces personnes préféraient chercher un traitement auprès des maisons de culte de la **macumba** ou dans le spiritisme, réputés pour soulager les problèmes de santé, parfois même sans contrepartie financière, au nom de la pratique dite de la charité (GIUMBELLI, 2003).

Au départ, toutes les formes de spiritisme existantes faisaient l'objet de poursuites, sans réelle distinction. Même le **spiritisme kardéciste** devait se soumettre aux mesures adoptées par les organes de police, afin de maintenir en activité ses maisons de culte. La FEB elle-même a été visée par des poursuites à plusieurs reprises, devant se défendre par voie judiciaire, notamment sur le plan pénal, contre des accusations d'« exercice illégal de la médecine » :

La FEB, via certains de ses dirigeants, employés ou « médiums », a été à plusieurs reprises l'objet, entre 1904 et 1925, d'accusations officielles d'exercice illégal de la médecine qui ont donné lieu à des enquêtes de police et des procédures pénales ou administratives. Le raisonnement suivi par les avocats et représentants de la FEB pour leur défense insistait sur la caractérisation de la « médiumnité », non pas comme l'exercice d'une profession, mais comme un service désintéressé, par lequel le « médium », à l'aide d'un « don », devient un « instrument de la miséricorde divine » (GIUMBELLI, 2003, p. 261).

La littérature médicale de l'époque ne faisait pas de différence entre le spiritisme pratiqué par la FEB et celui pratiqué par les maisons de culte qui intégraient des éléments africains, qualifié de « **bas spiritisme** ». Toutes ces pratiques étaient pareillement condamnables, fruit de l'ignorance et source de divers troubles mentaux et psychiques, et devant dès lors être pareillement combattues.

De manière générale, les textes médicaux reconnaissaient à l'expression « bas spiritisme » une certaine valeur descriptive, mais ils évitaient de l'utiliser en ce qu'elle ne correspondait pas aux distinctions véritablement significatives. Ainsi, s'il existait bien différentes formes de « spiritisme », elles auraient en réalité dû toutes être incluses dans l'un ou l'autre des termes de l'opposition, plus élémentaire, faite entre le « vrai » et l'« illusoire », entre le « scientifique » et le « surnaturel » (GIUMBELLI, 2003, p. 253).

Não demorou, contudo, para que a FEB conseguisse junto aos órgãos policiais e legislativos, a legitimidade que buscava. Para isto, buscou delimitar, tanto interna quanto externamente, aquilo que considerava ser a “verdadeira prática do espiritismo”. Internamente através da instituição de normas aos seus filiados, que proibiam determinadas práticas, como os chamados “trabalhos práticos”, ou seja, aqueles em que havia a doutrinação de espíritos obsessores; e externamente através de diversos artigos de divulgação do Espiritismo, publicados tanto no seu próprio jornal, *O Reformador*, quanto em grandes jornais de circulação, como *A Noite*, *Jornal do Commercio*, *O Paiz*, *A Imprensa*, *Correio da Manhã* e *Gazeta de Notícias*, conforme afirma Giumbelli (2003, p. 268):

Desde pelo menos o início do século, a FEB investiu sobre a legitimação e a criação de instrumentos que permitissem a concretização de suas pretensões, diante de outros grupos espíritas, quanto à orientação doutrinária e à representação institucional. No entanto, é apenas na década de 20 que vai se constituir um conjunto de condições propícias a uma maior efetivação dos antigos planos federativos.

Deste modo, pelo menos na imprensa da época, a Federação consegue certa simpatia, o que seria crucial para consolidar a religião espírita como religião reconhecida socialmente. Os jornais da época passaram, a partir da década de 1910, a escrever artigos elogiosos das práticas realizadas na FEB e de seus filiados, em contraposição às práticas condenáveis do “baixo espiritismo”.

Pode-se dizer que, a partir da segunda metade da década de 1910, ficara convencionado nos meios jornalísticos não ser “falso” o “espiritismo” praticado pela FEB. Em 1919, o *Reformador* congratulava-se com os jornais: “Hoje, até na imprensa profana já se procura distinguir o verdadeiro do falso espiritismo, já se compreende que a doutrina espírita, como todos os demais credos, teorias e ciências, é susceptível de falsificações [...]”⁴ (GIUMBELLI, 2003, p. 266).

A FEB passaria, então, a contribuir com os órgãos policiais na delimitação do que era e do que não era considerado como práticas aceitáveis de Espiritismo. Em diversos momentos, ao longo dos anos 1920 a 40, integrantes da FEB foram chamados pelos delegados responsáveis pela fiscalização das casas espíritas para fornecer informações a respeito de suas práticas e de seus filiados, afim de resguardá-los das eventuais diligências policiais que eram realizadas.

⁴ Jornal *O Reformador*, 16 jul. 1919.

La FEB n'a cependant pas tardé à obtenir, auprès des organes de police et législatifs, la légitimité qu'elle recherchait. Pour ce faire, elle a entrepris de délimiter, tant en son sein qu'à l'extérieur, ce qu'elle considérait être la « véritable pratique du spiritisme ». Cette entreprise s'est traduite par l'instauration de règles interdisant certaines pratiques à ses membres, comme les dénommés « travaux pratiques » qui comprenaient l'endoctrinement d'esprits obsesseurs. À l'extérieur, celle-ci est passée par la publication de différents articles destinés à diffuser le spiritisme, à la fois dans son propre journal, *O Reformador* (« Le Réformateur »), et dans d'autres grands journaux tels que *A Noite*, *Jornal do Commercio*, *O Paiz*, *A Imprensa*, *Correio da Manhã* et *Gazeta de Notícias*. Giumbelli (2003, p. 268) rappelle ainsi que :

Au moins depuis le début du siècle, la FEB a œuvré pour la légitimation et la création d'instruments destinés à concrétiser ses prétentions en matière d'orientation doctrinale et de représentation institutionnelle, face à d'autres groupes spirites. Néanmoins, il faudra attendre les années 1920 pour que les conditions propices à une réalisation de plus grande ampleur des anciens plans de la Fédération soient réunies.

La Fédération a ainsi bénéficié, au moins dans la presse de l'époque, d'une certaine sympathie, un élément essentiel à la consolidation de la religion spirite en tant que religion socialement reconnue. Les journaux ont commencé, à partir des années 1910, à publier des articles élogieux concernant les pratiques réalisées au sein de la FEB et par ses membres, à l'opposé des pratiques condamnables du « **bas spiritisme** ».

Il est possible d'affirmer qu'à partir de la seconde moitié des années 1910, les milieux journalistiques se sont accordés sur le fait que les pratiques au sein de la FEB ne relevaient pas d'un « faux spiritisme ». En 1919, *O Reformador* se réjouissait de l'attitude des journaux : « Aujourd'hui, jusque dans la presse profane, on cherche à distinguer le vrai du faux spiritisme, on comprend que la doctrine spirite, comme toutes les autres croyances, théories et sciences, est susceptible de fraudes [...] »⁵ (GIUMBELLI, 2003, p. 266).

La FEB a alors commencé à collaborer avec les organes de police en vue de délimiter ce qui était ou non considéré comme des pratiques spirites acceptables. À plusieurs reprises, au cours des années 1920 à 1940, les responsables de la surveillance des centres spirites ont convoqué des adhérents de la FEB pour obtenir des informations concernant ses pratiques et ses membres, et ce en vue de les protéger des éventuelles mesures prises par la police.

⁵ Journal *O Reformador*, 16 juillet 1919.

Isso ocorre de modo bem evidente no caso da [então] Capital Federal, onde podemos perceber como a atividade organizativa da FEB sofreu a influência decisiva dos contatos e dos acordos realizados com as autoridades policiais. O resultado imediato desses contatos foi a ausência de qualquer ação repressiva sobre as atividades da FEB ou de qualquer uma das sociedades que lhe eram filiadas – em períodos nos quais, ao que tudo indica, aquelas ações ganharam maior ostensividade (GIUMBELLI, 2003, p. 270).

As perseguições voltam-se, então, para as práticas do “**baixo espiritismo**”, termo que já era utilizado pela imprensa desde pelo menos os anos de 1900, mas que somente na década de 20 passa a ser incorporado nos relatórios policiais. Os primeiros registros feitos do “**baixo espiritismo**” remontam à virada do século. João do Rio, **jornalista carioca** do jornal “Gazeta de Notícias” publica, em 1903, uma série de artigos sobre “As Religiões do Rio”. Neles o autor passeia pelas principais modalidades religiosas da cidade, entre elas as duas modalidades de espiritismo, que ele denomina de “o espiritismo entre os sinceros” e o “**baixo espiritismo**”, caracterizando este último como “exploradores”:

O Rio está minado de casas espíritas, de pequenas salas misteriosas onde se exploram a morte e o desconhecido. Esta pacata cidade, que há 50 anos festejava apenas a corte celeste e tinha como supremo mistério a mandinga, o preto escravo, é hoje como Bizâncio, a cidade das cem religiões, lembra a Roma de Heliogábalo, onde todas as seitas e todas as crenças existiam. O espiritismo difundiu-se na população, enraizou-se, substituindo o bruxedo e a feitiçaria. Além dos raros grupos onde se procede com relativa honestidade, os desbriados e os velhacos são os seus agentes. Os médiuns exploram a credulidade, as sessões mascaram coisas torpes e de cada um desses viveiros de fetichismo a loucura brota e a histeria surge. Os ingênuos e os sinceros, que se julgam com qualidades de mediunidade, acabam presas de patifes com armazéns de cura para a exploração dos crédulos; e a velhacaria e a sem-vergonhice encobrem as chagas vivas com a capa santa do espiritualismo. Quando se começa a estudar esse mundo de desequilibrados, é como se vagarosamente se descesse um abismo torturante sem fundo (RIO, 1976, p.76).

(...)

Cela s'est produit de façon manifeste dans le cas de la capitale fédérale [d'alors], où nous pouvons observer à quel point les contacts et accords conclus avec les autorités policières ont exercé une influence décisive sur l'activité organisationnelle de la FEB. Le résultat immédiat de ces contacts a été l'absence de toute action répressive contre les activités de la FEB ou des sociétés y étant affiliées, et ce à une époque où tout indique que la menace de telles actions s'intensifiait (GIUMBELLI, 2003, p. 270).

Les poursuites se tournent alors vers les pratiques du « **bas spiritisme** », terme utilisé par la presse au moins dès les années 1900, mais qui n'apparaît dans les rapports de police qu'à partir des années 1920. Les premiers écrits évoquant le « **bas spiritisme** » remontent au début du siècle. João do Rio, journaliste de Rio de Janeiro, écrit en 1903 dans la *Gazeta de Notícias* une série d'articles sur « Les religions de Rio » (*As Religiões do Rio*). L'auteur y passe en revue les principales modalités religieuses de la ville, parmi lesquelles les deux modalités du spiritisme qu'il dénomme « spiritisme des sincères » et « **bas spiritisme** », ce dernier étant selon lui l'œuvre d'« imposteurs » :

Rio fourmille de maisons de culte spirites, de petites pièces mystérieuses où l'on exploite la mort et l'inconnu. Cette ville paisible qui, il y a 50 ans, se contentait de célébrer la cour céleste et dont le mystère suprême consistait dans la pratique de la *mandinga*, dans l'esclave noir, cette ville est aujourd'hui comme Byzance, la ville aux cent religions. Elle rappelle la Rome d'Héliogabale, où toutes les sectes et toutes les croyances existaient. Le spiritisme s'est diffusé dans la population, s'est enraciné, se substituant à la sorcellerie. Au-delà des rares groupes où on le pratique avec une relative honnêteté, les effrontés et les fripons en sont les agents. Les médiums exploitent la crédulité, les séances masquent des choses inavouables. De chacun de ces viviers du fétichisme surgissent folie et hystérie. Les personnes naïves et sincères, qui s'estiment dotées de qualités médiumniques, finissent prises au piège par des gredins disposant de réserves de remèdes pour exploiter les crédules. La fourberie et l'effronterie couvrent les plaies vives avec le saint manteau du spiritisme. Lorsque l'on commence à étudier ce monde de déséquilibrés, c'est comme si l'on descendait doucement dans un atroce abîme sans fond (RIO, 1976, p. 76).

(...)

Inúmeros processos desta época nos dão exemplos destas práticas e de como era feita sua perseguição. Yvonne Maggie (1992) em sua tese analisa algumas centenas destes processos, trazendo detalhes do *modus operandi* da repressão aos praticantes da **magia**. Entre os principais acusados encontramos praticantes do Espiritismo que curavam com a imposição das mãos, outros que se diziam curandeiros e receitavam beberagens e até remédios de farmácia e alguns feiticeiros que utilizavam de **benzeções** e outras práticas de influência africana. A condenação muitas vezes se dava por charlatanismo, **estelionato** (pela cobrança de valores) e principalmente por prática ilegal da medicina.

(...)

Estas preocupações se davam pelo crescimento vertiginoso do “**baixo espiritismo**”, que aos poucos absorviam os rituais inclusive dos **próprios candomblés**. Câmara Cascudo (1937, p. 78), por exemplo, em 1937, identificara como a influência espírita estava roubando fiéis das **macumbas** e dos **candomblés**, e obrigando muitos destes a se adaptarem a esta nova modalidade de culto que surgia:

O baixo espiritismo está matando a macumba, infiltrando-se dominadoramente e obrigando o neto dos onipotentes [sic] Pajés ao papel de “médiums” mais ou menos fortes. Nagô [Antônio Nagô, informante de Câmara Cascudo] explicou-me que **a multiplicação dos centros espíritas havia absorvido quase o maior contingente dos fiéis aos candomblés**. [...] Os ritos africanos que Nina Rodrigues, Manuel Quirino e o padre Etienne Brasil recolheram no Rio e em Bahia, foram invadidos pela prática do baixo-espiritismo de mistura com as tradições medico-religiosas dos Tupys (*grifos meus*).

Também entre os **candomblés de caboclos** a influência do espiritismo se fez sentir. Desta vez, quem atesta esta influência é o intelectual Edison Carneiro (1991), em sua obra de 1936 sobre as religiões bantós. Segundo ele, estariam surgindo as “sessões de caboclo”, fruto da influência espírita nos **candomblés**, com um ritual bem mais simplificado do que os **candomblés jeje-nagôs**, o que seria para ele uma “degradação” destas religiões:

De nombreux procès de l'époque nous offrent des exemples de telles pratiques et de la manière dont elles étaient poursuivies. Yvonne Maggie (1992) analyse dans sa thèse plusieurs centaines de procédures, et y livre des détails sur le mode opératoire de la répression des personnes pratiquant la **magie**. Parmi les principales personnes accusées, on compte des pratiquants du spiritisme qui soignaient par imposition des mains, d'autres qui se prétendaient guérisseurs et prescrivaient des breuvages ou même des médicaments, et quelques sorciers qui se livraient à des **pratiques de bénédiction** ou à d'autres pratiques d'influence africaine. La condamnation avait souvent pour fondement le charlatanisme, la **fraude** (du fait de la perception d'argent), et surtout l'exercice illégal de la médecine.

(...)

Ces préoccupations s'expliquaient par l'essor vertigineux du « **bas spiritisme** », qui progressivement imprégnait les rituels, y compris des **candomblés**⁶ eux-mêmes. Câmara Cascudo (1937, p. 78) par exemple, en 1937, a relevé à quel point l'influence spirite volait progressivement des fidèles des **macumbas** et **candomblés**, et contraignait nombre d'entre eux à s'adapter à cette nouvelle modalité de culte qui émergeait :

Le bas spiritisme est en train de tuer la macumba, l'infiltrant de manière imposante et astreignant le petit-fils des omnipotents [sic] *Pajés* au rôle de « médiums » plus ou moins forts. Nagô [Antônio Nagô, informateur de Câmara Cascudo] m'a expliqué que **les centres spirites, par leur multiplication, avaient assimilé la grande majorité des fidèles des candomblés**. [...] Les rites africains que Nina Rodrigues, Manuel Quirino et le père Etienne Brasil ont recensés à Rio et à Bahia ont été envahis par la pratique du bas spiritisme, mêlé aux traditions médico-religieuses des Tupis [*souligné par l'auteur de l'article*].

L'influence du spiritisme s'est également faite sentir parmi les **candomblés de caboclos**⁷. Cette influence est cette fois-ci attestée par Edison Carneiro, dans son ouvrage de 1936 sur les religions bantoues. Selon lui, émergeraient alors les « sessions de *caboclo* », fruit de l'influence spirite sur les **candomblés**. Avec un rituel bien plus simple que les candomblés traditionnels (**candomblés jeje-nagô**), ces dernières constitueraient une « dégradation » de ces religions :

⁶ N.d.T. : Religion afro-brésilienne vouant un culte aux **orixás** (divinités africaines). Il s'agit de la principale religion d'origine africaine de Bahia.

⁷ N.d.T. : Culte syncrétique afro-amérindien qui met au premier plan les entités amérindiennes (**caboclos**), tout en conservant en arrière-plan les divinités majeures du panthéon afro-brésilien.

Os candomblés de caboclo degradam-se cada vez mais, adaptando-se ao ritual espírita, produzindo as atuais *sessões de caboclo*, bastante conhecidas na Bahia. Falta-lhes a complexidade dos candomblés de *nagô* ou de *africano*, isto é, jejes-nagôs. A extrema simplicidade do ritual possibilita o mais largo charlatanismo... (CARNEIRO, 1991, p. 70).

Por outro lado, Carneiro afirma que estas modificações ocorridas nas religiões afro serviram também como um meio de “aclimação das religiões negras ao meio social do Brasil”. Isto vai de encontro ao contexto racializado da época, uma vez que as religiões de proveniência negra eram consideradas inaptas ao modelo de civilização que se queria construir no país. Com o afluxo do Espiritismo, portanto, estas religiões se tornavam mais aptas à vida em sociedade:

O espiritismo, principalmente o chamado *baixo espiritismo*, também contribuiu, e grandemente, para a obra do sincretismo, melhor, para a obra de aclimação das religiões negras ao meio social do Brasil. Na Bahia, essa influência está patente, antes de tudo, nas *sessões de caboclo*, deturpação de Allan Kardec. O ritual dessas *sessões* em nada se diferenciaria do das sessões espíritas se, nelas, não houvesse maior colorido e maior movimento, os negros, de tanga e cocar, dançando ao redor da sala e entoando cânticos por todos os aspectos interessantíssimos (CARNEIRO, 1991, p. 194).

Enquanto para Cascudo o **baixo espiritismo** seria uma degeneração das religiões africanas, como o **Candomblé**, para Carneiro elas seriam uma deturpação do **kardecismo**. A mistura resultante das religiões africanas com o **kardecismo**, portanto, era rejeitado pelos dois universos que a criara. Era o filho mestiço das religiões afro-brasileiras e europeias. Em todo o Brasil ocorriam estas misturas, cada vez mais numerosas. Já vimos exemplos de relatos principalmente no Rio de Janeiro e na Bahia, mas também em Pernambuco, onde se desenvolvera o chamado “Xangô”, religião bastante similar ao **Candomblé** baiano, havia a proliferação deste **baixo espiritismo**. Quem atesta é o pesquisador Waldemar Valente (1955, p. 104), que escrevera sobre o sincretismo religioso neste estado na década de 50:

Les candomblés de *caboclo* se dégradent de plus en plus, s'adaptant au rituel spirite et produisant les « sessions de *caboclo* » actuelles, très connues à Bahia. Il leur manque la complexité des candomblés *nagô* ou « africains », c'est-à-dire *jeje-nagô*. L'extrême simplicité du rituel rend possible le plus grand charlatanisme... (CARNEIRO, 1991, p. 70).

D'un autre côté, Carneiro soutient que les modifications ainsi intervenues dans les religions d'origine africaine ont également servi de moyen d'« acclimatation des religions noires à l'environnement social brésilien ». On retrouve ici le contexte racialisé de l'époque, dans la mesure où les religions d'origine africaine étaient considérées comme incompatibles avec le modèle de civilisation que l'on entendait construire dans le pays. Avec l'arrivée du spiritisme, ces religions sont donc devenues plus adaptées à la vie en société :

Le spiritisme, en particulier le bas spiritisme, a également contribué, et grandement, au travail de syncrétisme, mieux, au travail d'acclimatation des religions noires à l'environnement social brésilien. À Bahia, cette influence est avant tout manifeste dans les « sessions de *caboclo* », une dénaturation d'Allan Kardec. Le rituel de ces « sessions » ne différerait en rien de celui des sessions spirites, si elles ne présentaient pas plus de couleur et de mouvement, les Noirs, avec leurs pagnes et leurs coiffes, parcourant la salle en dansant et entonnant des cantiques des plus intéressantes manières (CARNEIRO, 1991, p. 194).

