

LE CORPS, LIEU DE RENCONTRE ENTRE LE VISIBLE ET L'INVISIBLE

ETHNOGRAPHIE D'UN TEMPLE UMBANDA AU QUEBEC

Annick Hernandez

Groupe de recherche diversité urbaine
Centre d'études ethniques des universités montréalaises
Université de Montréal

Document de travail / Working Paper
2015

Groupe de recherche diversité urbaine (GRDU)

Centre d'études ethniques des universités
montréalaises
C.P. 6128, succursale Centre-ville
Montréal (Québec) H3C 3J7

Téléphone : 514 343-7522
Télécopieur : 514 343-2494
Courriel : grdu@umontreal.ca
<http://www.grdu.umontreal.ca/>

Adresse physique :
Département d'anthropologie,
Pavillon Lionel-Groulx
3150, rue Jean-Brillant,
bureau C-3072
Montréal (Québec) H3T 1N8

Dépôt légal :
ISBN : 978-2-921631-70-9
ISBN (numérique): 978-2-921631-71-6
Bibliothèque nationale du Canada
Bibliothèque nationale du Québec

Diversité religieuse au Québec

Les documents de travail de la série « Diversité religieuse au Québec » sont des rapports réalisés dans le cadre du projet de recherche « Groupes religieux, pluralisme et ressources symboliques », mené par des membres du Groupe de recherche diversité urbaine (GRDU) et d'autres collègues depuis septembre 2006. Ce projet s'intéresse aux groupes religieux établis au Québec depuis les années 1960, qu'ils représentent de nouvelles religions, des religions déjà implantées ailleurs et importées au Québec par des immigrants, voyageurs québécois ou autres, ou encore de nouveaux courants de religions qui se sont établies dans la province.

Le projet a bénéficié de deux subventions FQRSC (2006-10; 2010-14) « Soutien aux équipes de recherche » (Fonds québécois de recherche pour la société et la culture) et de deux subventions de recherche (2006-09; 2010-13) du CRSH (Conseil de recherche en sciences humaines du Canada). Deirdre Meintel dirige ce projet. Les cochercheurs sont ou ont été : Josiane Le Gall (Université de Montréal), François Gauthier (Université de Fribourg), Khadiyatoulah Fall (Université du Québec à Chicoutimi), Marie-Nathalie LeBlanc (Université du Québec à Montréal), John Leavitt (Université de Montréal), Géraldine Mossière (Université de Montréal) ainsi que Claude Gélinas et Fernand Ouellet (tous deux de l'Université de Sherbrooke). Les collaborateurs sont ou ont été : Sylvie Fortin (Université de Montréal), Victor Piché (Université de Montréal), Raymond Lemieux et Gilles Routhier (tous deux de l'Université Laval). Le projet est coordonné par Véronique Jourdain (Université de Montréal).

Chacun des documents de recherche de cette série présente l'étude spécifique d'un groupe religieux ayant fait l'objet d'une étude ethnographique approfondie. Exception faite de ceux de Deirdre Meintel et de Géraldine Mossière, ces documents constituent des versions abrégées et condensées des rapports exhaustifs rédigés par chacun des assistants, à la suite de leur travail de terrain.

Les chercheurs et les assistants du projet souhaitent que les résultats de leurs recherches contribuent à une meilleure connaissance de la diversité religieuse actuelle du Québec. À cette fin, les documents de cette série ont été adaptés à un public assez large, soit non seulement aux étudiants, enseignants, chercheurs et intervenants sociaux et en santé, mais aussi à tous ceux qui s'intéressent au pluralisme religieux québécois.

Table des matières

INTRODUCTION	3
PRÉSENTATION ETHNOGRAPHIQUE DU TEMPLE ARÁN DU QUÉBEC.....	4
Le groupe religieux	4
Structure organisationnelle.....	6
Philosophie.....	8
Rites et pratiques	10
Déroulement et phases rituelles	12
Autres pratiques religieuses : Les retraites et la guérison	14
La dimension communautaire et individuelle.....	15
Rapport à la société globale.....	18
Un réseau de temples.....	18
Ouvrir un temple	20
Les liens physiques et virtuels entre les temples.....	21
LE CORPS, LIEU DE RENCONTRE ENTRE LE VISIBLE ET L'INVISIBLE.....	22
Les entités spirituelles	23
Apprivoiser son entité.....	24
Mobilisation du corps.....	27
Transe et états modifiés de conscience	29
CONCLUSION.....	32
DÉFINITIONS	34
BIBLIOGRAPHIE	37
BIOGRAPHIE	38
NOTES.....	39

