

Le mort graphomane et l'indienne maléfique.

Oscar Calavia

TransOceanik – UFSC – Mai 2013

<http://transoceanik.paginas.ufsc.br/>

9:30 à 12 :30 Mesa 1 – Risques aux frontières de la vie (et de la mort) / Riscos nas fronteiras da vida (e da morte) / Risks on the frontier of life (and death)

Langues: français, portugais et anglais- francês, português e inglês – french, portuguese and english

Coordenadora : Cornelia Eckert (UFRGS)

Debatedores : Antonella Tassinari (anthropologue, UFSC, Florianópolis) et Perig Pitrou (anthropologue, LAS/CNRS/TransOceanik, Paris) – Débat en français et portugais – Debate em francês e português

Invité à participer à une discussion dont les axes et le langage sont par la plupart nouveaux pour moi, j'essaie ici de m'en approcher, en réfléchissant aux régimes des dualismes -cosmiques, ethniques- tels qu'ils apparaissent au Brésil. Mon point de départ se trouve dans deux anecdotes, *faits divers* qui, moyennant un examen plus approfondi, révèlent à mon avis quelques (in)variables de la vie brésilienne.

Le mort auquel il est fait référence dans mon titre est Humberto de Campos, un journaliste et politicien né en 1886 au Maranhão et mort à Rio de Janeiro en 1934 ; admis à l'Academia Brasileira de Letras en 1919, il était célèbre à l'époque pour ses chroniques souvent teintées de quelque malignité ironique, et dont l'intérêt n'a pas survécu à l'usure du temps.

L'oeuvre qu'il a écrite de son vivant ne nous intéresse guère ici. Je m'intéresserai au contraire à l'oeuvre qu'il a écrite depuis son décès. C'est une oeuvre considérable qui inclut son livre le plus populaire aujourd'hui, *Brésil, cœur du monde, patrie de l'Evangile*. Humberto de Campos y oublie son ton souvent blasé, et se montre plus affirmatif et plus positif en ce qui regarde les valeurs, une évolution commune à d'autres écrivains de l'au delà. Bref, cette oeuvre littéralement posthume a été écrite par la main du célèbre médium kardéciste Chico Xavier, bien sûr le personnage le plus populaire, et l'un des plus pertinents, du spiritisme brésilien. Chico Xavier excella, surtout, comme médium écrivain, et il a été l'instrument parmi lequel non seulement Humberto de Campos mais d'autres écrivains célèbres ont continué leur travail.

Le spiritisme postule la survivance de l'esprit après mort, sa capacité, et surtout sa volonté de communiquer avec les vifs, dont la psychographie est, peut être, l'expression la plus parfaite pour cette religion d'ethos lettrée et savant. Le spiritisme, dans sa version kardéciste, jouit encore aujourd'hui d'un prestige considérable, malgré une certaine décadence des religions médiumniques au sein du champ religieux brésilien. Les éditrices et les librairies kardecistes continuent à diffuser une vaste littérature, souvent attribuée à des écrivains déjà célèbres de leur vivant, spécialement des écrivains de la fin du XIX^{ème} siècle.

Le cas de Humberto de Campos est intéressant parce qu'il a extrait cette question de l'ambiance religieuse et l'a emmenée dans le champ de la controverse légale. En 1945, la veuve et les fils de Humberto de Campos ont présenté un plaidoyer contre Chico Xavier et contre la Fédération Espírita Brasileira, qui a publié les livres attribués à l'esprit de Campos.

Le plaidoyer avait un peu la saveur d'une fable bruno-latourienne, parce qu'il demandait à un tribunal de justice de décider si un mort était capable d'écrire, et s'il était effectivement en train de le faire. Cette première question engendre un dilemme : si les livres publiés sous le nom de Humberto de Campos n'avaient rien à voir avec lui, l'auteur et les éditeurs devraient être condamnés par duperie et pour l'usage illégitime du nom. Par contre, si l'esprit de Campos, lui-même, continuait à produire après sa mort physique, les droits d'auteur appartiendraient à ses héritiers légitimes.