Alors que pour Cascudo, le **bas spiritisme** constituerait une dégénérescence des religions africaines, comme le **candomblé**, il s'agirait pour Carneiro d'une dénaturation du **kardécisme**. Le fruit du mélange entre les religions africaines et le **kardécisme** était donc rejeté par les deux univers l'ayant créé, fils métis des religions afro-brésiliennes et européennes. De tels mélanges se multipliaient, dans tout le Brésil. Nous avons déjà mentionné des exemples rapportés, principalement à Rio de Janeiro et à Bahia, mais le **bas spiritisme** proliférait également dans le Pernambouc, où s'était développé le *xangô*, religion très similaire au **candomblé** de Bahia. Le chercheur Waldemar Valente (1955, p. 104), qui a écrit sur le syncrétisme religieux dans cet État dans les années 1950, le confirme :

Nestes últimos tempos, e provavelmente, depois da forte perseguição policial que sobre os xangôs se exerceu, os candomblés de caboclo foram-se tornando cada vez mais numerosos. Era mais uma maneira de escapar da pressão da polícia. Era mais um modo de disfarçar as seitas de base africana, tidas como importunas e prejudiciais à tranquilidade pública. E isto exatamente porque além da mistura com as **religiões indígenas**, o que já por si constituía um certo disfarce, havia também a mistura com o Catolicismo e com o espiritismo. A mistura com o espiritismo tem sido cada vez mais intensa, a ponto de muitos dos chamados candomblés de caboclo passarem por verdadeiros centros espíritas. Surgiu assim uma forma complexa de sincretismo, misto de africanismo, de amerindismo, de Catolicismo, de espiritismo e até de teosofismo. Às vezes, tal forma religiosa é chamada de Umbanda, que no Brasil tanto pode designar o sacerdote, como o processo ritual e até o próprio templo (terreiro) onde se realizam as práticas religiosas. Daí a chamada linha de Umbanda, na qual se enquadram quase todas as macumbas cariocas e alguns candomblés baianos (VALENTE, 1955, p. 104).

A descrição que Valente faz da **Umbanda** neste texto é bastante interessante para nossa pesquisa. Segundo ele, teriam sido os **Candomblés de Caboclos**, que já eram uma mistura das **religiões** africanas, **índigenas** e católicas, sob a influência do Espiritismo, que teria dado origem à **Umbanda** ou à “**linha de Umbanda**”, como ele cita. Todos os relatos deste período apontam neste sentido. O Brasil havia se tornado um caldeirão cultural e religioso, com a mistura de diversas matrizes em rituais que se proliferavam a cada dia. Na década de 50, outro autor já identificara também esta mistura. Trata-se de Roger Bastide (1973, p. 216):

Mas, como vemos, os elementos africanos se unem indissolavelmente a elementos espíritas e católicos. Um dos grandes processos de cura consiste nos passes magnéticos, efetuados sobre as partes doentes. A invocação dos espíritos de negros, de Pai João, de Rufina, etc., e dos espíritos de **caboclos**, ocupa um lugar importante nestas cerimônias.

A descrição de Bastide nos dá mais detalhes de como se davam as misturas de elementos diversos nos rituais do **baixo espiritismo**. Aspectos do **Espiritismo kardecista**, como os **passes** magnéticos⁵ aconteciam junto com a **incorporação** de espíritos provenientes dos cultos afro, como **caboclos** e **pretos-velhos**. Os registros até aqui analisados apontam que em toda a primeira metade do século XX estas misturas se processaram de forma cada vez mais constante.

⁵ Os **passes** magnéticos são uma técnica espírita que consiste na retirada de fluidos negativos de uma pessoa através da imposição das mãos de um **médium** sobre ela. Não há aqui **incorporação**, apenas acredita-se que os **médiuns** que realizam os **passes** recebem a influência indireta dos **espíritos** e **guias de luz**.

Ces derniers temps, et probablement suite à la forte persécution policière exercée sur les cultes *xangô*, les candomblés de *caboclo* s'étaient multipliés. Il s'agissait d'un autre moyen d'échapper à la pression policière, d'un autre moyen de dissimuler les sectes de base africaine, considérées comme de nature à troubler et nuire à la tranquillité publique. Et cela précisément parce qu'au-delà du mélange avec les religions amérindiennes, ce qui constituait déjà en soi un travestissement, s'opérait également un mélange avec le catholicisme et le spiritisme. Le mélange avec le spiritisme s'est progressivement intensifié, à tel point que nombre des candomblés dits « de *caboclo* » sont devenus de véritables centres spirites. Une forme complexe de syncrétisme est ainsi apparue, mélange d'éléments africains, amérindiens, de catholicisme, de spiritisme et même de théosophie. Cette forme religieuse est parfois dénommée *umbanda*, terme qui au Brésil peut à la fois désigner le prêtre, le déroulement du rituel, voire le temple même (*terreiro*) où ont lieu les pratiques religieuses. D'où la ligne dite « d'*umbanda* », au sein de laquelle s'inscrivent toutes les macumbas de Rio de Janeiro et certains candomblés de Bahia.

La description que fait Valente de l'**umbanda** dans ce texte présente un grand intérêt pour notre étude. Selon lui, ce serait des **candomblés de caboclo** (qui étaient déjà un mélange de religions africaines, amérindiennes et catholiques), sous l'influence du spiritisme, que l'**umbanda**, ou la « **ligne d'umbanda** » pour reprendre sa référence, tiendrait son origine. Tous les récits de cette période vont dans ce sens. Le Brésil était devenu un creuset culturel et religieux, au sein duquel s'associaient différentes matrices dans des rituels proliférant sans cesse. Dans les années 1950, un autre auteur, Roger Bastide, a également relevé ce mélange (1973, p. 216) :

Mais, comme nous le voyons, les éléments africains s'unissent indissolublement à des éléments spirites et catholiques. Un des grands procédés de guérison consiste dans les passes magnétiques, effectuées sur les parties malades. L'invocation des esprits des noirs, de Pai João, Rufina, etc., et des esprits des *cabocle* (*sic*), a une part importante dans ces cérémonies.⁸

La description de Bastide apporte plus de détails sur la façon dont s'opéraient ces mélanges de divers éléments dans les rituels du **bas spiritisme**. Des aspects du **spiritisme kardéciste**, comme les **passes** magnétiques⁹, se trouvaient associés à l'**incorporation** d'esprits provenant de cultes africains, comme les *caboclos* et les *pretos-velhos*. Les documents étudiés jusqu'ici indiquent que de telles associations se sont renforcées au cours de toute la première moitié du XX^e siècle.

⁸ N.d.T. : BASTIDE Roger. Poètes et dieux : études afro-brésiliennes. Traduit du portugais (Brésil) par Luis Ferraz. Paris : L'Harmattan, 2002, p. 246.

⁹ Les **passes** magnétiques sont une technique spirite qui consiste à libérer une personne de fluides négatifs grâce à l'imposition des mains d'un **médium** sur cette dernière. Il ne s'agit pas ici d'**incorporation** ; les **médiums** réalisant les **passes** recevraient l'influence indirecte des **esprits de lumière**.

Considerações finais

Assim, pudemos perceber que a constituição das religiões afro-brasileiras se deu através de um longo processo de hibridações e traduções, congregando elementos das diversas matrizes culturais disponíveis. Tanto o **Candomblé** quanto a **Umbanda** são frutos destes processos, e isto explica as inúmeras formas diferentes com que estas religiões se apresentam. Elementos católicos, indígenas e africanos, aliados ainda ao elemento espírita formaram o caldo cultural no bojo do qual surgiram as religiões afro-brasileiras, e abriram caminho para a constituição da **Umbanda**.

Conclusion

Nous avons ainsi pu constater que la constitution des religions afro-brésiliennes résulte d'un long processus d'hybridations et de traductions, rassemblant des éléments issus des différentes matrices culturelles à disposition. Aussi bien le **candomblé** que l'**umbanda** sont issus de ces processus, ce qui explique les nombreuses formes que revêtent ces religions. Les éléments catholiques, amérindiens et africains, également conjugués à l'élément spirite, ont formé le creuset culturel duquel ont émergé les religions afro-brésiliennes, et ont ouvert la voie à la constitution de l'**umbanda**.

STRATÉGIE DE TRADUCTION

I) Présentation du texte-support

Le texte-support de ce mémoire, issu d'un article intitulé *A chegada do Espiritismo no Brasil e sua influência nos rituais afro-brasileiros – a ascensão do “Baixo Espiritismo” (1900-1950)*, a été écrit par Léo Carrer Nogueira, universitaire brésilien spécialisé dans l'histoire et la culture afro-brésiliennes. Il a été publié en 2017 au Brésil dans une revue de l'université d'État de Goiás (UEG) proposant des articles scientifiques dans les domaines des sciences humaines, sociales et de la nature. L'étude qu'il présente est le fruit des recherches réalisées dans le cadre de la thèse de doctorat d'histoire soutenue par son auteur quelques mois plus tôt, et dont le sujet était le suivant : *Da África para o Brasil, de Orixá a Egum: as ressignificações de Exu no discurso umbandista.*¹

S'agissant de la structure du texte tout d'abord, la version intégrale de l'article comptait quinze pages, et se composait de différents éléments : un résumé (*abstract*), une liste de mots-clés, une introduction, le développement de l'article (caractérisé par un nombre important de citations plus ou moins longues d'autres auteurs), une conclusion, quelques notes de bas de page (dont la reproduction de trois articles du Code pénal brésilien de 1890), et les références bibliographiques. Des coupes se sont donc avérées nécessaires afin de répondre aux contraintes de longueur posées pour l'élaboration de ce mémoire. Ont été exclusivement supprimés des passages dont l'absence n'affectait pas la cohérence globale du texte et sa compréhension, et qui présentaient le moins d'intérêt pour les présents travaux. Suite à ces coupes, le texte-support final comporte neuf pages environ, pour un total de 3 467 mots. Il comprend l'introduction, une partie du développement de l'article, les notes de bas de page associées et la conclusion.

Ce texte aborde la période fondamentale pour le champ religieux brésilien décrite dans l'exposé de ce mémoire, allant de la fin du XIX^e siècle à la première moitié du XX^e siècle, c'est-à-dire de l'arrivée du spiritisme « français » (ou kardécisme) au Brésil à la naissance de

¹ « De l'Afrique au Brésil, de l'*orixá* à l'*egum* : les redéfinitions de l'*exu* dans le discours umbandiste » [traduction libre]

l'umbanda. Il retrace ainsi les interactions qui se sont alors produites entre le spiritisme et les cultes médiumniques (en particulier afro-brésiliens) préexistants, interactions qui auraient favorisé la constitution de cette religion souvent présentée comme « authentiquement brésilienne ». À ce titre, on retrouve dans cette étude les différentes composantes du spiritisme « métissé » tel que pratiqué sur le territoire brésilien, liées à ses influences – européennes, africaines et amérindiennes – variées. La terminologie, marquée par ces multiples influences, y est donc très riche.

Un autre intérêt est que, bien qu'écrit par un historien, du fait de l'interdisciplinarité inhérente aux sciences humaines et sociales, le texte choisi embrasse en réalité différents domaines au-delà de l'histoire. Par son objet même – l'étude de pratiques culturelles spécifiques –, ce texte relève d'abord, comme évoqué en début d'exposé, de l'anthropologie. Or, la fonction très particulière qui caractérise le discours anthropologique a forcément des répercussions sur la démarche à envisager au niveau de la traduction. Une partie non négligeable du texte est en outre consacrée au traitement législatif et judiciaire réservé à cette époque aux pratiques qualifiées de « bas spiritisme », et s'inscrit donc, dans une certaine mesure, dans le domaine juridique. Certes, il s'agit là encore de sciences humaines et sociales, mais la langue de spécialité que constitue le langage juridique et la fonction du discours juridique ne peuvent être assimilées à celles de l'anthropologie. Un élément de plus, parmi d'autres, pris en compte dans l'élaboration de la stratégie traductionnelle à adopter.

II) Postulat traductif général

A) Fonction et destinataires du texte

Selon les théories fonctionnalistes de la traduction, le postulat traductif est sous-tendu par ce que Hans Josef Vermeer nomme le *skopos*, c'est-à-dire la fonction voulue du texte cible. Partant du principe que (sauf indication contraire du donneur d'ordre) traduire consiste à restituer en langue cible un texte équivalent, dans sa fonction, à celui produit en langue source, il s'est donc tout d'abord agi de s'interroger sur la fonction du texte source lui-même.

Le texte-support de ce mémoire correspond à l'étude d'un universitaire, publiée dans une revue spécialisée à vocation scientifique. Il appartient, selon la typologie des textes développée par Katharina Reiss, à la catégorie des textes informatifs. Il est donc question d'un texte dont la fonction est d'instruire, de communiquer un savoir, où le contenu, primant sur le style, doit être transféré avec le plus de précision possible.

Quant aux destinataires de ce texte, il s'agit vraisemblablement de pairs de l'auteur, historiens ou plus largement chercheurs dans d'autres disciplines des sciences humaines (anthropologie, sociologie, etc.) qui, sans forcément être spécialisés dans les religions afro-brésiliennes, s'intéressent à la spiritualité et au fait religieux et disposent déjà de bonnes connaissances en la matière.

B) Un domaine justifiant le recours (raisonné) à l'explicitation

En présence d'un texte scientifique, destiné à un public de spécialistes, la démarche de traduction habituellement suivie consiste à maintenir une terminologie spécialisée, éviter de recourir à l'explicitation au risque de changer la destination du texte (de texte spécialisé à texte de vulgarisation). La terminologie inhérente au domaine, qu'on retrouve dans la langue cible via des équivalents, n'a a priori pas besoin d'être explicitée dans la traduction puisque le lectorat visé est un public averti.

Toutefois, le domaine spécifique dans lequel s'inscrit principalement le texte-support de ce mémoire, l'anthropologie, a conduit à envisager une orientation différente quant à la stratégie traductionnelle à adopter.

Traduire un texte anthropologique, c'est traduire des éléments culturels. Or, la traduction du culturel a donné lieu à une abondante littérature. Certes, la question de la culture se pose toujours en traduction, le traducteur étant, par définition, un médiateur interculturel, qui fait le pont entre une culture de départ (celle du texte source) et une culture d'arrivée (celle du texte cible). L'enjeu est cependant d'autant plus grand en anthropologie que la culture n'y est pas seulement présente en toile de fond, mais constitue l'objet même du domaine. Comme déjà évoqué, l'anthropologie a en effet pour objet l'étude de faits culturels spécifiques, et ce sont

bien de tels éléments de culture qui sont étudiés dans le texte-support de ce mémoire, éléments de culture qui relèvent en l'occurrence des sous-domaines de la spiritualité et de la religion, liés aux spécificités propres au terrain brésilien.

Pour renvoyer aux éléments spécifiques à une culture, les linguistes, traducteurs et traductologues ont recours à différents concepts, et notamment à celui de « culturème ». Élément « doté de traits significatifs lui conférant un statut unique et reconnaissable par les représentants de la culture source », le culturème se caractérise par sa relativité et sa monoculturalité (LUNGU-BADEA 2009 : 25). Le Grand dictionnaire terminologique (GDT) le définit pour sa part comme un « élément de signification propre à une culture, qu'il est difficile de transposer dans une autre culture sans en altérer l'essence. »²

Face à de tels réalités et termes culturellement marqués, et compte tenu de l'exigence de précision liée à la fonction informative du texte-support et de sa traduction, les choix traductifs habituellement privilégiés, qui reposent notamment sur les notions clés de correspondance et d'équivalence, se sont révélés ici peu adaptés. S'agissant de réalités et concepts inexistantes dans la culture (francophone) de réception, il y avait en effet peu de chances de trouver dans la langue française une correspondance lexicalisée ou un quelconque terme approprié pour les désigner de manière exacte, sans perte de sens. La création de néologismes n'aurait quant à elle eu que peu d'intérêt, s'agissant de concepts qui n'ont a priori pas vocation à apparaître dans la culture cible. Dès lors, c'est le recours aux emprunts qui a semblé s'imposer.

Une fois le principe du recours aux emprunts acté, une autre question se posait : celle de l'explicitation. Et cette question a pu susciter des réflexions contradictoires.

D'un côté, se contenter de conserver tels quels les termes spécifiques de la langue de départ ne pouvait a priori être une solution réellement satisfaisante : le but (communicationnel)

² GDT, Grand dictionnaire terminologique de l'Office québécois de la langue française [en ligne], sous Culturème. Disponible sur : <https://vitrinelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/fiche-gdt/fiche/17069416/cultureme> (consulté le 29.05.2023).

de la traduction est de transférer non des mots, mais du sens. Or, ce transfert du sens d'une culture à l'autre dépend en grande partie du bagage cognitif des destinataires, probablement insuffisant chez les représentants de la culture francophone en présence de culturèmes brésiliens, compte tenu de leur caractère par définition monoculturel.

La notion de transparence, communément admise en traduction, en vertu de laquelle une bonne traduction est celle qui ne laisse aucune trace de l'intervention du traducteur, tendait quant à elle à s'opposer à une telle démarche. Pour évaluer le besoin d'explicitation des destinataires et limiter son usage par le traducteur, il est souvent fait appel à une autre notion clé en traduction : le « contexte cognitif ». L'opacité d'un terme « emprunté » à la langue source peut en effet se dissiper grâce aux éclaircissements apportés par le contexte lui-même, par des informations contenues dans le texte, avant ou après l'apparition du terme concerné, rendant par conséquent inutile toute explicitation.

Aussi, a-t-il été possible de trancher en revenant une fois encore à l'élément central en la matière : la fonction du texte. Comme vu plus haut, le texte-support est un texte informatif, qui vise à transmettre un savoir, précisément en lien avec ces éléments culturels. Par conséquent, contrairement à un texte littéraire pour lequel il serait envisageable de se contenter d'une vague impression donnée au lecteur, susceptible d'être confirmée par des éléments apparaissant avant ou après dans le texte, le recours à l'explicitation ici se justifiait pleinement.

Cette démarche (emprunt et explicitation) est d'ailleurs celle qu'adoptent généralement les anthropologues eux-mêmes, qui en ce sens s'apparentent beaucoup à des traducteurs. Ils préfèrent ainsi expliquer le sens de concepts propres à une culture, inexistants dans une autre, via des descriptions détaillées et gloses, et s'abstiennent de chercher des équivalents imaginaires.³ D'une certaine manière, on pourrait dire que l'explication/explicitation participe de la fonction même des écrits relevant de l'anthropologie.

³ L'anthropologue polonais Bronisław Malinowski a grandement contribué au début du XX^e siècle à l'affirmation dans le domaine de l'anthropologie de cette démarche descriptive, qui donnera lieu par la suite au concept de *thick description* ou « description dense » (RUBEL et ROSMAN 2003 : 273).

Pour ce qui est de la traduction, la notion de transparence est certes quelque peu mise à mal par une telle démarche. Mais cette intervention plus prononcée qu'à l'accoutumée n'a d'autre but que de répondre à un autre impératif – le transfert complet du sens – et surtout de prendre en compte la fonction du texte. L'idée (comme il sera expliqué plus bas) n'a cependant pas été ici de recourir systématiquement à l'explicitation, mais seulement lorsque celle-ci s'imposait (et dans la mesure nécessaire), en passant l'information dont les destinataires avaient besoin avec un minimum de perturbation du message. Comme le souligne Marianne Lederer (2004 : 90), dès lors que cet équilibre est trouvé, explicitation n'est pas synonyme d'ajout au texte (seul critiquable) : « l'explicite est, certes, gonflé dans [la langue] d'arrivée au détriment de l'implicite mais l'équilibre global explicite/implicite qui désigne le sens est strictement conservé. »⁴

C) Une stratégie différenciée, justifiée par la pluralité de discours

Une autre caractéristique du texte-support qui a pu avoir une certaine influence sur la stratégie traductionnelle élaborée réside dans la coprésence d'une pluralité de discours – phénomène qui renvoie à ce que Gérard Genette nomme, au sein de sa typologie des relations transtextuelles, l'intertextualité.

Cette coprésence de discours, associée à la qualité d'historien de l'auteur du texte-support, a permis d'envisager une autre fonction, secondaire, du texte et de sa traduction (au-delà de leur visée essentiellement informative) : une fonction documentaire. Pour servir une telle fonction, l'adoption d'une stratégie de traduction « différenciée » est par conséquent apparue pertinente. Elle s'est construite à partir de l'identification des différents discours suivants, l'ensemble de ces discours se rejoignant par un objet commun – les interactions intervenues au Brésil entre le spiritisme et d'autres pratiques religieuses entre 1900 et 1950 :

⁴ Cette idée d'équilibre implicite/explicite à préserver dans la traduction, récurrente dans les travaux de Marianne Lederer, a pu également être exprimée ainsi dans l'une de ses études précédentes : « La traduction de la culture doit rétablir un dosage adéquat entre l'implicite et l'explicite, qui vise à faire passer autant du même tout de l'original que possible » (LEDERER 1998 : 163).