Introduction

La production du présent rapport émane d'un travail de terrain qui débuta à Montréal en 2007 au temple Arán du Québec. Ce groupe religieux fait partie d'un réseau de temples, dont le noyau, le temple Arán du Brésil est un culte umbanda, un groupe spiritualiste de tradition afro-brésilienne, qui pratique la médiumnité et la guérison sous diverses formes. La démarche inscrite au cœur de cette étude repose sur une approche ethnographique : des données ont été extraites des notes de terrain alors que d'autres ont été recueillies au moyen d'entrevues structurées et d'entrevues informelles avec la coordinatrice et les médiums du temple. L'analyse de ces données permet ainsi de dresser le portrait de ce mouvement spiritualiste et d'enrichir la connaissance du contexte social et religieux de ces médiums au Québec, de relater leur trajectoire personnelle, de décrire leurs activités religieuses ainsi que leur engagement dans le groupe. De plus, il permet de dégager la dynamique plus globale dans laquelle s'inscrit le groupe religieux.

Plus qu'une description, ce document de travail est aussi le fruit d'une expérience, d'une implication directe au sein du temple Arán du Québec. En effet, l'approche méthodologique utilisée par la chercheuse pour dresser, dans la première partie du rapport, une présentation ethnographique sommaire de ce mouvement religieux, va au-delà de l'observation participante et repose sur une

participation active aux activités du groupe qui entraîna l'apprentissage de la médiumnité. Cette posture fut adoptée pour mieux comprendre le groupe de l'intérieur à travers un vécu initiatique, un apprentissage de la transe et du rituel de l'incorporation. Dans la deuxième partie du rapport, les données recueillies vont permettre de présenter plus en profondeur la pratique de la transe qui est au cœur du rituel umbandiste. L'observation et la participation à la transe rituelle au sein du temple Arán du Québec ont permis d'interroger la relation entre une entité et un médium. Pour ce faire, il sera question de cerner ce qu'est une entité spirituelle et d'approfondir la description du travail que le médium doit faire pour accroître les liens avec son entité. Nous porterons ainsi une attention plus particulière aux moyens dont le médium dispose pour permettre le passage de l'entité et laisser son corps devenir un lieu de rencontre entre le visible et l'invisible.

Présentation ethnographique du temple Arán du Québec

Le groupe religieux

Le temple Arán du Québec fait partie de la tradition umbandiste, un culte afro-brésilien syncrétique, né au Brésil au début du 20^e siècle, de la rencontre entre le spiritisme, le catholicisme, les rituels africains et les traditions amérindiennes. Le premier temple Arán fut créé en 1973 à Santo Amaro, un « petit bled » de la

région de São Paulo, par un chef spirituel (*pai de santo*), guéri d'une maladie incurable grâce à sa fréquentation de l'umbanda.

Le temple Aràn du Québec trouve son origine dans celui du temple Aràn de Genève, premier temple Aràn à avoir été créé à l'extérieur du Brésil. En effet l'actuelle coordinatrice du temple au Québec a d'abord fait partie de celui de Genève qu'elle rejoignait tous les deux mois pour participer aux rituels. À Montréal, elle ne pouvait pas incorporer ses entités (esprits) car, comme elle le relate dans une de ses entrevues, on ne peut pas incorporer seul : « un médium qui incorpore ses entités n'incorpore jamais tout seul, il incorpore avec quelqu'un qui l'aide, qui assiste l'entité sur le plan matériel. Il incorpore dans un cadre ritualistique bien défini ». Elle organisait cependant des rituels de méditations (*assentamento*) auxquels elle invitait des connaissances et, au début de l'année 1992, elle est partie au Brésil accompagnée d'une Montréalaise qui manifestait de l'intérêt pour le travail médiumnique de l'umbanda. Au cours de ce voyage, cette dernière a effectué une retraite d'initiation (*camarinhas*), débutant par le fait même son développement médiumnique et devenant ainsi en mesure de l'aider lors de l'incorporation. Les entités du chef spirituel (*pai*) du temple du Brésil a alors annoncé que des cérémonies ouvertes au public (*giras*) pouvaient se tenir à Montréal, car il y a maintenant deux médiums. En mai 1992, a lieu la première gira à Montréal. C'est ainsi que le groupe de Montréal a été créé.