Nous ne pouvons comprendre l'enjeu de la controverse qu'à condition de savoir que le Spiritisme, depuis son arrivée au Brésil au milieu du XIX^{ème} siècle, s'est rapidement répandu dans les milieux savants et bureaucratiques de la société brésilienne, y compris dans l'armée et dans l'institution judiciaire, où il se maintient en force. Chico Xavier et la Fédération Espírita Brasileira n'étaient pas en peine de soutien juridique. Pour résumer, le verdict a établi que les droits d'auteur sont des attributs de la personne juridique, double de l'individu vivant, ou, autrement dit, de sa personne physique. L'esprit pourrait bel et bien travailler dans l'au-delà, mais de son effort ne découlerait point de droit d'auteur. En plus, le tribunal rejetait foncièrement l'injonction des plaidants de se prononcer sur des questions de facto, c'est-à-dire sur la réalité de la psychographie ; le domaine des juges s'étendant aux questions de droit, et nullement aux questions de nature.

Malgré sa notoriété, l'affaire Campos n'a pas été le seul rendez-vous des notions médiumniques avec la Justice brésilienne. En d'autres cas, des témoignages de l'au-delà – quelques uns également

transmis par Chico Xavier – ont été admis au parquet, et éventuellement ont aidé à l'absolution des imputés – apparemment les esprits brésiliens n'aiment pas la délation, et ne se sont jamais présentés pour signaler des coupables. Les sciences sociales ont parfois enregistré ces cas, avec un mélange de scandale et d'admiration pour l'habitus d'un pays jamais complètement soumis aux dictats de la rationalisation et de l'individualisme. Il faut considérer qu'il existe au Brésil plusieurs associations professionnelles d'orientation spiritiste, spécialement des professionnels de la santé et du droit, qui discutent sur des enjeux tels que les droits d'hérédité, l'euthanasie ou l'avortement du point de vue réincarnationniste.

On ne peut pas vraiment dire que le Droit brésilien soit un droit d'inspiration spiritiste et réincarnationniste : il s'agit d'un droit impeccablement inséré dans l'épistémè moderne, même si la réalité à laquelle il s'applique n'est pas toujours à sa hauteur. C'est ce que les juges du cas Humberto de Campos ont su montrer avec maîtrise. Pourtant, nous y trouverons une différence vis-à-vis de ce que nous connaissons comme forme canonique de cette épistémè, dont la dichotomie vifs/morts est un des axes fondamentaux.

A la périphérie de la modernité, la dichotomie peut être, bien sûr, adoucie. Dans la croyance, dans le champ de la culture, dans l'intimité des sentiments privés, l'immortalité est possible, mais elle ne le serait jamais dans les faits. Ce n'est pas une nouveauté issue de l'esprit scientifique et laïque, parce que le christianisme, partisan déclaré de l'immortalité de l'esprit, l'est tout autant de la dichotomie : l'âme est immortelle dans l'au-delà, pourtant il lui est absolument défendu de continuer à se manifester auprès des vivants – le catholicisme est demeuré pendant des siècles une espèce de moitié arriérée du christianisme, parmi d'autres choses, parce qu'il admettait des exceptions à cette règle, telles que la communication avec les âmes du Purgatoire, un des leitmotivs de la Réforme luthérienne.

Au Brésil, la dichotomie vivants/morts n'a jamais atteint ce point. Elle existe, sans doute, mais absolument pas comme un grand diviseur englobant, enraciné dans la perception des choses : c'est un dualisme *marqué* qui se fait effectif en des endroits spécialisés, comme celui du Droit. Serais-je en train d'exotiser le Brésil, en lui attribuant globalement des croyances que ne sont telles que pour un segment des classes populaires ? Je ne le crois pas. Bien sûr, les Brésiliens ne vivent pas entourés de fantômes, non plus que les Français ou les Américains. D'habitude ils font la différence entre les vivants et les morts. Mais, très souvent, cette dichotomie montre son extrême porosité ou

précarité. Pensons, par exemple – je parle d'une situation que j'ai connu de près – au cas d'une famille de classe moyenne de São Paulo qui perd, dans un accident, un de ses fils en pleine jeunesse.