- (i) le discours, principal, produit par l'auteur du texte-support ;
- (ii) le discours, rapporté sous forme de citations, d'autres auteurs (anthropologues, journalistes), dont les écrits, qui correspondent à des époques variées, sont pour un certain nombre contemporains de la période étudiée dans le discours principal ;
- (iii) à titre plus accessoire, le discours du législateur brésilien, relatif au traitement juridique de certaines pratiques à cette même époque.

Si les discours (i) et (ii) se rejoignent, au-delà de leur objet, quant au domaine dont ils relèvent (l'anthropologie), ils diffèrent en revanche quant à leur temporalité et à leurs émetteurs respectifs. Ces différences ont donc été prises en compte au niveau de la traduction, et ont justifié dans certains cas une variation de la terminologie et du style en fonction du discours concerné. Les discours (i) et (iii) diffèrent également au niveau de la temporalité, mais surtout quant au domaine : anthropologique d'une part, juridique d'autre part. Or chaque domaine a sa propre langue de spécialité, ses propres contraintes linguistiques (notamment syntaxiques, pour ce qui est du juridique). La différenciation ne s'est pas opérée cette fois-ci au niveau de la terminologie, par définition différente, mais seulement au niveau du style, ou plus exactement de la phraséologie.

Une stratégie ainsi différenciée pourrait dans un contexte de discours unique être considérée comme une rupture de cohésion (de la traduction en tant que produit) et de cohérence (pour ce qui est de la démarche). Il n'en est rien ici, au contraire, puisqu'il s'est agi précisément de s'adapter à la fonction du texte, et de prendre en compte les spécificités de chaque discours ; à discours différents, stratégies différentes.

III) Stratégies et procédés de traduction mis en œuvre

L'analyse du texte-support en amont a contribué à la détermination des stratégies et procédés qu'il semblait le plus pertinent de mettre en œuvre au moment de la traduction. L'idée ici n'est pas d'en dresser une liste exhaustive, mais d'aborder les plus intéressants, en les illustrant le cas échéant par les exemples les plus significatifs.

A) La recherche documentaire

Dans un domaine fortement lié à la culture, comme celui de l'anthropologie, marqué par des concepts fluctuants et une terminologie peu unifiée, le recours aux outils « classiques », tels que des dictionnaires et bases terminologiques, n'est pas envisageable. Il n'était donc ici possible de compter que sur les travaux des spécialistes du domaine. En anthropologie, ces travaux sont régulièrement accompagnés de glossaires, ou tout au moins de définitions plus ou moins détaillées en notes de bas de page, ce qui a pu se révéler très utile pour la compréhension de certains concepts. Les écarts observables dans ces définitions, en fonction des auteurs, ont confirmé le caractère très fluctuant de la terminologie en la matière. Ma démarche a donc consisté à multiplier les sources, ne pas me limiter à la position d'un auteur, afin d'observer l'usage et d'identifier les éléments sur lesquels il y avait le plus grand consensus.

L'exploitation d'une ressource a largement contribué à assurer la représentativité des éléments trouvés lors des recherches quant à l'usage dans le domaine concerné ; il s'agit d'un corpus comparable préalablement compilé, via l'outil d'aide à la traduction Sketch Engine, à partir de sources authentiques et fiables du domaine en langue source et en langue cible. Du fait d'avoir sélectionné les sources sur lesquelles concentrer les recherches, la démarche était plus maîtrisée, et donc raisonnée. Cette démarche n'a toutefois pas été exclusive. Lorsque l'exploitation du corpus était infructueuse, une recherche complémentaire, directement sur Internet, a pu être effectuée.

Une autre particularité de la stratégie de documentation mise en place pour ce mémoire tient au caractère très ciblé du (micro-)domaine étudié, lié aux spécificités du terrain brésilien. Certaines pratiques magico-religieuses à visée thérapeutique (comme les pratiques de guérison nommées *curandeirismo* en portugais et *curanderismo* en espagnol) ou religions d'influence africaine (comme les religions des *orishas*⁵) se retrouvent dans d'autres pays d'Amérique latine, mais ne s'expriment toutefois pas exactement de la même manière compte tenu du contexte

⁵ Divinités auxquelles est voué un culte dans certaines religions d'origine africaine. L'orthographe anglaise *orisha* est ici retenue, plutôt que son équivalent portugais (*orixá*), dans la mesure où il s'agit de désigner ces religions au niveau transnational (cf fiche terminologique correspondante dans la partie « Analyse terminologique »).

historique et culturel propre à chaque pays. Il en va de même concernant certaines religions afro-brésiliennes qui, du fait des mouvements migratoires, se retrouvent également au Portugal. L'idée a donc été ici de se concentrer avant tout sur les sources ayant plus spécifiquement trait au Brésil. Ce qui n'empêchait pas de recourir également à des sources relatives à ces pratiques apparentées, précieuses en termes de compréhension, mais à exploiter avec une certaine vigilance.

B) Le choix de la spécialiste-référente

Le même raisonnement a été suivi pour le choix du spécialiste-référent (en l'occurrence de la spécialiste-référente). Après de premières recherches documentaires sur le sujet de ce mémoire, les noms de deux anthropologues francophones spécialisées dans les religions afro-brésiliennes sont ressortis : une anthropologue étudiant davantage le terrain brésilien, l'autre le terrain portugais. J'ai donc décidé de prendre contact avec la première (Marina Rougeon⁶), qui a répondu favorablement.

L'objectif de cet accompagnement par une spécialiste du domaine était de confirmer les pistes ou choix préalables, élaborés à partir de la littérature existante. Son expertise dans le domaine, tant d'un point de vue théorique que pratique, s'est avérée véritablement précieuse.

En tant qu'anthropologue, elle m'a notamment permis, à travers nos échanges, d'accéder à une compréhension plus fine de la démarche dans le domaine. Y est en effet privilégié le recueil de connaissances issues de ce qu'elle et ses pairs nomment des « catégories émiqes » (équivalent des « culturèmes » chez les linguistes, en quelque sorte), dont le point de vue est basé spécifiquement sur les concepts, le système de pensée, les propres modes de compréhension du monde et caractéristiques des personnes étudiées. C'est d'ailleurs sur ce fondement que Marina Rougeon a pu me confirmer la pertinence de la stratégie de traduction visant à maintenir les termes culturellement spécifiques (en italique) et à les expliciter.

⁶ Cf présentation de la spécialiste-référente dans la partie « Bibliographie critique sélective ».

En outre, son contact avec le terrain, propre à la démarche de l'anthropologue, et en particulier avec le terrain brésilien, a permis d'enrichir ma réflexion et d'apporter des éclaircissements complémentaires, notamment concernant des termes polysémiques. Ce fut par exemple le cas pour le terme *benzeção*, qui peut à la fois signifier « bénédiction » ou « incantation » en français. La consulter sur ce terme a tout d'abord été l'occasion d'apprendre qu'il s'agissait d'une difficulté à laquelle elle avait été elle-même confrontée sur le terrain, avec les bénisseurs. Le partage de cette connaissance du terrain a ensuite permis de trancher en faveur de la première acception, tout en affinant ma compréhension du concept désigné par ce terme dans le domaine.⁷

C) Les termes culturellement spécifiques

Au vu de leur nombre dans le texte-support, les termes culturellement spécifiques ont été au cœur de la démarche traductive, en amont et en cours de traduction. Le postulat traductif général présenté précédemment était, compte tenu des caractéristiques propres à ce genre de termes et de la fonction du texte, de les maintenir tels quels et de ne pas exclure la possibilité d'une explicitation. Toutefois, si cette décision générale prise en amont a permis de construire un raisonnement global cohérent, permettant d'assurer une cohérence d'ensemble de la traduction elle-même, elle n'a pas pour autant abouti, au niveau micro-textuel, à une solution unique et systématique applicable à chaque occurrence. Comme préconisé par les traductologues, pour effectuer les choix ponctuels, il a été tenu compte non seulement de la fonction du texte, mais également de la fonction des éléments culturels eux-mêmes dans le texte (LEDERER 2004 : 86). Sans être des réponses « au coup par coup », ces choix n'en constituent donc pas moins des réponses *ad hoc*, « au cas par cas ».

Ci-dessous un état des différents cas qui ont pu se présenter et des solutions correspondantes adoptées.

⁷ Ces pratiques de bénédiction pourraient ainsi correspondre à une forme de prière adjoignant la parole au geste, à visée thérapeutique (ROUGEON Marina, Mémoire « Le spiritisme au Brésil » [courrier électronique]. Destinataire : Céline DOMPIERRE. 23 mai 2023. Communication personnelle).

1. Maintien du terme et étoffement :

(i) Le maintien du terme avec étoffement est la solution qui a été la plus fréquemment utilisée, pour les raisons évoquées dans le postulat traductif présenté plus haut. Elle a consisté à inclure des précisions sémantiques dans le texte, à côté du terme d'origine, conservé en italique, aux fins d'explicitation. Plusieurs procédés étaient envisageables : maintien du terme et apport d'une précision sémantique entre parenthèses, en incises, entre virgules, éventuellement précédée de marqueurs définitoires du type « c'est-à-dire », « à savoir », ou encore explicitation suivie d'un rappel du terme d'origine entre parenthèses.

Le choix s'est fait au cas par cas, et s'est porté à chaque fois sur la solution qui semblait de nature à assurer une meilleure fluidité de lecture et un moindre alourdissement du texte, sans perte de sens.

On peut citer en particulier le passage suivant du texte-support, constitué d'une succession de quatre termes de ce type : « *os rituais [...] onde pretos-velhos, caboclos e exus baixavam nos terreiros* ».

Les *pretos-velhos*, *caboclos* et *exus* correspondent à différentes entités spirituelles et les *terreiros* aux lieux de culte dans les religions afro-brésiliennes. S'il avait été décidé de placer le complément d'information systématiquement entre parenthèses, par exemple – « les rituels [...] dans lesquels *pretos-velhos* (esprits d'anciens Africains réduits en esclavage), *caboclos* (esprits d'Indiens), *exus* (esprits subversifs) se manifestaient dans les *terreiros* (maisons de culte) » –, le texte aurait été alourdi par les répétitions impliquées dans les explications, et la lecture plus laborieuse.

À l'inverse, placer systématiquement la précision avant le rappel des termes entre parenthèses – « les rituels [...] dans lesquels esprits d'anciens Africains réduits en esclavage (*pretos-velhos*), d'Indiens (*caboclos*), et subversifs (*exus*) se manifestaient dans les maisons de culte (*terreiros*) » – aurait été, cette fois, maladroit, compte tenu de la difficulté à définir aussi précisément les *exus* que les autres entités.

Aussi, ai-je décidé de traduire cette phrase de la manière suivante : « les rituels [...] dans lesquels esprits d'anciens Africains réduits en esclavage (*pretos-velhos*), d'Indiens

(caboclos), et *exus* (esprits subversifs) se manifestaient dans les *terreiros* (maisons de culte) [...] ».

À noter que ce choix (maintien du terme avec étoffement) a été fait pour les premières occurrences des termes concernés, le terme spécifique seul étant utilisé, le cas échéant, à partir de la deuxième occurrence. Cette solution paraissait représenter un bon compromis : l'information susceptible de manquer au lecteur ayant été transmise lors de la première occurrence, ce dernier avait pu actualiser son bagage cognitif et le risque de perte de sens était évité. En outre, conserver le terme en italique plutôt que son explicitation/équivalent dans la suite du texte semblait plus pertinent pour bien souligner la spécificité des réalités culturelles visées.

(ii) Le cas particulier de *curandeirismo* :

Pour ce terme portugais qui correspond à l'activité exercée par le *curandeiro* (généralement traduit par « guérisseur »), les premières recherches documentaires ne faisaient émerger aucun terme équivalent en français. Dans la mesure où, en portugais, la personne exerçant l'activité et l'activité elle-même sont désignées par des termes avec la même racine, la question suivante s'est naturellement posée : pourrait-il en aller de même en français ? Un terme dérivé de celui de « guérisseur » serait-il utilisé par des spécialistes du domaine pour désigner l'activité correspondante ? Mes recherches « artisanales » en ligne en ce sens ont finalement fait ressortir le terme « guérissage », mais pour décrire des réalités géographiquement et/ou temporellement différentes⁸. Or, les définitions de ce terme qu'il était possible de trouver en langue source laissaient penser qu'il s'agissait réellement d'une pratique spécifique, propre au terrain brésilien.

⁸ Cf notamment l'utilisation par différents anthropologues français, dans une thèse (SIONNEAU Sylvain. Les médecines illégales et les médecines populaires en France au XIX^e siècle, avec l'exemple du Maine-et-Loire [en ligne]. Thèse Histoire contemporaine. Angers : Université Nantes Angers Le Mans, 2013, 420 p. Disponible sur : <https://theses.hal.science/tel-00945371/document> (consulté le 31.05.2023)), dans un ouvrage (ROBERT Maurice. Magie, sorcellerie et « guérissage » en Limousin. France : Le Puy Fraud, 2017, 299 p.), ou encore dans un documentaire (POURCHEZ Laurence. Service malgache - transes, sacrifices et guérissage. SMM [Vidéo]. Canal-U, 2000. Disponible sur : <https://www.canal-u.tv/86201> (consulté le 30 mai 2023)).

Suite à la compilation, à l'aide de Sketch Engine, du corpus comparable évoqué plus haut, une recherche plus ciblée quant au domaine a pu être réalisée. Cette recherche a donné un résultat confirmant l'hypothèse de façon expresse, le terme français (« guérissage ») étant directement associé en tant qu'équivalent au terme portugais dans la source correspondante.⁹ Des réserves sont toutefois rapidement apparues, empêchant de valider ce choix d'équivalent. Il s'agit tout d'abord d'un usage isolé – cette forme n'a pas été trouvée dans d'autres sources. Qui plus est, même si cette source est spécialisée, la consultation du document complet a révélé qu'il ne s'agissait pas d'un document authentique, mais d'une traduction – l'anthropologue à l'origine du texte est brésilienne.

Un échange avec la spécialiste-référente¹⁰ a confirmé qu'il n'y avait pas de traduction attestée de ce terme, et que dans les travaux des spécialistes en sciences sociales, l'usage était de le maintenir en portugais (en italique), car constitutif d'une catégorie émique. Le *curandeirismo* désignerait ainsi un système thérapeutique spécifique, avec des équivalents en Amérique latine, et au Brésil un ancrage historique particulier qui renvoie au contexte culturel de la colonisation.

Pour l'explicitation, sa suggestion était soit de prévoir une note de traduction en bas de page à ce sujet, soit d'insérer dans le corps du texte une explicitation facilitée par la référence à des « pratiques » dans l'occurrence concernée, du type « pratiques de guérison ». C'est cette dernière solution que j'ai retenue, jugée suffisante à la bonne compréhension, tout en présentant l'avantage de ne pas rompre la linéarité de lecture du texte. La formule « *as práticas de curandeirismo* » a ainsi été traduite par « le *curandeirismo* (pratiques de guérison traditionnelles) ».

2. Maintien du terme et note de traduction :

La question de la pertinence d'insérer des notes de traduction en bas de page, afin d'apporter des éclaircissements, s'est posée dans le cas de termes nécessitant une explicitation

⁹ « [...] réprimées sous l'accusation de « curandeirismo » (« guérissage ») » (FERRETTI 2002 : 109).

¹⁰ ROUGEON Marina, Mémoire « Le spiritisme au Brésil » [courrier électronique]. Destinataire : Céline DOMPIERRE. 23 mai 2023. Communication personnelle.

plus poussée, pour lesquels il était compliqué d'apporter une précision sémantique directement dans le corps du texte sans alourdir celui-ci et perturber le message.

La décision n'a pas été évidente à prendre, dans la mesure où ce procédé est celui qui implique la plus forte incursion (certains parleraient peut-être même d'« intrusion ») du traducteur dans le message. En introduisant une note, un élément étranger au texte (en l'occurrence du paratexte), le traducteur devient visible, « trahit » la règle communément admise de la transparence. La note, contrairement aux autres moyens à la disposition du traducteur pour expliciter un élément culturel, du fait d'être située hors du texte, présente également l'inconvénient d'être une solution « décrochée », qui rompt la linéarité de lecture (HENRY 2000 : 236).

Ce choix, qui a été fait pour la première occurrence de deux termes – *candomblé* et *candomblé de caboclo* –, a été le fruit d'un certain nombre de questionnements.

La première question qui s'est posée ici a été de savoir si le lecteur disposait ou non du bagage cognitif suffisant à la bonne compréhension du message. Le postulat traductif de départ développé plus haut consistait à considérer que le texte-support s'adressait à des personnes s'intéressant à la religion et à la spiritualité, et disposant déjà de bonnes connaissances en la matière. Or, les termes mentionnés ci-dessus renvoient respectivement à la principale religion afro-brésilienne connue et étudiée, et à l'une de ses variantes. On trouve d'ailleurs le terme « candomblé » dans les dictionnaires généralistes français. Il était donc possible d'imaginer que ces termes (tout au moins le premier) n'étaient pas inconnus du lecteur. Toutefois, s'agissant d'un vaste domaine, et compte tenu de l'interdisciplinarité qui lui est inhérente, le « lecteur modèle » de la traduction n'était pas si facilement identifiable, et l'hypothèse que le texte intéresse des personnes ne disposant pas de connaissances précises sur le sujet spécifique des religions afro-brésiennes était tout à fait plausible.

Était-il pour autant légitime d'ajouter une note de bas de page alors que l'auteur lui-même, qui y avait eu recours à d'autres occasions dans le texte, n'avait pour ces deux termes pas jugé utile de le faire ?

Il convient ici de rappeler une particularité de ce texte : certes, celui-ci est anthropologique, mais les réalités culturelles étudiées le sont d'un point de vue interne, puisque l'auteur est un Brésilien qui s'adresse à un lectorat brésilien (ou plus largement lusophone), par conséquent relativement proche de ces réalités. Leur connaissance par ce lectorat est donc par définition plus précise que celle du lectorat de la traduction, qui en est plus éloigné. L'utilisation de l'expression « *os rituais inclusive dos próprios candomblés* » (« y compris les rituels des candomblés eux-mêmes ») tendrait d'ailleurs à confirmer que l'auteur part du postulat que son lectorat est familier du concept visé. Qui plus est, ces concepts majeurs du domaine sont véritablement au cœur du texte-support, et par conséquent essentiels à sa compréhension. Compte tenu de la visée informative du texte, il semblait donc inconcevable qu'une quelconque ambiguïté puisse subsister sur le sens de ces termes, ce qui explique le choix de recourir pour chacun, lors de la première occurrence, à une note de bas de page.

La difficulté dès lors était d'en déterminer le contenu, en raison du caractère fluctuant que peuvent présenter les concepts de ce domaine. L'idéal aurait été de rédiger ces notes en concertation ou après consultation de l'auteur lui-même, afin de connaître exactement son « vouloir dire » à ce sujet. À défaut, j'ai décidé d'y mentionner les éléments caractéristiques essentiels sur lesquels le plus grand consensus avait été observé lors de mes recherches documentaires, ce qui a donné :

- pour « candomblé » : « Religion afro-brésilienne vouant un culte aux orixás (divinités africaines). Il s'agit de la principale religion d'origine africaine de Bahia. » ;
- pour « candomblé de *caboclo* » : « Culte synchrétique afro-amérindien qui met au premier plan les entités amérindiennes (*caboclos*), tout en conservant en arrière-plan les divinités majeures du panthéon afro-brésilien. »

La référence à Bahia dans la première note permettait par la même occasion d'éclaircir une expression utilisée à deux reprises par l'auteur sans l'ajout d'une nouvelle note, et donc en limitant la perturbation du message : *Candomblé baiano* (« candomblé de Bahia »).

3. Remplacement (exceptionnel) du terme par une équivalence :

Cette solution a été exceptionnellement retenue pour un terme culturellement spécifique relevant non du domaine anthropologique ou religieux, mais juridique : *estelionato*.