Par la suite, le groupe s'est agrandi avant de cesser ses activités pendant un an suite à une mésintelligence entre les membres du groupe. Puis, il a recommencé ses rituels publics en 1999 avec de nouvelles recrues. En octobre 2007, le groupe de Montréal est devenu le temple Arán du Canada et, en avril 2008, le temple Arán du Québec. Au moment de l'ethnographie, le groupe de Montréal comptait en plus de la coordinatrice, 3 médiums de *corrente* avec une assistance, oscillant donc entre 3 et 5 membres. Tous les médiums sont des femmes d'origine diverses : une jeune Brésilienne, une immigrante d'origine égyptienne et sa fille née au Québec ainsi qu'une Québécoise appartenant à la classe moyenne. Quant à l'assistance, elle est composée majoritairement de Québécoises.

Structure organisationnelle

Le temple umbandiste de Montréal est un groupe « invisible » socialement : il n'a pas de structure légale ni au Canada, ni au Québec. Il n'affiche donc pas son lieu de culte. Aussi, « il n'y a pas de structure qui garde le temple debout, de structure matérielle ou financière ou hiérarchique; c'est une structure qui a ses fondements et des appuis sur la terre » explique la coordinatrice du temple Arán du Québec.

Les dépenses du temple sont couvertes par une cotisation perçue chaque

premier rituel du mois auprès de ceux qui ont assisté plus de trois fois à une *gira*, et chacun est libre de faire un don au temple. De plus, comme le temple Arán du Québec est « invisible », le recrutement se fait de bouche à oreille. Le curieux qui souhaite assister à une séance sera invité une fois, sans obligation aucune. En outre, il n'y a pas de prosélytisme.

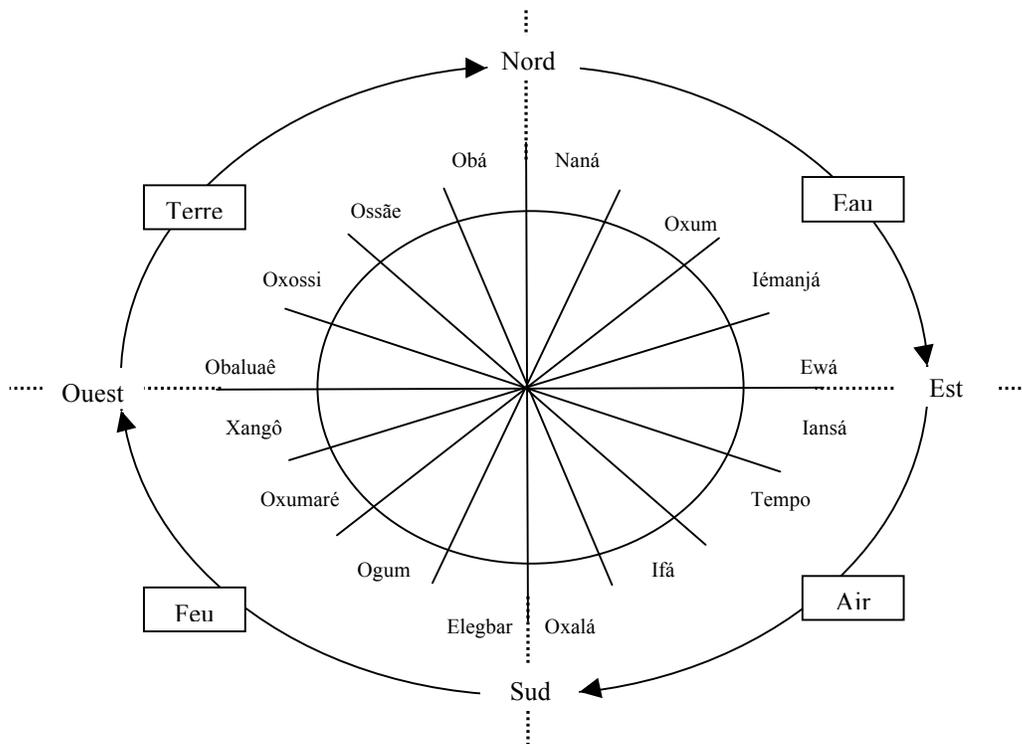
Le *pai* est le chef spirituel de tous les temples appartenant au réseau. En tant que tel, il a la « responsabilité spirituelle » de tous les médiums du temple peu importe dans quel lieu géographique ils se trouvent. C'est donc lui et ses entités qui autorisent et confirment les initiations, le développement de chaque individu ainsi que les orientations de chaque temple. Il est assisté dans sa tâche par un groupe de médiums, dont *mae T.*, sa sœur dans la vie civile, qui a la responsabilité des temples à l'étranger. Chaque « temple » est dirigé par un coordonnateur dont la fonction peut être interrompue en tout temps. Ce n'est pas un acquis. Un coordonnateur est choisi par le *pai* et ses entités. Selon Isabelle, un coordonnateur « doit s'assurer d'abord [de] la sécurité physique, [de] l'harmonie physique, [...et de] la propreté physique » des lieux, de manière à ce que chaque élément soit à sa place et en harmonie. Au niveau ritualistique, celui-ci doit aussi s'assurer que tous les petits détails soient impeccables le jour de la *gira* et, au niveau médiumnique, il a « la responsabilité d'être en bon état physique et énergétique aussi pour incorporer [ses] entités avec qualité à chaque semaine ». On dit du médium qui dirige le rituel qu'il ouvre la *gira*. C'est lui qui