Les cérémonies funèbres et le deuil se déroulent d'une façon où on ne pourrait rien trouver de très différent de ce qu'on attendrait en Europe ou aux États-Unis. Pourtant, un mois après, il arrive qu'un médium d'un centre spiritiste, peut-être dans le même quartier, reçoit en transe une lettre du jeune décédé ; il y a aussi des voisins ou des amis qui en donnent notification aux parents, et, enfin, c'est le plus commun, il arrive que les parents – qu'il soient catholiques, marxistes, positivistes et athéistes, peut-être même évangéliques – parviennent (d'une façon cachée ou explicite) à chercher la lettre au centre spiritiste. Ce n'est pas de la croyance, parce qu'ils ne deviendront pas des spiritistes à cause de ça ; ce n'est pas de la détresse et de la fragilité extraordinaire de celui qui a subi un profond malheur, parce que dans cette affaire interviennent des sujets nullement affectés. C'est que la dichotomie vivants/morts a, certes, la force suffisante pour s'affirmer en l'absence de contestation, mais elle s'écroule dès qu'un fait quelconque la défie. Seulement les croyants – des religions médiumniques – disent explicitement que les morts sont parmi nous ; *presque personne ne dit explicitement qu'ils ne le sont point*. On pourrait multiplier les exemples. En somme, il n'y a rien de très extraordinaire au fait qu'un prestigieux anthropologue brésilien ait écouté une fois les tambours des morts. Au Brésil, et en dehors des professionnels des sciences sociales, presque tout le monde en écoute quelquefois.

Mon deuxième sujet est (était, elle est morte depuis pas mal des années) une femme, India, propriétaire d'un tout petit terreiro de Quimbanda situé dans la périphérie de la ville de São Paulo, que l'anthropologue argentin-espagnol Fernando Giobellina Brumana a connu au début de sa carrière comme chercheur des religions afro-brésiliennes. Il a parlé de ce rapport dans un petit livre en espagnol, *Diario de la India*, un livre bref mais complexe. Pour une part, il s'agit d'une réponse à la réflexion post-moderne sur le rapport anthropologue- « natif » ; de l'autre, d'une approche exceptionnelle de la sorcellerie, parce que India, contrariant cette idée très raisonnable de ce que le sorcier est *toujours* l'Autre, revendiquait pour elle-même le titre de sorcière, c'est-à-dire de sorcière maléfique. La sorcellerie n'était point, dans son cas, cet enjeu refoulé, ou caché sous une pratique de bienfaisance mystique où la guérison de l'affliction exige souvent, hélas, qu'on renvoie sur autrui la malfaisance qu'il a produit. India se vantait volontiers de ses exploits malins. En quelque sorte sa malignité a fait rater les efforts du chercheur, qui essayait de trouver quelque type d'ordre ou de

système alternatif dans cette sorcellerie explicite, mais n'a pu trouver qu'une version tordue, précaire – la sorcellerie étant, d'une certaine façon, une corruption volontaire de l'ortopraxie.

Ce que m'intéresse pourtant dans le cas d'India n'est pas – dans cette version minimale de mon argument – la sorcellerie, mais tout simplement son nom. India se revendiquait, en effet, indienne. Elle a offert au chercheur un récit autobiographique où elle se déclarait fille d'un grand cacique guarani, Itaquari, et d'une mère tapuia, et racontait en des termes fabuleux sa vie dans la tribu des Sepeti-Araju. Ces mémoires d'India relevaient, sans doute, de sources littéraires romantiques – probablement par le truchement du cinéma – étant extrêmement appropriées pour son rôle religieux, parce que le principal esprit avec qui India travaillait était un *caboclo*.