La phrase concernée était la suivante : « *A condenação muitas vezes se dava por charlatanismo, estelionato (pela cobrança de valores) e principalmente por prática ilegal da medicina.* »

Le terme *estelionato* renvoie au Brésil à un délit spécifique, prévu par le Code pénal brésilien, qui appartient à la catégorie générale des manœuvres frauduleuses. En droit français, le « stellionat » a bien existé, mais la notion a varié selon les époques, et surtout cette qualification juridique a aujourd'hui totalement disparu. Par conséquent, traduire simplement *estelionato* par « stellionat » aurait été inapproprié. Dans le domaine juridique, une des stratégies de traduction les plus usitées est celle de l'équivalence fonctionnelle : trouver un équivalent en termes de fonction, même si l'équivalence n'est pas parfaite pour les spécialistes. Pour bien marquer la spécificité de ce terme, et donc l'absence d'équivalence parfaite avec un délit existant en droit français, une explicitation aurait pu là encore être envisagée, via la traduction suivante par exemple : « *estelionato* [équivalent d'une fraude en droit français] », ou même « stellionat [équivalent d'une fraude en droit français] ».

Toutefois, une telle solution aurait présenté l'inconvénient d'alourdir un peu plus encore le texte. Dans la mesure où ce dernier, tout en présentant partiellement un aspect juridique, ne relevait pas directement de ce domaine de spécialité (autrement dit, dans la mesure où la fonction du texte et de ce passage n'était pas de transmettre un savoir juridique), il a donc finalement été décidé de ne pas appliquer à ce terme le même traitement que pour les autres termes spécifiques, et de s'en tenir à une équivalence fonctionnelle sans explicitation, en traduisant simplement *estelionato* par « fraude » dans la phrase concernée (« La condamnation avait souvent pour fondement le charlatanisme, la fraude (du fait de la perception d'argent), et surtout l'exercice illégal de la médecine »).

D) La phraséologie

Cet aspect a mérité une attention particulière à la fois pour le domaine de spécialité principal du texte, l'anthropologie, mais également pour le domaine juridique.

1. Dans le domaine anthropologique :

Si le repérage de la terminologie a été relativement facile dans le texte-support, compte tenu de son opacité visuelle envisagée précédemment, il n'en est pas toujours allé de même pour la phraséologie. En anthropologie, l'usage de la langue peut en effet être parfois assez proche de celui de la langue générale. Une expression du texte-support en particulier a toutefois fait l'objet d'un traitement phraséologique adapté, alors même que la nécessité d'un tel traitement n'était pas apparue initialement.

Le passage concerné dans le texte-support, déjà cité à propos du traitement des termes culturellement spécifiques, est le suivant : « *rituais [...] onde pretos- velhos, caboclos e exus baixavam nos terreiros.* »

Le verbe *baixar* signifie, dans son acception commune, « descendre », ce qui aurait pu spontanément conduire à la traduction suivante : « des rituels [...] où *pretos-velhos, caboclos* et *exus* descendaient dans les *terreiros*. » L'au-delà, le monde invisible, étant souvent associé à l'image du ciel, l'idée que les divinités et autres entités spirituelles « descendent » dans le monde visible pouvait avoir du sens. Toutefois, le « doute méthodique » propre à la méthodologie du traducteur invitait à se demander si l'expression n'avait pas un sens plus précis dans le domaine.

Une première recherche à partir du corpus compilé pour le mémoire a semblé confirmer ce doute. Si le verbe *baixar* s'y trouvait utilisé dans un contexte similaire à celui du texte-support (*baixar nos terreiros*), l'expression *baixar no iniciado* (littéralement « descendre dans l'initié » en français) y apparaissait également. Autant l'utilisation du verbe « descendre » en français pouvait avoir un sens dans le premier contexte, autant cela paraissait étrange dans le deuxième. J'ai alors émis l'hypothèse que cette expression avait un sens précis dans le domaine, et renvoyait peut-être à un concept central : l'incorporation – à savoir la manifestation d'une

entité spirituelle dans le corps d'une personne. Après exploration du corpus à partir de cette piste, en observant l'environnement du terme « incorporation » afin de voir si des contextes d'utilisation, des collocations, pouvaient renvoyer à cette idée de lien entre l'incorporation et le lieu où elle intervient (et non entre l'incorporation et la personne qui en est l'objet), deux propositions ont émergé au niveau de la phraséologie : « se faire présent par l'incorporation » et « se manifester par l'incorporation ».

Quelques occurrences avec l'utilisation du verbe « descendre » (le plus souvent entre guillemets) ont par ailleurs été trouvées, mais souvent datées. Qui plus est, la langue française étant moins imagée, plus dans les abstractions, que la langue portugaise, une telle formulation serait-elle suffisamment évocatrice pour un lectorat francophone ? L'interrogation de ma spécialiste-référente à ce sujet a confirmé que la formulation plus précise correspondait bien à ce que sous-entend l'utilisation du verbe *baixar* en portugais dans ce contexte (à savoir la manifestation par l'incorporation), et par conséquent était la plus claire et pertinente en présence de francophones, moins familiers de ces pratiques¹¹.

Le passage concerné a donc finalement été traduit de la manière suivante : « rituels dans lesquels esprits d'anciens Africains réduits en esclavage (*pretos-velhos*), d'Indiens (*caboclos*), et *exus* (esprits subversifs) se manifestaient dans les *terreiros* (maisons de culte) par l'incorporation. »

2. Dans le domaine juridique :

Comme déjà évoqué, le texte-support ne relève pas à titre principal du domaine juridique. Le respect de la phraséologie propre à ce domaine, de la même manière que la terminologie, semblait donc a priori moins s'imposer. Un passage a tout de même mérité un traitement spécifique : la reproduction, en note de bas de page, des articles du Code pénal brésilien de 1890 définissant les pratiques magico-religieuses condamnables, et prévoyant les sanctions correspondantes.

¹¹ ROUGEON Marina, Mémoire « Le spiritisme au Brésil » [courrier électronique]. Destinataire : Céline DOMPIERRE. 23 mai 2023. Communication personnelle.

Ici, l'auteur de ce « texte dans le texte » n'est plus l'historien, auteur du texte-support, mais le législateur lui-même. Or, le discours juridique est très marqué par la phraséologie. La traduction dans ce domaine, qui met en présence deux cultures et traditions juridiques, implique par conséquent de tenir compte des conventions de langage en usage dans chacune.

Les textes législatifs sont par définition des textes à caractère normatif. Les marques de normativité qui les caractérisent diffèrent néanmoins dans chaque langue. Ainsi, là où la langue française utilise le présent de l'indicatif, la langue portugaise emploie dans la règle légale le futur. Dans les textes législatifs français, on peut par ailleurs observer que « le verbe, mot porteur d'une charge sémantique maximale, est souvent placé en tête » (GÉMAR 2015 : 479). Aussi, ces conventions de langage, grammaticales et syntaxiques, propres à la langue juridique ont-elles été mises en œuvre pour la traduction des articles susvisés. Le passage suivant en est un parfait exemple :

« *Em igual pena, e mais na privação de exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o médico que [...]* »,

traduit, en déplaçant le verbe en tête de phrase et en le passant du futur au présent, par :

« Encourt la même peine, ainsi que l'interdiction d'exercer la profession pour une durée égale à celle de la condamnation, le médecin qui [...] ».

E) Les citations

Les citations par l'auteur du texte-support de discours d'autres auteurs, pour partie issus de la période étudiée dans le discours principal, constituent une fois de plus des « textes dans le texte », et ont à ce titre exigé un traitement spécifique. Si le discours, scientifique, de l'auteur principal est relativement neutre et contemporain, un certain nombre de ces discours rapportés (écrits respectivement en 1903, 1936, 1937, 1953 et 1955 pour les plus anciens) présentent un caractère daté, voire littéraire. L'écriture scientifique était en effet moins sèche et brute par le passé.

Pour ces citations, comme indiqué lors de la présentation du postulat traductif, j'ai décidé de ne pas chercher à harmoniser leur traduction par rapport au reste du texte, mais au

contraire de maintenir leurs spécificités temporelles. La valeur documentaire qu'elles revêtent, en tant que miroir de leurs époques, justifiait de conserver leur « saveur » ancienne.

Cette stratégie a été appliquée tout particulièrement à la (longue) citation du journaliste João do Rio, datant de 1903, laquelle présente une double spécificité. Il s'agit tout d'abord du texte le plus ancien. Aussi, une attention particulière a été portée à la préservation du registre de langue, avec le maintien (comme dans l'original) de termes vieillissés. Par ailleurs, ce texte est extrait d'une série d'articles sur les « religions de Rio » destinés à un journal (*Gazeta de Notícias*) ; il n'est pas le fait d'un anthropologue, mais d'un journaliste. Du fait de son caractère journalistique, ce texte se caractérise par une écriture encore plus stylisée, très littéraire. On peut également y percevoir la position de son auteur vis-à-vis du contenu de l'énoncé, l'expression de sa subjectivité, par le recours à un vocabulaire assez péjoratif. En ce sens, la fonction précise de ce texte est plus expressive qu'informatrice.

Il s'est donc agi de préserver au mieux tous ces éléments dans la traduction de cette citation. Ci-dessous un extrait, à titre d'exemple :

« Os ingênuos e os sinceros, que se julgam com qualidades de mediunidade, acabam presas de patifes com armazéns de cura para a exploração dos crédulos; e a velhacaria e a sem-vergonhice encobrem as chagas vivas com a capa santa do espiritismo. Quando se começa a estudar esse mundo de desequilibrados, é como se vagarosamente se descesse um abismo torturante sem fundo. » (texte source)

« Les personnes naïves et sincères, qui s'estiment dotées de qualités médiumniques, finissent prises au piège par des gredins disposant de réserves de remèdes pour exploiter les crédules. La fourberie et l'effronterie couvrent les plaies vives avec le saint manteau du spiritisme. Lorsque l'on commence à étudier ce monde de déséquilibrés, c'est comme si l'on descendait doucement dans un atroce abîme sans fond. » (traduction)

Toujours dans cet esprit de conservation des spécificités temporelles propres à chaque discours, on peut citer l'exemple de l'expression « religiões negras », traduite par « religions noires » dans les citations, tandis que l'expression « religiões de proveniência negra » a été traduite par « religions d'origine africaine » dans le discours principal. L'idée sous-tendant

ce choix a été de tenir compte de l'évolution des usages, liée notamment à des questions éthiques, qui est intervenue en la matière.

S'agissant de termes plus directement en lien avec le domaine, ma démarche a été également de choisir la forme la plus adaptée en fonction de l'usage de l'époque considérée. Ainsi, pour la citation de Roger Bastide (datant des années 1950), pour laquelle il existe une traduction officielle, ai-je fait le choix de reprendre cette traduction officielle en l'état, avec l'usage de « cabocles » pour traduire *caboclos*, et ce même si aujourd'hui l'usage est davantage de maintenir le terme sous sa forme portugaise et que cela ne correspond donc pas au choix adopté pour le reste du texte.

F) Les cas d'adaptation culturelle

Comme déjà évoqué, il est toujours question de culture en traduction. Aussi, au-delà des éléments culturels liés au domaine de spécialité concerné, le texte contient d'autres éléments culturels, davantage en lien avec la culture brésilienne en général. Pour ces éléments « accessoires », non liés à la fonction informative du texte-support, la bonne compréhension de la traduction par un lectorat francophone pouvait exiger une adaptation culturelle.

On peut citer, à titre anecdotique, le terme *carioca*, qui désigne un Brésilien originaire de Rio de Janeiro. Une autre expression s'est toutefois avérée moins évidente, en termes de traduction : « *uma verdadeira "caça às bruxas" tupiniquim* ». La première partie de l'expression ne pose aucun problème, la langue française disposant d'un parfait équivalent (« chasse aux sorcières »). En revanche, *tupiniquim* n'évoque pas grand-chose pour la majorité des francophones ; une adaptation était nécessaire. Le terme (dérivé de « tupi ») renvoie au peuple Tupi-Guarani, et peut être utilisé pour désigner, de manière péjorative, un Brésilien. Traduire cette expression par « chasse aux sorcières brésilienne » ou même « chasse aux sorcières indigène » ne pouvait suffire pour véhiculer cette connotation. Il s'est donc agi de rechercher un élément, en langue française, qui pouvait produire le même effet. Finalement, le choix s'est porté sur « à la brésilienne », la formulation « à la » suivie d'une origine géographique pouvant se charger de la connotation à reproduire ici, et permettre ainsi un transfert complet du sens.

Autre exemple de termes ayant impliqué une adaptation culturelle qui, quoique génériques, ont dans une certaine mesure un lien avec le domaine : les termes *bruxedo* et *feitiçaria*, utilisés conjointement dans le texte-support (*o bruxedo e a feitiçaria*). Ces termes renvoient tous deux à la sorcellerie, mais sont difficiles à traduire et surtout à distinguer en français ; la langue portugaise est en effet beaucoup plus riche en la matière. Après vérification de l'usage dans le corpus compilé, ce constat a été confirmé. Il est ressorti que ces termes (et leurs déclinaisons *bruxo/feiticeiro*, s'agissant des personnes s'adonnant à cette pratique) étaient généralement traduits de manière indifférenciée par « sorcellerie » (ou « sorcier »). La stratégie a donc été ici celle de l'omission, les nuances pouvant être décelées par un locuteur brésilien échappant à un lectorat francophone.

Enfin, sur les conseils de ma spécialiste-référente, le terme *indigena*, qui apparaît à de nombreuses reprises dans le texte-support pour renvoyer à certains apports/influences, a été traduit par « amérindien ». Cet échange a été l'occasion de découvrir une nette différence culturelle entre France et Brésil : si le terme « indigène » est mal vu par les anthropologues en France, qui lui préfèrent « amérindien », c'est l'inverse pour les chercheurs brésiliens¹².

Traduire un texte tel que le texte-support du présent mémoire implique la mise en œuvre de stratégies et procédés très spécifiques, liés aux caractéristiques propres au domaine auquel il appartient. Le déploiement de stratégies différentes pour un même texte, peu habituel en traduction, peut s'avérer très pertinent pour qui se destine à traduire dans les sciences humaines et sociales, l'interdisciplinarité y étant omniprésente. Le besoin non négligeable d'explicitation (justifié par l'abondance de termes culturellement marqués), associé au caractère flottant des concepts, invite par ailleurs à penser que pour un projet de traduction d'envergure, la collaboration du traducteur avec l'auteur du texte source pourrait dans ce domaine, peut-être encore plus que dans d'autres, être la clé.

¹² ROUGEON Marina, Mémoire « Le spiritisme au Brésil » [courrier électronique]. Destinataire : Céline DOMPIERRE. 8 juin 2023. Communication personnelle.

ANALYSE TERMINOLOGIQUE

Fiches terminologiques

Vedette portugaise	N°	Vedette française
curandeirismo	01	<i>curandeirismo</i>
incorporação	02	incorporation
orixá	03	<i>orixá</i>
passé	04	passé
preto-velho	05	<i>preto-velho</i>

COMMENT LIRE UNE FICHE TERMINOLOGIQUE

Les fiches terminologiques ci-après sont constituées de tout ou partie des champs suivants :

VE	VEdette (terme faisant l'objet de la fiche et ses synonymes)
PT	PorTuguês
FR	FRançais
DF	DéFinition de la vedette
DOM	DOMaine (en français, source : www.granddictionnaire.com)
CTX :	ConTeXte
COL :	COLlocations
ID :	IDentification de l'auteur Bureau émetteur (organisme pour lequel la fiche a été rédigée) : ESIT Collection terminologique à laquelle appartient la fiche : MEM 23 pour un mémoire soutenu en 2023 Auteur de la fiche : CDO = Céline Dompierre
Notes :	EXP = renseignements encyclopédiques qui ne font pas partie de la définition USG = indications relatives à l'USaGe, au niveau de la langue, au registre, à la région, etc. GRM = indications GRaMmaticales DER = mots DERivés HOM = HOMonyme ANT = ANTONyme SPE = termes SPÉcifiques GEN =termes GÉNériques REL = renvois associatifs à d'autres termes
RF :	RéFérences (sources bibliographiques)

Fiche n° 1

PORTUGAIS

VE PT	curandeirismo	
	RF	CALIMAN CAMPOS Ludimila, FERREIRA LORENZONI Lara e MAGDALÃO DA FONSECA LIMA Aline. Curandeirismo no Brasil: uma abordagem histórico-jurídica na transição do final Império e início da República. Revista Relegens Thréskeia [em linha]. 2020, v. 9, n° 2, p. 227. Disponível em: https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/75329 (consultado em 22.05.2023)
DF	Exercício da arte de curar, de quem não tem a necessária habilitação profissional, por meios de práticas não científicas, baseadas em saberes tradicionais, que compreende desde o uso de substâncias provenientes da natureza até a prática de rituais religiosos, mágicos e outros que o responsável por esse tipo de tratamento entende como eficazes para a recuperação dos enfermos.	
	RF	<i>Ibid.</i> [SEC DF]; BITENCOURT Cezar Roberto. Tratado de direito penal: parte especial 4: crimes contra a dignidade sexual até crimes contra a fé pública [em linha]. 13. ed. São Paulo: Saraiva, 2019, p. 707. Disponível em: https://www.academia.edu/63151414/BITENCOURT_Cezar_Roberto_Tratado_de_Direito_Penal_Vol_4_2019 (consultado em 22.05.2023) [SEC DF]
DOM	etnologia, religião	
CTX	[...] mediante o argumento de promoção da saúde pública como justificativa para a tipificação do curandeirismo, a classe médica e farmacêutica garantiu sua exclusividade no exercício da cura, unindo-se ao Direito em um projeto sanitaria contra os cultos mágico-religiosos.	
	RF	CALIMAN CAMPOS Ludimila, FERREIRA LORENZONI Lara e MAGDALÃO DA FONSECA LIMA Aline. <i>Op. cit.</i> , p. 227
ID	ESIT MEM 23 CDO	
Notes	EXP	Em termos jurídicos, o curandeirismo corresponde a um crime, enquadrado pelo Código penal. Esse crime difere do exercício ilegal da medicina: no exercício ilegal da medicina, o agente demonstra aptidões e conhecimentos médicos, atuando como profissional da área médica, embora não seja autorizado a exercer a medicina.
	DER	curandeiro
	REL	xamanismo, medicina popular, medicina tradicional, medicina alternativa, remédios caseiros
	RF	BITENCOURT Cezar Roberto. <i>Op. cit.</i> , p. 707 [EXP]

Fiche n° 1

FRANÇAIS

VE FR	<i>curandeirismo</i>	
	RF	NOVAES Clara. L'expérience urbaine de l'ayahuasca : Paysages des subjectivités contemporaines [en ligne]. Thèse Psychologie. Paris : Université Paris Descartes, Sorbonne Paris Cité, 2011, p. 117. Disponible sur : http://www.neip.info/downloads/Novaes_Experiencia.pdf (consulté le 22.05.2023)
DF	Art du guérisseur, utilisant pour soigner des procédés magiques ou empiriques, tels que des remèdes naturels à base de plantes.	
	RF	BASTIDE Roger. Les religions africaines au Brésil : contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation [en ligne]. Paris : Presses Universitaires de France. 1995, p. 564. Disponible sur : https://www-cairn-info.ezproxy.univ-paris3.fr/les-religions-africaines-au-bresil--9782130466925.htm (consulté le 22.05.2023) [SEC DF]
DOM	ethnologie, religion	
CTX	[...] dans le <i>curandeirismo</i> de l'Amazonie brésilienne les maladies peuvent être attribuées à un mal causé par un objet étranger qui a été introduit dans le corps du sujet, soit par un être surnaturel, soit par la sorcellerie. La cure vise alors l'extraction de cet objet ; la succion étant une technique célèbre des <i>curandeiros</i> pour réaliser un tel acte.	
	RF	NOVAES Clara. <i>Op. cit.</i> , p. 117
ID	ESIT MEM 23 CDO	
Notes	EXP 1	Il s'agit d'un système thérapeutique spécifique, avec des équivalents dans d'autres pays d'Amérique latine (en espagnol, <i>curanderismo</i>), et au Brésil un ancrage historique particulier renvoyant au contexte culturel de la colonisation portugaise.
	EXP 2	Encadré juridiquement par le code pénal brésilien, le <i>curandeirismo</i> est souvent simplement défini comme une pratique illicite de la médecine.
	USG	Le plus souvent accompagné d'une précision sémantique lors de la première occurrence
	REL	chamanisme, médecine indigène, médecine traditionnelle, médecine populaire, remèdes maison
	RF	ROUGEON Marina. Docteure en anthropologie. Institut de Santé Collective de l'Université Fédérale de Bahia, Brésil/UMR EVS de Lyon (2023) [EXP 1] ; CAPONE Stefania. La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil. Paris : Karthala, 1999, p. 334 [SEC EXP 2]