« défume » les autres médiums et qui appelle les chants pendant tout le temps du rituel où il n'est pas incorporé. Cette fonction est assumée par un médium qui a atteint le grade *feitura*. Ce médium a besoin d'un assistant (*cambonô*), qui s'occupe à la fois de l'entité et du médium incorporé. Le *cambonô* doit aider l'entité à mettre ses ornements (*paramentos*) et s'assurer que l'entité ait le matériel nécessaire pour faire son travail de passe (craie, fumée, bougie, etc.). Il doit également prendre soin de la matière du médium et doit prendre en note les rituels que l'entité donne aux consultants ou les messages s'il y a lieu. Comme tous les médiums du *corrente* peuvent jouer ce rôle, la coordonnatrice a mis en place, à Montréal, un système de roulement qui permet à chacun (sauf le médium qui joue du tambour, *l'ogã*) de se familiariser avec ces tâches. Si cette fonction peut être vécue comme « un privilège », car « c'est super [...] d'être avec l'entité tout le temps » (entrevue avec Béatrice, août 2007), elle peut par ailleurs demander beaucoup d'investissement en termes d'organisation et de présence.

Philosophie

Au cœur de la philosophie de l'umbanda, le livre sacré est la Nature à l'intérieur de laquelle on retrouve des forces brutes, les *orixás*. Comme la tradition umbandiste n'est pas codifiée par un dogme cristallisé qui ferait office de référence, chaque temple, guidé par les entités de son fondateur, a une manière

spécifique d'interpréter le système de références inscrit dans ce livre sacré. Ainsi au temple Arán, le *xirê*, représentation de la séquence des *orixás*, est le système central de références, chaque élément de la vie quotidienne pouvant être mis en relation avec les effets des *orixá*. La connaissance du *xirê* est un apprentissage sans fin que l'initié apprivoise par palier, comme à l'intérieur d'une spirale :



Cette spirale représente les quatre éléments (Feu, Terre, Eau, Air) reconnus par le *Xirê* du Temple et « dans les combinaisons de ses seize variantes (Elegbara – Ogum – Oxumarê - Xangô – Obaluaê - Oxossi - Ossãe – Obá – Nanã – Oxum – Iemanjá – Ewá – Iansã – Tempo – Ifá – Oxalá) les forces et énergies de base responsables de la composition de la Vie et de sa dynamique dans le monde des

formes. » (Site Internet du temple du Brésil¹). En outre, comme l'exprime Marie, qui est membre du temple Aràn à Montréal, dans cette représentation du monde où chaque élément a sa place : « le bien et le mal ça n'existe pas, c'est une question de déséquilibre, il y a trop de quelque chose et c'est ça qui n'est pas bien mettons ». Ainsi, chaque fondateur des temples possède « ses propres règles, pas seulement les entités, mais sa propre philosophie », nous dit Sidonie, une autre membre du temple.