Le *caboclo* de l'Umbanda et l'indien de la littérature romantique – étroitement liés, avec quelques notes ajoutées de far-west – ont été, il y a beaucoup de temps, la cible d'une complète déconstruction. Aux premières décennies du XX^{ème} siècle, il était encore possible de postuler un composant indigène du spiritisme brésilien en général ou de l'Umbanda en particulier – religion tribulaire, pensait-on, de l'ancienne *pajelança*. On admettait volontiers l'origine indienne des *danses de caboclo* que l'on trouvait un peu partout dans les contrées villageoises, habitées, bien sûr, par des descendants d'Indiens. Mais depuis l'expansion d'une ethnologie professionnelle, le caractère fictif de tout ce folklore a été confronté à la culture et aux rituels des *vrais Indiens*, vivant en général dans les régions du pays les moins atteintes par la société nationale. Tout ce qui il y a près d'un siècle était perçu comme « syncrétisme afro-indio-brasileiro » fut simplifié en « afro-brasileiro », et sur ce Brésil constitué entre noirs et blancs, l'Indien est resté comme un élément métaphorique, toujours lointain dans le temps, ou du moins dans l'espace.

Ce verdict n'a été jamais révoqué, et c'est ainsi qu'India la sorcière constitue (continue?) une fausse indienne, avec des souvenirs d'enfance fictifs et empruntant une indianité fictive dans son activité religieuse.

Pourtant, le *vrai Indien*, en faveur duquel on a envoyé aux oubliettes la fiction de *caboclos* comme celle d'India, a été, lui-même, sérieusement révisé. Il l'a été par des autorités légitimes: non seulement les ethnologues mais aussi par le mouvement indigène lui-même. On a rejeté énergiquement cette pureté obligatoire des « vrais Indiens » qui maintenait à l'écart de l'identité indigène tous ceux qui avaient souffert la pression colonisatrice de la société nationale, et qui n'avaient ni l'historicité et la capacité de transformation indigène. Comme l'a dit le plus connu des ethnologues

brésiliens, au Brésil *tout le monde est Indien à l'exception de celui qui ne l'est pas*. La formule est révélatrice, même si peu fonctionnelle. Elle justifie la dénomination « não-índios » de plus en plus utilisée pour nommer ceux qui auparavant était censés (d'une façon souvent paradoxale) être « Blancs ». Elle signifie qu'il n'y a plus de critères légitimes d'indianité : un Indien ne serait défini ni par son hérédité génétique, ni par son phénotype, ni par sa langue, ni par des marques culturelles spécifiques (nudité, parures, style de vie, de production, d'habitation).

En ce qui concerne le champ des pratiques, la paire *indien*/*« non-indien »*, où le second est le pôle marqué, nécessite de recourir à deux définitions du terme indien qui s'inversent réciproquement. L'une, c'est la définition du droit : *indien*, c'est quelqu'un qui se déclare indien et qui est reconnu comme tel par d'autres -habituellement par ses voisins. L'autre, c'est précisément cette définition par critères qu'on vient de refuser, et qui, malgré tout, reste la plus populaire : un Indien est quelqu'un qui habite au sein de la nature, qui chasse, qui pêche, qui porte des ornements en plumes ou des peintures corporelles, qui mène de grands rituels collectifs et qui, idéalement, est nu, non seulement sans vêtements mais aussi sans poils sur le corps. Le mouvement indigène a revendiqué un concept juridique de l'indianité contre ce concept populaire, mais, une fois établie, l'idée folklorique de l'Indien a été récupérée en s'appuyant sur cette notion juridique. Autrement dit, les Indiens jadis cachés dans le *melting pot* brésilien, qui ont vu leur identité indigène reconnue par l'auto-déclaration, le consensus social et même la documentation historique, sont dorénavant prêts à incarner toute cette imagerie romantique de l'Indien pur, et à s'emparer d'une pléthore d'attributs diacritiques. On ricane souvent, au sein de l'indigénisme, sur le *kit-identité*, cet ensemble d'ornements prévisibles, dont le grand rituel, les parures en plume de volailles domestiques et le graphisme corporel improvisé ou emprunté à d'autres groupes plus riches en traditions non équivoques.