Fiche nº 2

PORTUGAIS

VE PT	incorporação [1], possessão [2]	
	RF	LARANJEIRA Gisele C. e GALRÃO RIOS Ana Maria. Incorporação: Quando o corpo é templo. Caminhos [em linha]. 2019, v. 17, nº 1, p. 116. Disponível em: https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/6807 (consultado em 12.05.2023) [1]; GIUMBELLI Emerson. Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. Revista De Antropologia [em linha]. 1997, 40(2), p. 50. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27053 (consultado em 08.06.2023) [2]
DF	Fenômeno de transe mediúnico no qual o médium fica em estado alterado de consciência para dar a devida passividade a uma entidade espiritual que toma o controle de suas ações.	
	RF	CUMINO Alexandre. Médium: incorporação não é possessão. São Paulo: Madras, 2016, p. 38 [SEC DF]; LARANJEIRA Gisele C. e GALRÃO RIOS Ana Maria. <i>Op. cit.</i> , p. 116 [SEC DF]
DOM	etnologia, religião	
CTX	Na incorporação os corpos dos médiuns são conduzidos pelas vibrações espirituais evocadas pelos toques e pontos cantados e entram num estado progressivo de vibração que parece fazer com que seus espíritos se desloquem de seus corpos para dar lugar a outros espíritos: as entidades religiosas umbandistas.	
	RF	TEJADA PODESTA Nathan. Observação e experiência de aprendizagem musical com os ogãs de um centro umbandista de Campinas-SP. Revista do EDICC (Encontro de Divulgação de Ciência e Cultura) [em linha]. 2012, v. 1, p. 349. Disponível em: https://revistas.iel.unicamp.br/index.php/edicc/article/view/2325 (consultado em 12.05.2023)
ID	ESIT MEM 23 CDO	
Notes	EXP	Na abordagem mais restritiva, a incorporação difere da possessão por ser um ato voluntário: seria o indivíduo quem escolheria entrar no transe, estabelecer uma comunicação e ser incorporado pela entidade espiritual. Ao contrário, a possessão ocorreria quando não há decisão consciente para que outro ser se manifeste através do corpo do médium.
	DER	incorporar, desincorporar, desincorporação, médium de incorporação, ponto de incorporação, transe de incorporação, transe de possessão, culto de possessão
	REL	psicofonia, psicografia
	RF	CUMINO Alexandre. Médium: incorporação não é possessão. São Paulo: Madras, 2016, p. 38 [EXP]

Fiche n° 2

FRANÇAIS

VE FR	incorporation [1], possession [2], incarnation [3]	
	RF	ROUGEON Marina. "L'umbanda est guérison !" Création et adaptation d'un dispositif thérapeutique au Portugal. In Analysis [en ligne]. 2019, vol. 3, n° 3, p. 287. Disponible sur : https://www.academia.edu/55411423/Lumbanda_est_gu%C3%A9rison_Cr%C3%A9ation_et_adaptation_dun_dispositif_th%C3%A9rapeutique_au_Portugal (consulté le 10.05.2023) [1] ; CAPONE Stefania et TEISENHOFFER Viola. Devenir médium à Paris : apprentissage et adaptation rituel dans l'implantation d'un terreiro de candomblé en France. Psychopathologie africaine [en ligne]. 2001, XXXI (1), p. 5. Disponible sur : https://shs.hal.science/halshs-00007720/ (consulté le 12.05.2023) [2] ; FLOURNOY Théodore. Esprits et médiums : mélanges de métapsychique et de psychologie [en ligne]. Paris : Librairie Fischbacher, 1911, p. 10. Disponible sur : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k681561/f19.item (consulté le 26.05.2023) [3]
DF	Phénomène correspondant à la manifestation d'un esprit ou d'une divinité dans le corps d'un médium en état de conscience altéré.	
	RF	ROUGEON Marina. <i>Op. cit.</i> , p. 287 [SEC DF] ; CAPONE Stefania et TEISENHOFFER Viola. <i>Op. cit.</i> , p. 2 [SEC DF]
DOM	ethnologie, religion	
CTX	Lors de leurs premières incorporations, les médiums se tiennent debout, au fond de la salle, les mains derrière le dos, plus ou moins immobiles. De cette façon, leur corps est censé s'habituer à recevoir l'entité. Chacun est encouragé à tester ses capacités médiumniques. Avec le temps, le médium apprendra à contrôler sa performance et à incorporer rapidement les entités, lorsqu'elles sont appelées à se manifester parmi les hommes.	
	RF	CAPONE Stefania et TEISENHOFFER Viola. <i>Op. cit.</i> , p. 7
ID	ESIT MEM 23 CDO	
Notes	EXP	Dans l'umbanda et les autres cultes afro-brésiliens, les termes « incorporation » et « possession » entretiennent des liens de synonymie, et peuvent renvoyer indifféremment à des cas d'altération partielle (médiumnité semi-consciente) ou totale (médiumnité inconsciente) de la conscience. Selon la conception kardéciste, en revanche, il s'agit de deux concepts distincts : l'incorporation n'est pas une fusion totale mais une communication, impliquant l'absence de substitution de la conscience du médium par l'esprit et le maintien de la possibilité d'un dialogue.
	USG	[2] à proscrire dans une conception kardéciste ; [3] obsolète
	DER	incorporer, désincorporer, désincorporation, médium d'incorporation, transe d'incorporation, transe de possession, culte de possession
	REL	psychophonie, psychographie
	RF	ROUGEON Marina. <i>Op. cit.</i> , p. 287 [SEC EXP] ; AUBRÉE Marion et LAPLANTINE François. La Table, le livre et les esprits : naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil. Paris : Jean-Claude Lattès, 1990, p. 189-190 [SEC EXP]

Fiche n° 3

PORTUGAIS

VE PT	orixá	
	RF	PESSOA DE CASTRO Yeda. Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005, p. 309
DF	Designação genérica das divindades do panteon iorubá ou nagô-queto.	
	RF	<i>Ibid.</i>
DOM	etnologia, religião	
CTX	Para os antigos iorubás, os homens habitam a Terra, o Aiê, e os deuses orixás, o Orum. Mas muitos laços e obrigações ligam os dois mundos. Os homens alimentam continuamente os orixás, dividindo com eles sua comida e bebida, os vestem, adornam e cuidam de sua diversão. Os orixás são parte da família, são os remotos fundadores das linhagens cujas origens se perdem no passado mítico. Em troca dessas oferendas, os orixás protegem, ajudam e dão identidade aos seus descendentes humanos.	
	RF	PRANDI Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. Revista USP [em linha]. 2001, n° 50, p. 49. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/35275 (consultado em 18.05.2023)
ID	ESIT MEM 23 CDO	
Notes	EXP	O termo é também usado para designar, de maneira geral, as divindades africanas cultuadas no Brasil.
	REL	vodum, inquice, santo
	RF	PESSOA DE CASTRO Yeda. <i>Op. cit.</i> , p. 309

Fiche n° 3

FRANÇAIS

VE FR	<i>orixá</i> [1], <i>orisha</i> [2], <i>orisa</i> [3]	
RF	BASTIDE Roger. Poètes et dieux : études afro-brésiliennes. Paris : L'Harmattan, 2002, p. 408 [1] ; DE LAVEYE Didier. Syncrétisme afro-brésilien : Vers une logique totémique ? Civilisations [en ligne]. 1993, 42/1, p. 2. Disponible sur : https://journals.openedition.org/civilisations/2084 (consulté le 11.05.2023) [2] ; BASTIDE Roger. Verger (Pierre) Notes sur le culte des Orisa et Vodun (à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique). Archives de sociologie des religions [en ligne]. 1959, n° 8, p. 196. Disponible sur : https://www.persee.fr/doc/assr_0003-9659_1959_num_8_1_2066_t1_0196_0000_3 (consulté le 11.05.2023) [3]	
DF	Nom générique des divinités africaines d'origine yoruba, intermédiaires entre le Dieu suprême, Olorum, et les hommes.	
RF	BASTIDE Roger. <i>Op. cit.</i> , 2002, p. 408 [SEC DF]	
DOM	ethnologie, religion	
CTX	Tout au long de l'année sont réalisées les cérémonies ou « fêtes » en l'honneur des <i>orixás</i> , lors desquelles ils entrent en contact avec les hommes en prenant possession du corps des initiés.	
RF	GUILLOT Maïa. « Axé Ilê Portugal » : parcours migratoires et religions afro-brésiliennes au Portugal. Autrepart [en ligne]. 2010, n° 56, p. 60. Disponible sur : https://www.cairn.info/revue-autrepart-2010-4-page-57.htm (consulté le 11.05.2023)	
ID	ESIT MEM 23 CDO	
Notes	EXP 1	D'origine yoruba, ce terme est souvent utilisé par les membres des autres nations africaines même si chacune conserve un terme spécifique pour désigner un concept similaire.
	EXP 2	La religion la plus traditionnelle liée aux <i>orixás</i> au Brésil est le candomblé. Ces entités ont également un rôle non négligeable dans l'umbanda, même si elles n'y sont pas les seules invoquées.
	USG	[1] accompagné le plus souvent d'une précision sémantique lors de la première occurrence ; [2] orthographe anglaise, plutôt utilisée pour qualifier les pratiques vouant un culte aux divinités yoruba au niveau transnational ; [3] orthographe yoruba, obsolète
	REL	<i>vodum, inquice</i>
	RF	VATIN Xavier. Rites et musiques de possession à Bahia. Paris : L'Harmattan, 2005, p. 188 [EXP 1] ; CHIOUSSE Sylvie. Divins thérapeutes - La santé au Brésil revue et corrigée par les orixas [en ligne]. Thèse Anthropologie sociale et ethnologie. Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris (EHSS), 1995, p. 6. Disponible sur : https://theses.hal.science/tel-00003395/ (consulté le 08.06.2023) [EXP 2] ; GUILLOT Maïa. Du mythe de l'unité luso-afro-brésilienne Le candomblé et l'umbanda au Portugal. Lusotopie [en ligne]. 2009, XVI (2), p. 206. Disponible sur : http://journals.openedition.org/lusotopie/167 (consulté le 11.05.2023) [USG [2]]

Fiche n° 4

PORTUGAIS

VE PT	passe	
	RF	MARINHO PAZ Renata e ALVEZ DE SOUZA Geronima. Etnografia do passe no espiritismo kardecista: uma leitura sobre agenciamento de símbolos religiosos e dádiva no Centro Espírita André Luiz em Crato (CE). <i>Religare</i> [em linha]. 2019, v. 16, n° 2, dezembro de 2019, p. 522. Disponível em: https://www.academia.edu/72127455/Etnografia_do_passe_no_Centro_Esp%C3%A9rita_Andr%C3%A9_Luiz_em_Crato_CE_uma_leitura_sobre_s%C3%ADmbolos_religiosos_d%C3%A9diva_e_mercado_religioso (consultado em 10.05.2023)
DF	Técnica que consiste na transfusão de energias de natureza fluídica de um para outro indivíduo, fazendo-se isto, geralmente, por imposição das mãos.	
	RF	<i>Ibid.</i> [SEC DF]; TAMASSIA Mario B. Você e a Mediunidade. Matão: O Clarim, 1984, Glossário [SEC DF]
DOM	etnologia, religião	
CTX	[...] o corpo daquele que ministra o passe é um canal envolvido no processo da aplicação, só que, para servir de canal eficaz ao mundo espiritual, o mesmo deverá contar com uma preparação moral e psíquica de bom nível.	
	RF	MARINHO PAZ Renata e ALVEZ DE SOUZA Geronima. <i>Op. cit.</i> , p. 534-535
COL	n. : aplicação de um * v. : aplicar, realizar, ministrar, administrar, receber um *	
ID	ESIT MEM 23 CDO	
Notes	GRM	nome masculino
	DER	passista
	SPE	passe espiritual, passe magnético, passe mediúnico, passe espírita
	GEN	fluidoterapia
	REL	água fluidificada

Fiche n° 4

FRANÇAIS

VE FR	passe	
	RF	AUBRÉE Marion et LAPLANTINE François. La Table, le livre et les esprits : naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil. Paris : Jean-Claude Lattès, 1990, p. 192
DF	Technique d'imposition des mains fondée sur la transmission dirigée de fluides énergétiques entre un médium et un consultant.	
	RF	<i>Ibid.</i> [SEC DF] ; ROUGEON Marina. "L'umbanda est guérison !" Création et adaptation d'un dispositif thérapeutique au Portugal. In Analysis [en ligne]. 2019, vol. 3, n° 3, p. 290. Disponible sur : https://www.academia.edu/55411423/Lumbanda_est_gu%C3%A9rison_Cr%C3%A9ation_et_adaptation_dun_dispositif_th%C3%A9rapeutique_au_Portugal (consulté le 10.05.2023) [SEC DF]
DOM	ethnologie, religion	
CTX	Dès le lendemain, en une autre réunion à laquelle participa l'ensemble des dirigeants de la Fédération Spirite Brésilienne (FEB), la famille, les amis ainsi que de très nombreux inconnus, dont plusieurs malades auxquels, dit-on, l'application des passes médiumniques rendit la santé, le guide du médium dicta les normes du culte dont les rituels seront appelés « sessions » et réalisés le soir entre 20 et 22 heures.	
	RF	JAMMES Jeremy et AUBRÉE Marion. Développements et mutations du spiritisme kardéciste : Brésil/Viêt Nam. <i>Politica Hermetica</i> [en ligne]. 2012, n° 26, p. 85. Disponible sur : https://www.researchgate.net/publication/319242602_Developpements_et_mutations_du_spiritisme_kardeciste_BresilViet_Nam (consulté le 10.05.2023)
COL	n. : application, réalisation d'une * v. : appliquer, réaliser, administrer, recevoir une *	
ID	ESIT MEM 23 CDO	
Notes	DER	passiste
	SPE	passe spirituelle, passe magnétique, passe médiumnique, passe spirite
	GEN	fluidothérapie
	REL	eau fluidifiée, eau magnétisée

Fiche n° 5

PORTUGAIS

VE PT	preto-velho [1], preto velho [2]	
	RF	PESSOA DE CASTRO Yeda. Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005, p. 318 [1]; PRANDI Reginaldo. As religiões negras do Brasil - Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. Revista USP [em linha]. 1996, n° 28, p. 66. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28365 (consultado em 11.05.2023) [2]
DF	Entidade cultuada como um escravo ancestral africano no Brasil.	
	RF	PESSOA DE CASTRO Yeda. <i>Op. cit.</i> , p. 318
DOM	etnologia, religião	
CTX	Os estudos sobre preto-velho e preta-velha os mostram como velhos curvados, com mãos às cadeiras, demonstrando suas dores no corpo, pelos anos de trabalho, fumando um cachimbo, sentados num banquinho. Usualmente chamado de vó, vô, pai e mãe, atendem às pessoas, chamando-as de filhos e filhas, e usam seu conhecimento sobre os seres humanos e a natureza para orientá-las. Sua cor preta e sua condição de velho, ressaltam aos olhos, não sendo possível desvincula-los da questão racial, étnica, da representação religiosa do negro escravo.	
	RF	CORREA LAGES Sônia R. Preto-velho, memória, juventude umbandista. Numen [em linha]. 2019, v. 22, n° 1, p. 58. Disponível em: https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/29601 (consultado em 11.05.2023)
ID	ESIT MEM 23 CDO	
Notes	EXP	Essa entidade, muito popular na umbanda (que lhe consagra o dia 13 de maio, data da abolição da escravatura no Brasil), caracteriza-se por sua sabedoria.
	DER	preta-velha
	RF	PESSOA DE CASTRO Yeda. <i>Op. cit.</i> , p. 318 [SEC EXP]; CORREA LAGES Sônia R. <i>Op. cit.</i> , p. 58. Disponível em: https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/29601 (consultado em 11.05.2023) [SEC EXP]

Fiche n° 5

FRANÇAIS

VE FR	<i>preto-velho</i> [1], <i>preto velho</i> [2], vieux Noir [3]	
	RF	ROUGEON Marina. Les pretos-velhos dans l'umbanda : un culte brésilien aux ancêtres et aux esprits d'esclaves. <i>Anthropologie et Sociétés</i> [en ligne]. 2017, vol. 41, n° 1, p. 286. Disponible sur : https://www.erudit.org/fr/revues/as/2017-v41-n1-as03105/1040278ar (consulté le 11.05.2023) [1] [3] ; DIANTEILL Erwan. Le caboclo surmoderne - Globalisation, possession et théâtre dans un temple d'umbanda à Fortaleza (Brésil). <i>Gradhiva</i> [en ligne]. 2008, n° 7, p. 25-37. Disponible sur : https://journals.openedition.org/gradhiva/999 (consulté le 11.05.2023) [2]
DF	Esprit d'ancien esclave africain ayant vécu au Brésil.	
	RF	GUILLOT Maïa. « Axé Ilê Portugal » : parcours migratoires et religions afro-brésiliennes au Portugal. <i>Autrepart</i> [en ligne]. 2010, n° 56, p. 70. Disponible sur : https://www.cairn.info/revue-autrepart-2010-4-page-57.htm (consulté le 11.05.2023)
DOM	ethnologie, religion	
CTX	Les <i>pretos-velhos</i> auraient intégré le panthéon umbandiste pour avoir fait preuve d'humilité et d'esprit d'abnégation. On leur attribue en général les qualités de bonté, charité, pardon, sagesse, patience, simplicité et générosité [...].	
	RF	ROUGEON Marina. <i>Op. cit.</i> , 2017, p. 286
ID	ESIT MEM 23 CDO	
Notes	EXP	Cette entité occupe une place très importante dans l'umbanda ; elle se caractérise par sa grande sagesse.
	USG 1	[1] et [2] accompagnés le plus souvent d'une précision sémantique lors de la première occurrence. Le terme maintenu en portugais est aujourd'hui souvent explicité par la formulation « esprit d'ancien esclave africain », mais une nouvelle formulation, « esprit d'ancien Africain réduit en esclavage », commence à être utilisée. Elle serait davantage en adéquation avec les sensibilités actuelles autour de la question des héritages de l'esclavage, qui insistent sur ce phénomène socio-historique comme un processus et cherchent à éviter toute essentialisation.
	USG 2	[3] traduction littérale, attestée mais peu fréquente, et le plus souvent utilisée en association avec le terme portugais en vue de l'explicitier
	DER	<i>preta-velha</i>
	RF	GUILLOT Maïa. <i>Op. cit.</i> , p. 70 [SEC EXP] ; ROUGEON Marina. Docteure en anthropologie. Institut de Santé Collective de l'Université Fédérale de Bahia, Brésil/UMR EVS de Lyon (2023) [USG1]

Glossaire

VEDETTE FR	VEDETTE PT
<i>atabaque</i>	atabaque
<p>Tambour sacré utilisé lors des danses religieuses d'origine africaine.</p> <p>RF : CAPONE Stefania. La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil. Paris : Karthala, 1999, p. 333 ; BASTIDE Roger. Poètes et dieux : études afro-brésiliennes. Traduit du portugais (Brésil) par Luis Ferraz. Paris : L'Harmattan, 2002, p. 403.</p>	
<i>axé</i>	axé
<p>Force sacrée, énergie spirituelle qui anime l'univers du candomblé.</p> <p>RF : CAPONE Stefania et RAMOS DE MORAIS Mariana (dirs.). Afro-patrimoines. Culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales. Les Carnets du Lahic [en ligne]. 2015, n° 11, p. 274. Disponible sur : https://www.academia.edu/17846109/Afro_patrimoines_Culture_afro_br%C3%A9silienne_et_dynamiques_patrimoniales (consulté le 19.05.2023) ; VATIN Xavier. Rites et musiques de possession à Bahia. Paris : L'Harmattan, 2005, p. 183.</p> <p>NT 1 : Cette force sacrée peut être inscrite dans les personnes initiées ou des objets rituels. NT 2 : L'<i>axé</i> désigne aussi la maison de culte et le lignage religieux.</p>	
<i>barracão</i>	barracão
<p>Salle, au sein du <i>terreiro</i>, où se déroulent les cérémonies.</p> <p>RF : CAPONE Stefania. La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil. Paris : Karthala, 1999, p. 334 ; VATIN Xavier. Rites et musiques de possession à Bahia. Paris : L'Harmattan, 2005, p. 184.</p>	
bas spiritisme	baixo espiritismo
<p>Spiritisme pratiqué au Brésil par les classes populaires imprégnées d'éléments culturels des religions africaines et amérindiennes.</p> <p>RF : ISAIA Artur Cesar. Folie et spiritisme : la construction de la pathologie spirite à la faculté de médecine de Rio de Janeiro. Brésil(s) [en ligne]. 2019, 16. Disponible sur : http://journals.openedition.org/bresils/5694 (consulté le 25.05.2023).</p> <p>NT : L'expression, dérivée de la désignation « faux spiritisme », était destinée à rendre légitimes et légales la doctrine et les activités spirites relevant de la Fédération spirite brésilienne (FEB) face aux « fraudes », au « charlatanisme » et aux « impostures » d'autres pratiques. Elle aurait été créée par la FEB elle-même dans le cadre de scissions internes relatives au champ de connaissances et aux pratiques spirites.</p>	