Rites et pratiques

« La pratique [de l'umbanda] est caractérisée par le « travail spirituel » avec des esprits désincarnés » (Teisenhoffer 2007 : 4) qui entrent en contact avec les hommes par l'intermédiaire de médiums. Plus spécifiquement, Capone explique : « Du spiritisme, l'umbanda récupéra la croyance en la réincarnation et en l'évolution karmique ainsi que la pratique de la charité et de la communication directe avec les « guides » (*guias*), ces esprits qui s'incarnent dans les médiums » (1999 : 96). Les entités viennent aussi bien pour aider leur médium que tous ceux qui en ont besoin. De plus, elles ont leur propre mission, distincte de celle du médium. Les médiums reçoivent les *giras* au cours de rituels qui sont régies par un code ritualistique très précis transmis oralement à travers l'initiation.

Les rituels, dans la tradition umbandiste, sont pour la plupart publics et sont organisés de manière à ce que les médiums qui ont « ordre de travail » puissent incorporer leurs entités et permettre à l'assistance de venir les consulter. Les enseignements des entités sont transmis en portugais et traduit directement par l'entité ou par un médium qui en a la capacité. La forme de la transmission dépend de l'entité. Certaines s'expriment directement alors que d'autres le font par métaphore ou encore par le biais de petits contes. Le contenu du message dépend aussi du type d'entité. Par exemple, Binz explique que les *Caboclos*: « représentent la conscience de l'être humain » et aident au développement de la conscience, de la perception tandis que les *Pretos velhos* sont porteurs de sagesse ancestrale et « aident les hommes à vivre leurs transformations dans leur existence » (2002: 23-26).

Le lieu où se passent les rituels est prêté au temple. Il est situé au sous-sol d'une maison. Son entrée n'est pas visible de la rue. On y entre par une cage d'escaliers au bas de laquelle se trouve une porte donnant accès à la pièce, le *terreiro*, où ont lieu les cérémonies rituelles. La pièce est toute petite. Elle est divisée en deux espaces (le *gongá* et l'espace pour l'assistance) qui sont séparés par un rideau. Le rideau est tiré un peu avant le rituel, dévoilant l'autel, une petite table recouverte d'un tissu blanc sur laquelle on retrouve (du fond de la salle vers l'avant) : un vase avec un bouquet de fleurs ; au dessus du bouquet, une coiffe de plumes qui rappelle les coiffes que les Indiens portaient ; devant le

bouquet, trois bougies allumées – une blanche, une jaune et une dont la couleur dépend du rituel ; devant les trois bougies, un verre d'eau pure chargé d'absorber les forces négatives et devant le verre d'eau, une petite coupelle avec du miel, une roche de rivière et un bâton de craie (*pemba*). Par ailleurs, chaque médium possède chez lui un autel personnel.

Déroulement et phases rituelles

Selon Rouget : « Un rituel de possession est une architecture du temps qui comporte elle aussi différentes phases auxquelles s'attachent différentes musiques » (1980 : 62). Cette structure peut se décrire selon les étapes d'un rite de passage tel que définies par Van Gennep (1991). L'entrée des médiums dans le *gongá* correspond à une phase de séparation qui fait de l'initié non plus un être social, mais un maillon d'une chaîne symbolisée par la *firma de Oxalá* que chaque médium porte autour de son cou. Ceux-ci se prosternent devant l'autel (*bater cabeça*), s'installent, puis nettoient leur champ vibratoire (*defumação*). Le rituel est commencé. Les médiums battent des mains, dansent et chantent une séquence de chants (*pontos*) qui suit la séquence du *xirê*. Par exemple on chantera d'abord des chants (*pontos*) d'*Ogum* avant ceux de *Xangô* et ensuite ceux de *Oxossi*. Cette séquence est toujours la même d'un rituel à l'autre² et, lors de cette phase, c'est la coordonnatrice qui appelle les chants pendant que le tambour donne le rythme. À un moment précis de la séquence, la coordonnatrice