Mais retournons à India, la sorcière. Serait-elle indienne, finalement, ou pas du tout ? Voyons : d'un côté, elle n'était point en peine d'indianité folklorique. Son corps était bel et bien indien, par son phénotype (rien de quoi s'épouvanter : c'est le cas d'une belle partie du peuple brésilien, génétiquement liée au passé indien!) mais aussi par tout cet univers indien de l'Umbanda avec ses personnages indigènes, ses parures, ses rituels, aussi génériques, aussi artificiels que ceux de la plupart des « Indiens émergents », anciens caboclos dont la vraie indianité vient d'être reconnue. Du point de vue juridique, India se revendiquait comme Indienne, et de son vivant a été reconnue comme telle par son entourage. Pour notre surprise, il n'y aurait pas de vrais motifs pour nier

l'identité indigène de cette Indienne foncièrement fausse. Sauf, hélas, le fait qu'elle était *seule* : au Brésil – au contraire de ce qu'on trouve aux États-Unis– il n'y a pas d'individus indiens, mais seulement des communautés indiennes. Comme il arrive souvent aux Indiens fixés en ville, India n'aurait pas – si elle en avait eu l'idée – été admise dans le recensement indigène brésilien, parce qu'un individu indigène n'a pas de droits. C'est vrai que cette situation commence à générer des signaux de crise, puisqu'il y a de plus en plus d'Indiens qui sortent de leurs communautés et de leurs territoires pour se fixer en ville. Peut-être que le statut juridique de l'Indien aboutira un jour à une formule d'inclusion des Indiens urbains. Mais la politique indigéniste n'est pas le sujet de cette communication, comme ne l'est non plus la médiumnité ou la psychographie, ou la sorcellerie – au moins, comme j'ai dit, dans cette version réduite.

Ce que nous intéresse ici, c'est le régime des dichotomies. Nous sommes habitués à les voir comme grands diviseurs, outils cognitifs de l'ordre de ce qui est donné, condition de toute perception. Nous savons que l'un des côtés du dualisme est toujours censé être « construit », « artificiel » : c'est le cas paradigmatique de la culture – quelque chose que, évidemment, *on cultive* – contre la nature. Nous savons, aussi, que c'est, non seulement un des pôles du dualisme, mais le dualisme comme tel qui est construit, rondement, avec ses deux visages. Toutefois, malgré toute cette conscience réflexive de l'invention humaine, nous sommes en général convaincus que ces grands diviseurs on les a acquis, ou on en souffre, par hérédité : ce sont des artefacts déjà prêts, que nous pouvons relativiser ou défier.

Au Brésil, apparemment, les choses ne se passent comme ça. Les dichotomies, au moins ces dichotomies reconnues comme telles, apparaissent comme des produits d'un dur travail social qui n'est pas encore fini. Une belle partie de tout ce qui constitue les controverses culturelles des dernières décennies prend la forme de discussions sur des catégories, mais il s'agit de catégories centrales dans la constitution du pays. Bien sur, les relations entre noirs et blancs ont été l'axe de conflits fondateurs dans des pays aussi différents que les États-Unis et l'Afrique du Sud ; pourtant, c'est seulement au Brésil -du moins selon ma perception- que le point le plus polémique de la controverse s'est situé précisément sur l'axe diviseur. Pour régler les affaires entre noirs et blancs il est nécessaire, avant tout, de définir qui sont les blancs, qui sont les noirs, et cette définition est, en soi, extrêmement polémique. Nous sommes habitués à focaliser la lutte de la réalité pour adoucir ou (tourner) rendre plus souples les contraintes des grandes dichotomies. Au Brésil, nous observons un travail frénétique pour les créer ou recréer, souvent pour les affirmer. C'est bien pour ça que le

Brésil continue à offrir un terrain précieux pour la réflexion anthropologique.