<i>caboclo</i>	caboclo
<p>Esprit amérindien présent dans différentes religions afro-brésiliennes.</p> <p>RF : CAPONE Stefania. La quête de l’Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil. Paris : Karthala, 1999, p. 334.</p> <p>NT 1 : On le trouve dans le <i>catimbó</i>, l’umbanda, le candomblé de <i>caboclo</i>, et même dans la plupart des <i>terreiros</i> de Bahia considérés comme traditionnels (où il y est considéré comme le <i>dono da terra</i>, le « maître des terres »).</p> <p>NT 2 : Le <i>caboclo</i> peut également désigner le métis de l’homme blanc (colonisateur) et de l’Amérindien.</p>	
candomblé	candomblé
<p>Religion afro-brésilienne rendant un culte aux divinités africaines (<i>orixás, voduns</i> et <i>inquices</i>) qui prennent possession des initiés lors des cérémonies rituelles.</p> <p>RF : CAPONE Stefania et RAMOS DE MORAIS Mariana (dirs.). Afro-patrimoines. Culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales. Les Carnets du Lahic [en ligne]. 2015, n° 11, p. 274. Disponible sur : https://www.academia.edu/17846109/Afro_patrimoines_Culture_afro_br%C3%A9silienne_et_dynamiques_patrimoniales (consulté le 19.05.2023) ; VATIN Xavier. Rites et musiques de possession à Bahia. Paris : L’Harmattan, 2005, p. 11.</p> <p>NT 1 : Il s’agit de la principale religion afro-brésilienne de Bahia.</p> <p>NT 2 : Le candomblé se divise en plusieurs « nations » de culte, chacune avec ses caractéristiques rituelles.</p> <p>NT 3 : « Candomblé » peut également désigner le lieu de culte où se célèbre cette religion afro-brésilienne, ainsi que la cérémonie publique.</p>	
candomblé de <i>caboclo</i>	candomblé de caboclo
<p>Culte synchrétique afro-amérindien qui met au premier plan les entités amérindiennes (<i>caboclos</i>), tout en conservant en arrière-plan les divinités majeures du panthéon afro-brésilien.</p> <p>RF : BASTIDE Roger. Poètes et dieux : études afro-brésiliennes. Traduit du portugais (Brésil) par Luis Ferraz. Paris : L’Harmattan, 2002, p. 405 ; KADYA TALL Emmanuelle. De la célébration des ancêtres dans une maison de candomblé de Bahia. Civilisations [en ligne]. 2014, vol. 63, p. 70. Disponible sur : http://journals.openedition.org/civilisations/3682 (consulté le 18.05.2023).</p>	
candomblé <i>jeje-nagô</i>	candomblé jeje-nagô
<p>Candomblé issu du mélange des mythologies fon et yoruba.</p> <p>RF : CAPONE Stefania. La quête de l’Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil. Paris : Karthala, 1999, p. 15.</p> <p>NT : Ce terme est utilisé pour désigner le culte africain « traditionnel » de Bahia.</p>	

<i>catimbó</i>	catimbó
<p>Culte synchrétique d'origine amérindienne du Nordeste du Brésil mêlé d'éléments européens et africains.</p> <p>RF : MOTTA Roberto. Le métissage des dieux dans les religions afro-brésiliennes. <i>Religiologues</i> [en ligne]. 1993, vol. 8, p. 5. Disponible sur : http://www.religiologues.uqam.ca/no8/motta.pdf (consulté le 26.05.2023) ; PINTO Clélia et PEREIRA CAMPOS Zuleica D. <i>Jurema</i> : culte, religion et espace public. <i>Sociétés</i> [en ligne]. 2018/1, n° 139, p. 122. Disponible sur : https://www.cairn.info/revue-societes-2018-1-page-109.htm (consulté le 26.05.2023).</p>	
désobsession, cure de désobsession	desobsessão, cura de desobsessão
<p>Traitement rituel visant à mettre un terme à l'action néfaste d'un esprit (dit « obsesseur ») perturbant un individu, ainsi qu'aux symptômes qu'elle entraîne.</p> <p>RF : AUBRÉE Marion. Les « maladies nerveuses » et leurs thérapeutiques populaires au Brésil. <i>Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien Caravelle</i> [en ligne]. 2000, n° 75, p. 49-60. Disponible sur : https://www-istor-org.ezproxy.univ-paris3.fr/stable/40853832 (consulté le 26.05.2023) ; GREENFIELD Sidney M. et GREENFIELD Eleanor S. Spiritisme et racisme au Brésil, médiums kardécistes et esprits africains dans l'umbanda ésotérique. Le défi magique [en ligne]. Lyon : Presses universitaires de Lyon, 1994, p. 219-227. Disponible sur : https://books.openedition.org/pul/10815?lang=fr#text (consulté le 26.05.2023).</p>	
<i>egun</i>	egum
<p>Esprit d'un mort, dont le contact peut être préjudiciable à l'individu.</p> <p>RF : CAPONE Stefania. La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil. Paris : Karthala, 1999, p. 335.</p>	
esprit de lumière	espírito de luz, guia (de luz)
<p>Esprit se trouvant sur les échelons les plus élevés de l'évolution spirituelle, qui s'incarne dans les médiums.</p> <p>RF : GUILLOT Maïa. « Axé Ilê Portugal » : parcours migratoires et religions afro-brésiliennes au Portugal. <i>Autrepart</i> [en ligne]. 2010, n° 56, p. 59-60. Disponible sur : https://www.cairn.info/revue-autrepart-2010-4-page-57.htm (consulté le 11.05.2023) ; ROUGEON Marina. Les pretos-velhos dans l'umbanda : un culte brésilien aux ancêtres et aux esprits d'esclaves. <i>Anthropologie et Sociétés</i> [en ligne]. 2017, vol. 41, n° 1, p. 288. Disponible sur : https://www.erudit.org/fr/revues/as/2017-v41-n1-as03105/1040278ar (consulté le 10.04.2023).</p>	

exu	exu
<p>Esprit transgresseur, pouvant agir pour le bien comme pour le mal, qui sert d'intermédiaire entre les êtres humains et les <i>orixás</i>.</p> <p>RF : ARGYRIADIS Kali et CAPONE Stefania (éds). La Religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition [en ligne]. Paris : Hermann, 2011, p.112. Disponible sur : https://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:010055561 (consulté le 25.05.2023) ; VATIN Xavier. Rites et musiques de possession à Bahia. Paris : L'Harmattan, 2005, p. 186.</p> <p>NT : L'<i>exu</i> renvoie tant au rôle de passeur qu'à celui de <i>trickster</i>, que l'on retrouve dans différentes mythologies et cultures.</p>	
fiis de saint, fille de saint	filho-de-santo, filha-de-santo
<p>Nom donné à l'initié(e), dans la terminologie de la parenté religieuse, marquant la filiation par rapport à un initiateur et une maison de culte.</p> <p>RF : CAPONE Stefania. La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil. Paris : Karthala, 1999, p. 335.</p> <p>NT : Ce terme correspond à <i>iaô</i> en yoruba.</p>	
kardécisme, spiritisme (kardéciste)	kardecismo, espiritismo kardecista
<p>Doctrine, codifiée par Allan Kardec dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, fondée sur la croyance en la réincarnation et une possible communication directe avec les morts.</p> <p>RF : ARGYRIADIS Kali et CAPONE Stefania (éds). La Religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition [en ligne]. Paris : Hermann, 2011, p.111. Disponible sur : https://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:010055561 (consulté le 18.05.2023).</p>	
macumba	macumba
<p>Culte afro-brésilien probablement d'origine bantoue, très présent à Rio de Janeiro dans les années 1940 et 1950.</p> <p>RF : VATIN Xavier. Rites et musiques de possession à Bahia. Paris : L'Harmattan, 2005, p. 27 ; CAPONE Stefania et RAMOS DE MORAIS Mariana (dirs.). Afro-patrimoines. Culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales. Les Carnets du Lahic [en ligne]. 2015, n° 11, p.275. Disponible sur : https://www.academia.edu/17846109/Afro_patrimoines_Culture_afro_br%C3%A9silienne_et_dynamiques_patrimoniales (consulté le 18.05.2023).</p> <p>NT : Le terme <i>macumba</i> est aujourd'hui souvent utilisé de façon péjorative pour désigner indistinctement toute pratique religieuse d'origine africaine, ainsi assimilée à la magie noire.</p>	

magie	magia
<p>Art fondé sur une doctrine qui postule la présence dans la nature de forces immanentes et surnaturelles, qui peuvent être utilisées par souci d'efficacité pour produire, au moyen de formules rituelles et parfois d'actions symboliques méthodiquement réglées, des effets qui semblent irrationnels.</p> <p>RF : CNRTL, Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales [en ligne], sous Magie. Disponible sur : https://www.cnrtl.fr/definition/magie (consulté le 25.05.2023).</p>	
magie noire	magia negra
<p>Magie qui opère sur les forces et les esprits du mal.</p> <p>RF : CNRTL, Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales [en ligne], sous Magie noire. Disponible sur : https://www.cnrtl.fr/definition/magie (consulté le 25.05.2023).</p>	
médium	médium
<p>Personne capable d'entrer en contact direct avec les esprits.</p> <p>RF : CAPONE Stefania. La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil. Paris : Karthala, 1999, p. 336.</p>	
nation	nação
<p>Division interne du candomblé, chaque « nation » de culte ayant ses propres spécificités rituelles.</p> <p>RF : CAPONE Stefania et RAMOS DE MORAIS Mariana (dirs.). Afro-patrimoines. Culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales. Les Carnets du Lahic [en ligne]. 2015, n° 11, p. 38. Disponible sur : https://www.academia.edu/17846109/Afro_patrimoines_Culture_afro_br%C3%A9silienne_et_dynamiques_patrimoniales (consulté le 19.05.2023) ; CAPONE Stefania. La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil. Paris : Karthala, 1999, p. 336.</p> <p>NT : Ce concept a aujourd'hui perdu sa connotation ethnique, pour recouvrir une connotation plus politique : « nations » nagô (d'origine yoruba), jeje (d'origine dahoméenne), congo ou angola (d'origine kongo et mbundu), ou encore de <i>caboclo</i> (esprits amérindiens).</p>	
pajé	pajé
<p>Chef spirituel d'une communauté amérindienne.</p> <p>RF : BASTIDE Roger. Poètes et dieux : études afro-brésiliennes. Traduit du portugais (Brésil) par Luis Ferraz. Paris : L'Harmattan, 2002, p. 408.</p> <p>NT : Le <i>pajé</i> est en même temps prêtre, prophète et médecin-sorcier.</p>	

pajelança	pajelança
Pratique chamanique et phytothérapeutique des guérisseurs amérindiens de l'Amazonie. RF : JAMMES Jeremy et AUBRÉE Marion. Développements et mutations du spiritisme kardéciste : Brésil/Viêt Nam. <i>Politica Hermetica</i> [en ligne]. 2012, n° 26, p. 77. Disponible sur : https://www.researchgate.net/publication/319242602_Developpements_et_mutations_du_spiritisme_kardeciste_e_BresilViet_Nam (consulté le 10.05.2023) ; FERRETTI Mundicarmo. Tradition et changement dans les religions afro-brésiliennes dans le Maranhão. <i>Archives de sciences sociales des religions</i> [en ligne], 2002, 117, p. 108. Disponible sur : http://journals.openedition.org/assr/2484 (consulté le 22.05.2023).	
père de saint, mère de saint	pai-de-santo, mãe-de-santo
Initiateur (ou initiatrice), chef de la maison de culte. RF : CAPONE Stefania. La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil. Paris : Karthala, 1999, p. 335. NT : Ces termes correspondent en yoruba à <i>babalorixá</i> (pour père de saint) et <i>alorixá</i> (pour mère de saint).	
périsprit, corps fluïdique	perispírito, corpo fluídico
Enveloppe semi-matérielle de l'esprit, qui sert de lien ou d'intermédiaire entre l'esprit et la matière. RF : KARDEC Allan. Le livre des médiums [en ligne]. Paris : Didier, 1863, p. 505. Disponible sur : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k770979 (consulté le 25.05.2023).	
pomba-gira	pomba-gira
Esprit de femme provocante, incarnation du pouvoir sexuel féminin, manipulatrice des forces magiques et rebelle à la domination masculine. RF : ARGYRIADIS Kali et CAPONE Stefania (éds). La Religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition [en ligne]. Paris : Hermann, 2011, p. 112. Disponible sur : https://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:010055561 (consulté le 25.05.2023). NT : Il s'agit de la variante féminine de l' <i>exu</i> dans l'umbanda et le candomblé bantou.	
psychographie, écriture automatique	psicografia
Transmission de la pensée d'un esprit au moyen de l'écriture, par la main d'un médium. RF : KARDEC Allan. Le livre des médiums [en ligne]. Paris : Didier, 1863, p. 505. Disponible sur : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k770979 (consulté le 25.05.2023) ; GDT, Grand dictionnaire terminologique de l'Office québécois de la langue française [en ligne], sous Psychographie. Disponible sur : https://vitrinelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/fiche-gdt/fiche/8877159/psychographie (consulté le 25.05.2023).	

psychophonie	psicofonia
<p>Communication d'un esprit par la voix d'un médium parlant.</p> <p><u>RF</u> : KARDEC Allan. Le livre des médiums [en ligne]. Paris : Didier, 1863, p. 505. Disponible sur : https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k770979 (consulté le 25.05.2023).</p>	
réincarnation	reencarnação
<p>Phénomène par lequel l'âme, après la mort physique, s'incarne à nouveau dans un autre corps humain (ou successivement dans plusieurs), afin de poursuivre son évolution spirituelle.</p> <p><u>RF</u> : CNRTL, Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales [en ligne], sous Réincarnation. Disponible sur : https://www.cnrtl.fr/definition/r%C3%A9incarnation (consulté le 25.05.2023).</p>	
terreiro	terreiro
<p>Lieu de culte des religions afro-brésiliennes.</p> <p><u>RF</u> : WEIDNER MALUF Sônia. Les enfants du Verseau au pays des <i>terreiros</i> : les cultures thérapeutiques et spirituelles alternatives au Sud du Brésil [en ligne]. Thèse Anthropologie sociale et Ethnologie. Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, 1996, p. 47. Disponible sur : https://www.academia.edu/58097506 (consulté le 24.02.2023).</p> <p><u>NT</u> : Le « <i>terreiro</i> » peut également désigner la communauté de fidèles rattachée au lieu de culte.</p>	
transe	transe
<p>État psycho-physiologique des médiums, proche de l'hypnose, qui accompagne généralement les manifestations de la médiumnité physique et mentale.</p> <p><u>RF</u> : GDT, Grand dictionnaire terminologique de l'Office québécois de la langue française [en ligne], sous Transe. Disponible sur : https://vitrinelinguistique.oqlf.gouv.qc.ca/fiche-gdt/fiche/8397137/transe (consulté le 19.06.2023).</p> <p><u>COL</u> : n. : état de * ; v. : entrer en *</p> <p><u>NT</u> : nom féminin en français, masculin en portugais.</p>	
umbanda, spiritisme d'umbanda, ligne d'umbanda	umbanda, espiritismo de umbanda, linha de umbanda
<p>Religion afro-brésilienne née du mélange de rituels africains, amérindiens et du spiritisme d'Allan Kardec.</p> <p><u>RF</u> : CAPONE Stefania et RAMOS DE MORAIS Mariana (dirs.). Afro-patrimoines. Culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales. Les Carnets du Lahic [en ligne]. 2015, n° 11, p. 276. Disponible sur : https://www.academia.edu/17846109/Afro_patrimoines_Culture_afro_br%C3%A9silienne_et_dynamiques_patrimoniales (consulté le 19.05.2023).</p> <p><u>NT</u> : L'umbanda est essentiellement pratiqué dans les grandes métropoles du Sud-Est du Brésil (Rio de Janeiro, São Paulo).</p>	

Lexiques

AVERTISSEMENT AU LECTEUR :

Les **termes qui font l'objet de fiches terminologiques** sont indiqués en gras et soulignés. Les **termes figurant dans le glossaire** sont simplement en gras.

Dans les deux lexiques suivants (portugais vers le français, et français vers le portugais), les termes présents dans la colonne du milieu représentent les synonymes des termes présents dans la colonne de gauche.

PT - FR

VEDETTE PT	Synonymes	VEDETTE FR
atabaque		<i>atabaque</i>
axé		<i>axé</i>
baixo espiritismo		bas spiritisme
barracão		<i>barracão</i>
benzeção		bénédiction
bruxaria		sorcellerie
bruxedo		sorcellerie
bruxo		sorcier
caboclo		<i>caboclo</i>
candomblé		candomblé
candomblé de caboclo		candomblé de <i>caboclo</i>
candomblé jeje-nagô		candomblé <i>jeje-nagô</i>
caridade		charité
casa de culto	templo	maison de culte
catimbó		<i>catimbó</i>
centro espírita		centre spirite
corpo fluídico	perispírito	périsprit, corps fluídique
culto de possessão		culte de possession
culto mediúnico		culte médiumnique
cura de desobsessão	desobsessão	désobsession, cure de désobsession
<u>curandeirismo</u>		<u><i>curandeirismo</i></u>
curandeiro		guérisseur
desencarnado	espírito desencarnado	esprit désincarné, désincarné
desobsessão	cura de desobsessão	désobsession, cure de désobsession
egum		<i>egun</i>
espiritismo		spiritisme
espiritismo de umbanda	umbanda, linha de umbanda	umbanda, spiritisme d'umbanda, ligne d'umbanda
espiritismo kardecista	kardecismo	kardécisme, spiritisme kardéciste
espírito de luz	guia de luz	esprit de lumière
espírito desencarnado	desencarnado	esprit désincarné, désincarné

espírito obsessor		esprit obsesseur
espiritualismo		spiritualisme
exu		exu
FEB	Federação Espírita Brasileira	Fédération spirite brésilienne, FEB
Federação Espírita Brasileira	FEB	Fédération spirite brésilienne, FEB
feitiçaria		sorcellerie
feiticeiro		sorcier, magicien
feitiço		sort, sortilège, charme
fetichismo		fétichisme
filho-de-santo		fil de saint
fluido magnético		fluide magnétique
fluidoterapia		fluidothérapie
guia de luz	espírito de luz	esprit de lumière
imposição das mãos		imposition des mains
<u>incorporação</u>	<u>possessão</u>	<u>incorporation, possession</u>
inquice		<i>inquice</i>
kardecismo	espiritismo kardecista	kardécisme, spiritisme kardéciste
kardecista		kardéciste
linha de umbanda	umbanda, espiritismo de umbanda	ligne d'umbanda, umbanda, spiritisme d'umbanda
macumba		macumba
mãe-de-santo		mère de saint
magia		magie
magia branca		magie blanche
magia negra		magie noire
mandinga		<i>mandinga</i>
médium		médium
mediunidade		médiumnité
mestre		<i>mestre</i>
nação		nation
<u>orixá</u>		<u>orixá</u>
pai-de-santo		père de saint
pajé		<i>pajé</i>
pajelança		<i>pajelança</i>

<u>passe</u>		<u>passe</u>
passe espírita		passe spirite
passe espiritual		passe spirituelle
passe magnético		passe magnétique
passe mediúnico		passe médiumnique
passista		passiste
perispírito	corpo fluídico	périsprit, corps fluidique
pomba-gira		<i>pomba-gira</i>
<u>possessão</u>	<u>incorporação</u>	<u>possession, incorporation</u>
<u>preto-velho</u>		<u><i>preto-velho</i></u>
psicofonia		psychophonie
psicografia		psychographie, écriture automatique
reencarnação		réincarnation
religião afro-brasileira		religion afro-brésilienne
santo		<i>santo</i>
sessão de caboclo		session de <i>caboclo</i>
sessão espírita		séance spirite, session spirite
sincretismo		synchrétisme
templo	casa de culto	maison de culte
terreiro		<i>terreiro</i>
trabalho prático		travail pratique
transe		transe
transe de incorporação	transe de possessão	transe d'incorporation, transe de possession
transe de possessão	transe de incorporação	transe de possession, transe d'incorporation
transe mediúnico		transe médiumnique
umbanda	espiritismo de umbanda, linha de umbanda	umbanda, spiritisme d'umbanda, ligne d'umbanda
vodum		<i>vodum</i>
xangô		<i>xangô</i>

FR - PT

VEDETTE FR	Synonymes	VEDETTE PT
<i>atabaque</i>		atabaque
<i>axé</i>		axé
<i>barracão</i>		barracão
bas spiritisme		baixo espiritismo
bénédiction		benzeção
<i>caboclo</i>		caboclo
<i>catimbó</i>		catimbó
candomblé		candomblé
candomblé de caboclo		candomblé de caboclo
candomblé jeje-nagô		candomblé jeje-nagô
centre spirite		centro espírita
charité		caridade
charme		feitiço
corps fluidique	périsprit	perispírito, corpo fluídico
culte de possession		culto de possessão
culte médiumnique		culto mediúnico
<u>curandeirismo</u>		<u>curandeirismo</u>
cure de désobsession	désobsession	desobsessão, cura de desobsessão
désincarné	esprit désincarné	espírito desencarnado, desencarnado
désobsession	cure de désobsession	desobsessão, cura de desobsessão
écriture automatique	psychographie	psicografia
<i>egun</i>		egum
esprit de lumière		espírito de luz, guia de luz
esprit désincarné	désincarné	espírito desencarnado, desencarnado
esprit obsesseur		espírito obsessor
<i>exu</i>		exu
FEB	Fédération spirite brésilienne	Federação Espírita Brasileira, FEB
Fédération spirite brésilienne	FEB	Federação Espírita Brasileira, FEB
fétichisme		fetichismo

fil de saint		filho-de-santo
fluide magnétique		fluido magnético
fluidothérapie		fluidoterapia
guérisseur		curandeiro
imposition des mains		imposição das mãos
<u>incorporation</u>	<u>possession</u>	<u>incorporação, possessão</u>
<i>inquice</i>		inquice
kardécisme	spiritisme kardéciste	kardecismo, espiritismo kardecista
kardéciste		kardecista
ligne d'umbanda	umbanda, spiritisme d'umbanda	umbanda, espiritismo de umbanda, linha de umbanda
macumba		macumba
magie		magia
magie blanche		magia branca
magie noire		magia negra
maison de culte		casa de culto, templo
<i>mandinga</i>		mandinga
médium		médium
médiumnité		mediunidade
mère de saint		mãe-de-santo
<i>mestre</i>		mestre
nation		nação
<u>orixá</u>		<u>orixá</u>
<i>pajé</i>		pajé
<i>pajelança</i>		pajelança
<u>passé</u>		<u>passé</u>
passé magnétique		passé magnético
passé médiumnique		passé mediúnico
passé spirite		passé espírita
passé spirituelle		passé espiritual
passiste		passista
père de saint		pai-de-santo
périsprit	corps fluidique	perispírito, corpo fluídico
<i>pomba-gira</i>		pomba-gira
<u>possession</u>	<u>incorporation</u>	<u>possessão, incorporação</u>

<u>preto-velho</u>		<u>preto-velho</u>
psychographie	écriture automatique	psicografia
psychophonie		psicofonia
réincarnation		reencarnação
religion afro-brésilienne		religião afro-brasileira
<i>santo</i>		santo
séance spirite		sessão espírita
session de <i>caboclo</i>		sessão de caboclo
session spirite		sessão espírita
sorcellerie		bruxaria, bruxedo, feitiçaria
sorcier		bruxo, feiticeiro
sort		feitiço
sortilège		feitiço
spiritisme		espiritismo
spiritisme d'umbanda	umbanda, ligne d'umbanda	umbanda, espiritismo de umbanda, linha de umbanda
spiritisme kardéciste	kardécisme	kardecismo, espiritismo kardecista
spiritualisme		espiritualismo
synchrétisme		sincretismo
<i>terreiro</i>		terreiro
transe		transe
transe d'incorporation	transe de possession	transe de incorporação, transe de possessão
transe de possession	transe d'incorporation	transe de possessão, transe de incorporação
transe médiumnique		transe mediúnico
travail pratique		trabalho prático
umbanda	spiritisme d'umbanda, ligne d'umbanda	umbanda, espiritismo de umbanda, linha de umbanda
<i>vodum</i>		vodum
<i>xangô</i>		xangô

BIBLIOGRAPHIE CRITIQUE SÉLECTIVE

Sources de langue B

Ouvrages

- PESSOA DE CASTRO Yeda. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro : Topbooks, 2005, 366 p.

Ouvrage très intéressant qui a pour objet les influences des langues africaines sur le portugais du Brésil. Fruit des travaux menés pendant 40 ans par une ethnolinguiste spécialisée dans les langues africaines et les relations culturelles et linguistiques entre l'Afrique et le Brésil, cette source s'est avérée très utile d'un point de vue terminologique en raison du riche glossaire (de plus de 200 pages) qui y est proposé.

Articles

- DE MENDONÇA JUNIOR Adolfo. O espiritismo e algumas religiões mediúnicas: candomblé e umbanda. In : *X Encontro Nacional de História Oral - Testemunhos: História e Política, Recife, 26 a 30 de abril de 2010* [en ligne]. Brésil : Associação Brasileira de História Oral (ABHO), 2010, 25 p. Disponible sur : [https://www.espiritualidades.com.br/Artigos/M_autores/MENDONCA JUNIOR Adolfo de tit Espiritismo e algumas religioes mediunicas.htm](https://www.espiritualidades.com.br/Artigos/M_autores/MENDONCA_JUNIOR_Ado_lfo_de_tit_Espiritismo_e_algumas_religioes_mediunicas.htm) (consulté le 13.01.2023)

Analyse détaillée des similitudes et des différences entre spiritisme, candomblé et umbanda. Cette étude comprend un précieux tableau comparatif, où sont exposées de façon très claire les principales caractéristiques (fondement, origine géographique, manière de communiquer avec les esprits, rites et offrandes, dieux et esprits) de chacune de ces religions médiumniques.

- GIUMBELLI Emerson. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos* [en ligne]. 2003, n. 19, p. 247-281. Disponible sur : <https://www.scielo.br/j/ha/a/mRXsmGkqyp5qZjVVSKztGpx/> (consulté le 13.01.2023)

Article qui s'intéresse spécifiquement au contexte d'apparition puis d'utilisation, pendant toute la première moitié du XX^e siècle, de l'expression « bas spiritisme » au Brésil. Explorant ce contexte dans ses dimensions socio-anthropologique, juridique, journalistique et religieuse, l'article – principale référence citée par le texte-support de ce mémoire – permet d'avoir une compréhension fine des mécanismes de condamnation et de légitimation sociales de certaines pratiques médiumniques à l'œuvre pendant cette période.

- MAGGIE Yvonne. O medo do feitiço - verdades e mentiras sobre a repressão às religiões mediúnicas. *Religião e Sociedade* [en ligne]. 1986, 13/1, p. 72-86. Disponible sur : <https://religioesociedade.org.br/revistas/v-13-no-01> (consulté le 10.04.2023)

Article qui s'inscrit dans le cadre des travaux de recherche de son auteure sur les motifs et l'histoire de la répression des religions médiumniques au Brésil. Il met notamment en évidence la place des pratiques magico-religieuses dans la société brésilienne.

- PRANDI Reginaldo. As religiões negras do Brasil - Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. *Revista USP* [en ligne]. 1996, n° 28, p. 65-83. Disponible sur : <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28365> (consulté le 11.05.2023)

Panorama très complet des différentes religions afro-brésiliennes coexistant au Brésil. Le syncrétisme qui caractérise leur formation et leurs transformations postérieures est abordé d'un point de vue sociologique. L'umbanda et le candomblé font, dans ce cadre, l'objet d'une étude approfondie.

- RAMOS DE MORAIS Mariana. De macumba a umbanda: o processo de legitimação da religião dita genuinamente brasileira. *Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* [en ligne]. 2019, vol. 17, n° 54, p. 1623-1646. Disponible sur : <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/18180> (consulté le 10.04.2023)

Cet article permet de comprendre le processus de légitimation de l'umbanda et de son affirmation en tant que religion « authentiquement brésilienne » au cours de la première moitié du XX^e siècle. Il met en avant les différents mouvements qui ont sous-tendu ce processus, avec d'un côté la volonté de s'affranchir du stigmate de la sorcellerie lié aux pratiques d'origine africaine préexistantes, et de l'autre celle de valoriser l'héritage africain (ainsi qu'amérindien), ces mouvements donnant lieu à différentes variantes de l'umbanda selon la voie principalement suivie.

Site internet

- FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA : FEB [en ligne]. Disponible sur : <https://www.febnet.org.br/portal/> (consulté le 05.06.2023)

Site officiel de la Fédération spirite brésilienne, qui propose quelques ressources utiles pour disposer de clés de lecture concernant l'organisation de l'institution elle-même, ainsi que certaines notions structurantes du spiritisme kardéciste pratiqué au Brésil (via des fiches explicatives à caractère pédagogique, ainsi qu'un glossaire).

Sources de langue A

Ouvrages

- ARGYRIADIS Kali et CAPONE Stefania (éds). La Religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition [en ligne]. Paris : Hermann, 2011, 344 p. Disponible sur : <https://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:010055561> (consulté le 25.05.2023)

Fruit d'une recherche collective de plusieurs années, cet ouvrage traite de l'évolution et de la complexité de la diffusion des religions afro-américaines dans le contexte international. Il comprend différentes contributions de spécialistes des religions nées de la rencontre entre les croyances religieuses africaines et les composantes culturelles des pays d'Amérique latine où elles se sont implantées, dont celles de deux spécialistes des religions afro-brésiliennes : Stefania Capone et Maïa Guillot. L'analyse de cette dernière, relative à l'adaptation de ces religions au champ religieux portugais, ne traite toutefois qu'indirectement du terrain brésilien.

- AUBRÉE Marion et LAPLANTINE François. La Table, le livre et les esprits : naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil. Paris : Jean-Claude Lattès, 1990, 427 p.

Ouvrage très complet qui retrace l'histoire du spiritisme français, de sa naissance en France dans la seconde moitié du XIX^e siècle sous l'impulsion d'Allan Kardec, jusqu'à son introduction et véritable épanouissement au Brésil. Y sont étudiées quelques-unes des manifestations et dimensions (thérapeutiques, sociales, artistiques, etc.) qu'a pu prendre le phénomène – devenu religion – dans ce pays.

- BASTIDE Roger. Poètes et dieux : études afro-brésiliennes. Traduit du portugais (Brésil) par Luis Ferraz. Paris : L'Harmattan, 2002, 409 p.

Ouvrage précieux, constitué d'une sélection de textes issus de plusieurs ouvrages antérieurs d'un des grands spécialistes historiques des religions africaines au Brésil. Il aborde le monde afro-brésilien dans différentes dimensions, et contient en particulier une description minutieuse des cultes d'origine africaine que sont la macumba et le candomblé. La consultation de cet ouvrage implique toutefois une certaine vigilance, notamment du point de vue de la terminologie : bien que l'auteur soit français, il s'agit ici d'une traduction, le texte ayant été initialement publié au Brésil. Qui plus est, cette première parution est intervenue en 1973, et les textes réunis ont été écrits sur une période s'étalant de 1943 à 1953, ce qui en fait une référence quelque peu datée.

- CAPONE Stefania. La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil. Paris : Karthala, 1999, 344 p.

Ouvrage dans lequel sont mises en évidence les adaptations et influences réciproques des différents cultes constituant le champ religieux afro-brésilien, qui ne sauraient donc être analysés comme des entités figées. Il s'intéresse plus particulièrement au mouvement de « réafricanisation » à l'œuvre dans l'univers afro-brésilien. Un glossaire très complet est proposé en fin d'ouvrage.

- VATIN Xavier. Rites et musiques de possession à Bahia. Paris : L'Harmattan, 2005, 240 p.

Ouvrage intéressant, qui propose une étude du candomblé d'un point de vue à la fois anthropologique et ethnomusicologique, et confirme le lien d'ordre symbolique associant musique et culte de possession. Toute la première partie de l'ouvrage est consacrée au contexte ethnologique, avec pour commencer un état des lieux des différentes religions afro-brésiliennes et formes de

synchrétisme, appuyé de riches données historiques, puis une présentation des caractéristiques (rituelles, organisationnelles) propres au candomblé. Un glossaire est proposé en fin d'ouvrage.

Articles

- AUBRÉE Marion. Les « maladies nerveuses » et leurs thérapeutiques populaires au Brésil. Caravelle - Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien [en ligne]. 2000, n° 75, p. 49-60. Disponible sur : <https://www-jstor-org.ezproxy.univ-paris3.fr/stable/40853832> (consulté le 09.02.2023)

Article qui s'intéresse aux différents univers religieux coexistant au Brésil, sous l'angle des traitements thérapeutiques qu'ils offrent face aux « maladies nerveuses ». L'analyse comparative proposée permet de mieux appréhender ce qui rapproche et distingue notamment les cultes afro-brésiliens du spiritisme kardéciste dans leurs réponses respectives à cette demande particulière.

- CUCHET Guillaume. Le retour des esprits, ou la naissance du spiritisme sous le Second Empire. Revue d'histoire moderne & contemporaine [en ligne], 2007/2, n° 54-2, p. 74-90. Disponible sur : <https://www.cairn.info/revue-d-histoire-moderne-et-contemporaine-2007-2-page-74.htm> (consulté le 04.03.2023)

Article dont l'ambition est de clarifier le contexte culturel, social, religieux et politique dans lequel le spiritisme théorisé par Allan Kardec est né, ainsi que le système et les pratiques sur lesquels il repose.

- GUILLOT Maia. Du mythe de l'unité luso-afro-brésilienne Le candomblé et l'umbanda au Portugal. Lusotopie [en ligne]. 2009, XVI (2), p. 205-219. Disponible sur : <http://journals.openedition.org/lusotopie/167> (consulté le 11.05.2023)

S'intéressant plus spécifiquement à la réappropriation contemporaine des religions afro-brésiliennes par le Portugal, l'article se penche sur les différentes influences sous-tendant ces religions, à l'intersection des religions d'origine africaine, du catholicisme portugais et d'éléments de croyances amérindiennes. Certes davantage axée sur le terrain portugais que brésilien, l'analyse n'en reste pas moins utile afin d'appréhender de façon globale le phénomène.

- MOTTA Roberto. L'Expansion et la réinvention des religions afro-brésiliennes : réenchantement et décomposition. Archives de sciences sociales des religions [en ligne]. 2002, n° 117, p. 113-125. Disponible sur : <https://journals.openedition.org/assr/2486> (consulté le 28.11.2022)

Autre article d'un grand spécialiste des religions africaines au Brésil, abordant la diversité et les transformations des religions afro-brésiliennes. Le sujet y est traité d'un point de vue essentiellement sociologique.

Spécialiste du domaine

- ROUGEON Marina. Docteure en anthropologie. Institut de Santé Collective de l'Université Fédérale de Bahia (Brésil)/UMR EVS de Lyon.

Marina Rougeon est une anthropologue française qui mène, principalement au Brésil, des recherches associant les domaines de l'anthropologie, des religions et de la santé. Elle a écrit plusieurs ouvrages et articles scientifiques qui abordent des questions en lien avec les religions afro-brésiliennes et l'univers afro-brésilien en général (cf notamment les quelques références mentionnées dans la bibliographie générale ci-après).

Sources audiovisuelles

- RADIO TÉLÉVISION SUISSE (RTS). De la France au Brésil, l'odyssée spirite [podcast]. RTS, 8-12 août 2016, 5x29 mn. Disponible sur : <https://www.rts.ch/audio-podcast/2010/emission/a-vue-d-esprit-25002705.html> (consulté le 01.05.2023)

Série particulièrement intéressante de cinq podcasts consacrés au spiritisme, qui bénéficie des interventions de plusieurs spécialistes du domaine, parmi lesquels deux déjà cités : Marion Aubrée et Guillaume Cuchet. Y sont abordés différents aspects liés tant au concept même (contexte de sa naissance en France et caractéristiques du mouvement) qu'à son « expression » brésilienne (pratiques thérapeutiques spécifiques au Brésil, raisons de son succès et métissage opéré avec d'autres pratiques spirituelles dans ce pays).

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

Références thématiques :

- ARGYRIADIS Kali et CAPONE Stefania (éds). La Religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition [en ligne]. Paris : Hermann, 2011, 344 p. Disponible sur : <https://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:010055561> (consulté le 25.05.2023).
- AUBRÉE Marion. Les « maladies nerveuses » et leurs thérapeutiques populaires au Brésil. Caravelle - Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien [en ligne]. 2000, n° 75, p. 49-60. Disponible sur : <https://www-jstor-org.ezproxy.univ-paris3.fr/stable/40853832> (consulté le 26.05.2023).
- AUBRÉE Marion et LAPLANTINE François. La Table, le livre et les esprits : naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil. Paris : Jean-Claude Lattès, 1990, 427 p.
- BASTIDE Roger. Verger (Pierre) Notes sur le culte des Orisa et Vodun (à Bahia, la Baie de tous les Saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique). Archives de sociologie des religions [en ligne]. 1959, n° 8, p. 196-197. Disponible sur : https://www.persee.fr/doc/assr_0003-9659_1959_num_8_1_2066_t1_0196_0000_3 (consulté le 11.05.2023).
- BASTIDE Roger. Les religions africaines au Brésil. Vers une sociologie des interpénétrations de civilisations. Paris : Presses universitaires de France, 1960, 578 p.
- BASTIDE Roger. Les religions africaines au Brésil : contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation [en ligne]. Paris : Presses Universitaires de France. 1995, 592 p. Disponible sur : <https://www-cairn-info.ezproxy.univ-paris3.fr/les-religions-africaines-au-bresil--9782130466925.htm> (consulté le 22.05.2023).
- BASTIDE Roger. Poètes et dieux : études afro-brésiliennes. Traduit du portugais (Brésil) par Luis Ferraz. Paris : L'Harmattan, 2002, 409 p.
- BITENCOURT Cezar Roberto. *Tratado de direito penal: parte especial 4: crimes contra a dignidade sexual até crimes contra a fé pública* [en ligne]. 13. ed. São Paulo: Saraiva, 2019, 1134 p. Disponible sur : https://www.academia.edu/63151414/BITENCOURT_Cezar_Roberto_Tratado_de_Direito_Penal_Vol_4_2019 (consulté le 22.05.2023).
- CALIMAN CAMPOS Ludimila, FERREIRA LORENZONI Lara et MAGDALÃO DA FONSECA LIMA Aline. Curandeirismo no Brasil: uma abordagem histórico-jurídica na transição do final Império e início da República. *Revista Relegens Thréskeia* [en ligne]. 2020, v. 9, n° 2, p. 225-241. Disponible sur : <https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/75329> (consulté le 22.05.2023).

- CAPONE Stefania. La quête de l’Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil. Paris : Karthala, 1999, 344 p.
- CAPONE Stefania. Coprésences et subjectivation dans les religions afro-atlantiques. Lusotopie [en ligne]. 2021, XX (1-2), 19 p. Disponible sur : <http://journals.openedition.org/lusotopie/1715> (consulté le 09.05.2023).
- CAPONE Stefania et RAMOS DE MORAIS Mariana (dirs.). Afro-patrimoines. Culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales. Les Carnets du Lahic [en ligne]. 2015, n° 11, 305 p. Disponible sur : https://www.academia.edu/17846109/Afro_patrimoines_Culture_afro_br%C3%A9silienne_et_dynamiques_patrimoniales (consulté le 19.05.2023).
- CAPONE Stefania et TEISENHOFFER Viola. Devenir médium à Paris : apprentissage et adaptation rituel dans l'implantation d'un terreiro de candomblé en France. Psychopathologie africaine [en ligne]. 2001, XXXI (1), p. 127-156. Disponible sur : <https://shs.hal.science/halshs-00007720/> (consulté le 12.05.2023).
- CARNEIRO Edison. *Religiões Negras/Negros Bantos – Notas de etnografia religiosa e de folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991, 239 p.
- CHIOUSSE Sylvie. Divins thérapeutes - La santé au Brésil revue et corrigée par les orixas [en ligne]. Thèse Anthropologie sociale et ethnologie. Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris (EHSS), 1995, 438 p. Disponible sur : <https://theses.hal.science/tel-00003395/> (consulté le 08.06.2023)
- CORRÊA LAGES Sônia R. Preto-velho, memória, juventude umbandista. *Numen* [en ligne]. 2019, v. 22, n° 1, p. 57-65. Disponible sur : <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/29601> (consulté le 11.05.2023).
- CUCHET Guillaume. Le retour des esprits, ou la naissance du spiritisme sous le Second Empire. *Revue d’histoire moderne & contemporaine* [en ligne], 2007/2, n° 54-2, p. 74-90. Disponible sur : <https://www.cairn.info/revue-d-histoire-moderne-et-contemporaine-2007-2-page-74.htm> (consulté le 04.03.2023).
- CUMINO Alexandre. *Médium: incorporação não é possessão*. São Paulo: Madras, 2016, 192p.
- DE LAVEYE Didier. Synchrétisme afro-brésilien : Vers une logique totémique ? *Civilisations* [en ligne]. 1993, 42/1, p. 27-52. Disponible sur : <https://journals.openedition.org/civilisations/2084> (consulté le 11.05.2023).
- DE MENDONÇA JUNIOR Adolfo. O espiritismo e algumas religiões mediúnicas: candomblé e umbanda. In : *X Encontro Nacional de História Oral - Testemunhos: História e Política, Recife, 26 a 30 de abril de 2010* [en ligne]. Brésil : Associação Brasileira de História Oral (ABHO), 2010, 25 p. Disponible sur : http://www.encontro2010.historiaoral.org.br/resources/anais/2/1270781165_ARQUIVO_Semelhancasediferencasentrealgumasreligoesmediunicas.pdf (consulté le 13.01.2023).
- DIANTEILL Erwan. Le caboclo surmoderne - Globalisation, possession et théâtre dans un temple d’umbanda à Fortaleza (Brésil). *Gradhiva* [en ligne]. 2008, n° 7, p. 25-37. Disponible sur : <https://journals.openedition.org/gradhiva/999> (consulté le 11.05.2023).

- DUPUIS David. L'ayahuasca et son ombre. L'apprentissage de la possession dans un centre chamanique d'Amazonie péruvienne. *Journal de la Société des américanistes* [en ligne]. 2018, 104-2, p. 33-63. Disponible sur : <http://journals.openedition.org/jsa/16320> (consulté le 26.05.2023).
- FERRETTI Mundicarmo. Tradition et changement dans les religions afro-brésiliennes dans le Maranhão. *Archives de sciences sociales des religions* [en ligne], 2002, 117, p. 101-112. Disponible sur : <http://journals.openedition.org/assr/2484> (consulté le 22.05.2023).
- FLOURNOY Théodore. Esprits et médiums : mélanges de métapsychique et de psychologie [en ligne]. Paris : Librairie Fischbacher, 1911, 561 p. Disponible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k681561/f19.item> (consulté le 26.05.2023).
- GIUMBELLI Emerson. Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais. *Revista De Antropologia* [en ligne]. 1997, 40(2), p. 31-82. Disponible sur : <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27053> (consulté le 08.06.2023).
- GIUMBELLI Emerson. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos* [en ligne]. 2003, n. 19, p. 247-281. Disponible sur : <https://www.scielo.br/j/ha/a/mRXsmGkqyp5qZjVVSKztGpx/> (consulté le 13.01.2023).
- GREENFIELD Sidney M. et GREENFIELD Eleanor S. Spiritisme et racisme au Brésil, médiums kardécistes et esprits africains dans l'umbanda ésoterique. Le défi magique [en ligne]. Lyon : Presses universitaires de Lyon, 1994, p. 219-227. Disponible sur : <https://books.openedition.org/pul/10815?lang=fr#text> (consulté le 26.05.2023).
- GUILLOT Maïa. Du mythe de l'unité luso-afro-brésilienne Le candomblé et l'umbanda au Portugal. *Lusotopie* [en ligne]. 2009, XVI (2), p. 205-219. Disponible sur : <http://journals.openedition.org/lusotopie/167> (consulté le 11.05.2023).
- GUILLOT Maïa. « Axé Ilê Portugal » : parcours migratoires et religions afro-brésiliennes au Portugal. *Autrepart* [en ligne]. 2010, n° 56, p. 57-74. Disponible sur : <https://www.cairn.info/revue-autrepart-2010-4-page-57.htm> (consulté le 11.05.2023).
- ISAIA Artur Cesar. Folie et spiritisme : la construction de la pathologie spirite à la faculté de médecine de Rio de Janeiro. *Brésil(s)* [en ligne]. 2019, 16. Disponible sur : <http://journals.openedition.org/bresils/5694> (consulté le 25.05.2023).
- JAMMES Jeremy et AUBRÉE Marion. Développements et mutations du spiritisme kardéciste : Brésil/Viêt Nam. *Política Hermetica* [en ligne]. 2012, n° 26, p. 70-94. Disponible sur : https://www.researchgate.net/publication/319242602_Developpements_et_mutations_du_spiritisme_kardeciste_BresilViet_Nam (consulté le 10.05.2023).
- KADYA TALL Emmanuelle. De la célébration des ancêtres dans une maison de candomblé de Bahia. *Civilisations* [en ligne]. 2014, vol. 63, p. 63-79. Disponible sur : <http://journals.openedition.org/civilisations/3682> (consulté le 18.05.2023).
- KARDEC Allan. *Le livre des esprits*. 2^e édition. Paris : Didier, 1860.

- KARDEC Allan. Le livre des médiums [en ligne]. Paris : Didier, 1863, 512 p. Disponible sur : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k770979> (consulté le 25.05.2023).
- LARANJEIRA Gisele C. et GALRÃO RIOS Ana Maria. Incorporação: Quando o corpo é templo. *Caminhos* [en ligne]. 2019, v. 17, n° 1, p. 109-122. Disponible sur : <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/6807> (consulté le 12.05.2023).
- MAGGIE Yvonne. O medo do feitiço - verdades e mentiras sobre a repressão às religiões mediúnicas. *Religião e Sociedade* [en ligne]. 1986, 13/1, p. 72-86. Disponible sur : <https://religioesociedade.org.br/revistas/v-13-no-01> (consulté le 10.04.2023).
- MARINHO PAZ Renata et ALVEZ DE SOUZA Geronima. Etnografia do passe no espiritismo kardecista: uma leitura sobre agenciamento de símbolos religiosos e dádiva no Centro Espírita André Luiz em Crato (CE). *Religare* [en ligne]. 2019, v. 16, n° 2, 31 p. Disponible sur : https://www.academia.edu/72127455/Etnografia_do_passe_no_Centro_Esp%C3%ADrita_Andr%C3%A9_Luiz_em_Crato_CE_uma_leitura_sobre_s%C3%ADmbolos_religiosos_d%C3%A1diva_e_mercado_religioso (consulté le 10.05.2023).
- MOTTA Roberto. Le métissage des dieux dans les religions afro-brésiliennes. *Religiologues* [en ligne]. 1993, vol. 8, p. 17-33. Disponible sur : <http://www.religiologues.uqam.ca/no8/motta.pdf> (consulté le 26.05.2023).
- MOTTA Roberto. L'Expansion et la réinvention des religions afro-brésiliennes : réenchantement et décomposition. *Archives de sciences sociales des religions* [en ligne]. 2002, n° 117, p. 113-125. Disponible sur : <https://journals.openedition.org/assr/2486> (consulté le 28.11.2022).
- NOVAES Clara. L'expérience urbaine de l'ayahuasca : Paysages des subjectivités contemporaines [en ligne]. Thèse Psychologie. Paris : Université Paris Descartes, Sorbonne Paris Cité, 2011, 489 p. Disponible sur : http://www.neip.info/downloads/Novaes_Experiencia.pdf (consulté le 22.05.2023).
- NOVAES Clara, TAÏEB Olivier, MORO Marie Rose. L'expérience urbaine de l'ayahuasca au Brésil. *Chimères* [en ligne]. 2012/3, n° 78, p. 169-180. Disponible sur : <https://www.cairn.info/revue-chimeres-2012-3-page-169.htm> (consulté le 18.03.2023).
- PESSOA DE CASTRO Yeda. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro : Topbooks, 2005, 366 p.
- PINTO Clélia et PEREIRA CAMPOS Zuleica D. *Jurema* : culte, religion et espace public. *Sociétés* [en ligne]. 2018/1, n° 139, p. 109-123. Disponible sur : <https://www.cairn.info/revue-societes-2018-1-page-109.htm> (consulté le 26.05.2023).
- PRANDI Reginaldo. As religiões negras do Brasil - Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. *Revista USP* [en ligne]. 1996, n° 28, p. 65-83. Disponible sur : <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28365> (consulté le 11.05.2023).

- PRANDI Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista USP* [en ligne]. 2001, n° 50, p. 46-63. Disponible sur : <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/35275> (consulté le 18.05.2023).
- PRANDI Reginaldo. Pombagira e as faces inconfessas do Brasil. *Estudos Afro-Brasileiros* [en ligne]. 2022, v. 3, n° 1, p. 79-132. Disponible sur : <https://www.estudosafrobrasileiros.com.br/index.php/eab/article/view/56> (consulté le 12.05.2023).
- RAMOS DE MORAIS Mariana. De macumba a umbanda: o processo de legitimação da religião dita genuinamente brasileira. *Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* [en ligne]. 2019, vol. 17, n° 54, p. 1623-1646. Disponible sur : <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/18180> (consulté le 10.04.2023).
- ROUGEON Marina. Les pretos-velhos dans l'umbanda : un culte brésilien aux ancêtres et aux esprits d'esclaves. *Anthropologie et Sociétés* [en ligne]. 2017, vol. 41, n° 1, p. 281-315. Disponible sur : <https://www.erudit.org/fr/revues/as/2017-v41-n1-as03105/1040278ar> (consulté le 10.04.2023).
- ROUGEON Marina. "L'umbanda est guérison !" Création et adaptation d'un dispositif thérapeutique au Portugal. In *Analysis* [en ligne]. 2019, vol. 3, n° 3, p. 286-292. Disponible sur : https://www.academia.edu/55411423/_Lumbanda_est_gu%C3%A9rison_Cr%C3%A9ation_et_adaptation_dun_dispositif_th%C3%A9rapeutique_au_Portugal (consulté le 10.05.2023).
- ROUGEON Marina. Penser le religieux au prisme de la guérison et de la médiumnité. *Parcours anthropologiques* [en ligne]. 2021, 16, p. 28-50. Disponible sur : <https://journals.openedition.org/pa/1491> (consulté le 09.06.2023).
- TAMASSIA Mario B. *Você e a Mediunidade*. Matão: O Clarim, 1984, 192 p.
- TEJADA PODESTA Nathan. Observação e experiência de aprendizagem musical com os ogãs de um centro umbandista de Campinas-SP. *Revista do EDICC (Encontro de Divulgação de Ciência e Cultura)* [en ligne]. 2012, v. 1, p. 346-355. Disponible sur : <https://revistas.iel.unicamp.br/index.php/edicc/article/view/2325> (consulté le 12.05.2023).
- VATIN Xavier. *Rites et musiques de possession à Bahia*. Paris : L'Harmattan, 2005, 240 p.
- WEIDNER MALUF Sônia. Les enfants du Verseau au pays des *terreiros* : les cultures thérapeutiques et spirituelles alternatives au Sud du Brésil [en ligne]. Thèse Anthropologie sociale et Ethnologie. Paris : École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, 1996, 542 p. Disponible sur : <https://www.academia.edu/58097506> (consulté le 24.02.2023).

Références traductologiques :

- DELISLE Jean et FIOLA Marco A. La traduction raisonnée 3^e édition : Manuel d'initiation à la traduction professionnelle de l'anglais vers le français [en ligne]. Ottawa, Canada : Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2013, 716 p. Disponible sur : <https://ebookcentral.proquest.com/lib/sorbnouv/detail.action?docID=1408249> (consulté le 18.12.2022).
- GÉMAR Jean-Claude. De la traduction juridique à la jurilinguistique : la quête de l'équivalence. *Meta* [en ligne]. 2015, 60(3), p. 476–493. Disponible sur : <https://www.erudit.org/en/journals/meta/2015-v60-n3-meta02462/1036139ar/> (consulté le 01.06.2023).
- HENRY Jacqueline. De l'érudition à l'échec : la note du traducteur. *Meta* [en ligne]. 2000, 45(2), p. 228–240. Disponible sur : <https://www.erudit.org/fr/revues/meta/2000-v45-n2-meta163/003059ar/> (consulté le 01.06.2023).
- KATAN David. *Translating cultures: an introduction for translators, interpreters and mediators*. 2nd ed. Manchester : St. Jerome, 2004, 380 p.
- LEDERER Marianne. Traduire le culturel : la problématique de l'explicitation. *Palimpsestes* [en ligne]. 1998, 11, p. 161-171. Disponible sur : <http://journals.openedition.org/palimpsestes/1538> (consulté le 31.05.2023).
- LEDERER Marianne. Quelques considérations théoriques sur les limites de la traduction du culturel. *Forum* [en ligne]. 2004, vol. 2 :2, p. 73-94. Disponible sur : https://www.researchgate.net/publication/292952159_Quelques_considerations_theoriques_sur_les_limites_de_la_traduction_du_culturel (consulté le 18.02.2023).
- LUNGU-BADEA Georgiana. Remarques sur le concept de culturème. *Translationes* [en ligne]. 2009, vol. 1, p. 15-78. Disponible sur : https://www.researchgate.net/publication/272265396_Remarques_sur_le_concept_de_cultureme (consulté le 15.12.2022).
- PLASSARD Freddie. Les realia au cœur du débat traductologique. In : I-ZAUM Malek, BOUSTANI Sobhi, MEDHAT-LECOCQ Heba, PEJOSKA-BOUCHEREAU. À propos des realia. Littérature, traduction et didactique des langues [en ligne]. Paris : Éditions des Archives contemporaines, 2021. Disponible sur : <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-03849211> (consulté le 15.12.2022).
- RAMOS REUILLARD Patrícia C. Le traducteur en tant que créateur de néologie. *Debate Terminológico* [en ligne]. 2012, n° 8, p. 33-41. Disponible sur : <https://seer.ufrgs.br/index.php/riterm/article/view/29880> (consulté le 08.02.2023).
- RUBEL Paula G. et ROSMAN Abraham (éds). *Translating cultures: perspectives on translation and anthropology*. Oxford ; New York : Berg, 2003, 289 p.

INDEX

A

adaptation culturelle · 84, 85
anthropologie · 6, 65, 66, 68, 70, 71, 80, 90, 98, 120
atabaque · 99, 107, 110
axé · 24, 99, 107, 110

B

bagage cognitif · 68, 75, 77
Bahia · 22, 23, 25, 28, 55, 56, 57, 58, 60, 78, 90, 93, 94,
97, 98, 99, 100, 102, 114, 118, 120, 122, 124, 125,
126
barracão · 99, 107, 110
bas spiritisme · 30, 32, 42, 44, 50, 52, 54, 56, 58, 60, 65,
99, 107, 110, 115

C

caboclo · 20, 22, 26, 28, 32, 34, 36, 41, 42, 55, 56, 57,
58, 59, 60, 74, 75, 78, 80, 81, 84, 98, 100, 103, 107,
109, 110, 112, 123
candomblé · 22, 23, 24, 26, 28, 36, 43, 44, 58, 62, 77, 78,
90, 92, 94, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 107, 110, 114,
115, 118, 119, 123, 124
candomblé de *caboclo* · 26, 28, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 77,
78, 100, 107, 110
candomblé *jeje-nagô* · 22, 55, 56, 100, 107, 110
catimbó · 20, 100, 101, 107, 110
chamanisme · 18, 20, 90
charité · 14, 32, 34, 50, 98, 107, 110
Code pénal brésilien · 30, 46, 64, 79, 81
colonisation · 20, 36, 76, 90
corpus · 71, 76, 80, 85

culte de possession · 24, 36, 92, 107, 110, 118
cultes médiumniques · 18, 32, 65
culturème · 67, 68, 72, 127
curandeirismo · 30, 47, 48, 71, 75, 76, 88, 89, 90, 107,
110

D

désobsession · 18, 101, 107, 110

E

egun · 64, 101, 107, 110
emprunt · 67, 68
équivalence · 67, 79, 127
esprit de lumière · 34, 60, 101, 107, 108, 110
étouffement · 74, 75
explicitation · 66, 67, 68, 69, 73, 74, 75, 76, 79, 85, 127
exu · 26, 34, 41, 42, 64, 74, 75, 80, 81, 102, 104, 108,
110

F

Fédération spirite brésilienne (FEB) · 28, 32, 43, 44, 49,
50, 51, 52, 53, 54, 96, 99, 108, 110, 116
fils de saint · 24, 36, 102, 108, 111
fonction (du texte) · 65, 66, 67, 68, 69, 70, 73, 79, 83, 84
fonction expressive · 83
fonction informative · 67, 69, 78, 83, 84

I

incorporation · 16, 42, 60, 80, 81, 88, 92, 108, 109, 111,
112
initiation · 20, 24, 34, 127
interdisciplinarité · 65, 77, 85
intertextualité · 69

K

KARDEC, Allan · 5, 6, 10, 12, 16, 28, 41, 42, 57, 58,
102, 105, 117, 119
kardécisme · 26, 28, 30, 32, 34, 36, 58, 64, 102, 107, 108,
111, 112

L

LEDERER, Marianne · 69, 73, 127

M

macumba · 26, 30, 41, 42, 43, 44, 49, 50, 55, 56, 59, 60,
102, 108, 111, 116, 118, 126

magie · 26, 30, 44, 46, 48, 56, 102, 103, 108, 111
magie noire · 26, 30, 44, 102, 103, 108, 111
médiu(m) · 12, 16, 18, 32, 34, 36, 49, 50, 54, 56, 59, 60,
91, 92, 96, 101, 103, 104, 105, 108, 111, 123, 124,
125
médiu(m)ité · 30, 50, 92, 105, 108, 111, 126
métissage · 20, 26, 30, 101, 121, 125

N

nation · 38, 103, 108, 111
note de traduction · 76

O

orixá · 22, 24, 34, 56, 64, 71, 78, 88, 93, 94, 100, 102,
108, 111, 126

P

pajé · 18, 103, 108, 111
pajelança · 18, 19, 104, 108, 111
paratexte · 77
passe · 16, 59, 60, 96
père de saint · 24, 104, 108, 111
périsprit · 12, 14, 104, 107, 109, 110, 111
phraséologie · 70, 80, 81, 82
pomba-gira · 34, 104, 109, 111
possession · 22, 23, 24, 25, 34, 92, 94, 98, 99, 100, 102,
108, 109, 111, 112, 118, 123, 124, 126
preto-velho · 32, 33, 34, 36, 41, 42, 59, 60, 74, 80, 81, 88,
97, 98, 101, 109, 112, 126
psychographie · 16, 92, 104, 109, 110, 112
psychophonie · 16, 92, 105, 109, 112

R

réincarnation · 12, 14, 34, 102, 105, 109, 112
REISS, Katharina · 66
religion afro-brésilienne · 22, 26, 36, 46, 58, 62, 66, 72,
74, 77, 94, 98, 100, 101, 104, 105, 109, 112, 115, 117,
118, 120, 124, 125

Rio de Janeiro · 26, 28, 32, 43, 44, 47, 48, 54, 57, 58, 60,
84, 93, 97, 99, 102, 105, 114, 123, 124, 125
ROUGEON, Marina · 36, 72, 73, 76, 81, 85, 90, 92, 96,
98, 101, 120, 126

S

skopos · 65
sorcellerie · 30, 34, 46, 54, 75, 85, 90, 107, 108, 112, 116
spiritisme · 6, 8, 10, 12, 14, 18, 26, 28, 30, 32, 36, 38, 42,
44, 46, 48, 50, 52, 54, 56, 58, 60, 64, 69, 73, 76, 81,
83, 85, 96, 99, 102, 104, 105, 107, 108, 109, 111, 112,
114, 116, 117, 119, 121, 123, 124
synchrétisme · 8, 20, 21, 28, 30, 58, 60, 109, 112, 115, 119

T

terme culturellement spécifique · 67, 72, 73, 75, 79, 80,
94
terminologie · 6, 28, 38, 65, 66, 70, 71, 80, 81, 102, 118
terrain · 6, 67, 71, 72, 73, 75, 117, 120
terreiro · 24, 36, 41, 42, 59, 60, 74, 75, 80, 81, 92, 99,
100, 105, 109, 112, 123, 126
transe · 20, 22, 24, 36, 91, 92, 105, 109, 112

U

umbanda · 26, 32, 33, 34, 36, 38, 42, 60, 62, 65, 92, 94,
96, 97, 98, 100, 101, 104, 105, 107, 108, 109, 111,
112, 114, 115, 116, 119, 123, 124, 126

V

VERMEER, Hans Josef · 65

Y

yoruba · 22, 24, 94, 100, 102, 103, 104