passé le relais à *l'ogã* qui appelle le chant d'incorporation de l'entité qui doit venir (*caboclo, preto velho*, etc.). C'est la phase de la mise en marge du médium au cours de laquelle les médiums incorporent³ leurs entités devenant ainsi porteurs d'une autre dimension. Cette rencontre les transforme à tout jamais. Chaque entité est accueillie différemment. Les entités font leur travail auprès de leur « cheval », des autres médiums ou de l'assistance venue les consulter. Elles aident, guident et soignent. Notons qu'à ce moment de la consultation, le *gongá* s'ouvre à l'assistance qui entre, consulte, puis ressort. Un des médiums dans le *gongá* est chargé de l'ouverture et de la fermeture de la porte ainsi que d'expliquer aux néophytes comment entrer et sortir du *gongá*.⁴ Souvent l'entité de la coordonnatrice donne des enseignements de différentes natures notamment sur la fonction, d'ordre philosophique, sur la connaissance du *xirê*, etc. Si les entités viennent avant tout pour le développement du médium, elles viennent aussi pour aider ceux qui en ont besoin. Elles ont leur propre mission qui est distincte de celle du médium. À l'appel du chant de désincorporation, l'entité salue les quatre directions puis elle quitte le corps de son médium (on dit alors qu'il désincorpore). C'est le retour à « la vie normale ». Cette phase de réintégration culmine à la fin du rituel par la sortie des médiums de l'espace sacré, des « embrassades » avec l'assistance puis un chant d'adieu. L'assistance quitte. Le rituel est terminé.

Autres pratiques religieuses : Les retraites et la guérison

Les retraites d'initiation (*camarinhas*) sont réservées aux médiums du temple. « L'initiation qui a pour objet de conduire l'adepte à la possession ritualisée [...] » (Rouget 1980 : 79) se pratique lors de retraites qui, pour le temple de Montréal, ont lieu une fois par année au Brésil. Les *camarinhas*, comme l'indique Anthony dans *Des plantes et des dieux dans les cultes afro-brésiliens*, « sont particulièrement orientées vers un certain « retour à la nature », adapté à la qualité de citoyens des adeptes » (2001 : 55) et développent le lien avec leurs entités. Cette initiation se place sur trois niveaux. Au niveau médiumnique, elle permet le développement du lien avec l'entité. Au niveau philosophique, elle permet d'appréhender les concepts du temple. Au niveau ritualistique, elle permet de comprendre la manière d'entrer en contact avec les forces et les énergies de la nature. Notons enfin, comme l'explique Binz, que « les grades de l'initiation ne sont pas attribués au médium lui-même mais à son *caboclo*. Ils indiquent une qualité de présence de l'entité au cours de l'incorporation » (2002: 32). Quant aux pratiques de guérison, ce sont les entités qui exécutent des « passes », à savoir un nettoyage et une purification énergétique effectué à l'aide de *pemba*, de fumée, d'herbes, de fleurs et d'eau. Mais la guérison n'est pas le but de ce travail effectué sur les médiums ou sur l'assistance venue les consulter. Isabelle explique :

« Ce travail qui peut avoir beaucoup de répercussions et d'effets bienheureux sur la santé des gens, même si ce travail n'a pas

pour objet la cure, peut contribuer à la cure et la cure elle, peut arriver par coïncidence, mais ce n'est pas l'objectif du travail des entités de guérir [son médium] ou les gens de l'assistance qui viennent assister ».

Ainsi, Binz ajoute : « L'action [des entités] est à la fois bénéfique pour les médiums et pour les consultants, leur permettant d'évoluer vers un état général plus harmonieux pour autant qu'ils participent à l'accomplissement de leur propre ré-équilibre » (2002 : 33).

La dimension communautaire et individuelle

La communauté créée par le temple d'umbanda est une communauté spirituelle dont chaque membre, les fils et les filles du temple, sont responsables les uns envers les autres d'assurer la grande chaîne (*corrente*) qui assure le nécessaire pour que les entités spirituelles puissent venir travailler sur terre. La relation à cette spiritualité par chacun des médiums est inscrite dans une ritualistique et des fondements qui émanent du temple du Brésil. Néanmoins, elle se négocie dans une réappropriation à la fois locale, au sens où chaque temple emploie des mots qui conviennent à la société dans laquelle il est établi, et personnelle, au sens où chaque médium de par son histoire personnelle vient d'une tradition dont il porte la richesse et dans laquelle il inscrit le discours umbandiste. Selon nous, il s'agit là d'un travail « très fin » de syncrétisme où il ne s'agit plus uniquement de mélanger plusieurs traditions pour en créer une nouvelle, mais plutôt d'essayer

de dégager une universalité à toutes les traditions et ainsi permettre à chacun de s'y reconnaître. C'est à ce niveau que se situe l'originalité de ce temple d'umbanda. Dans le même ordre d'idée, Anthony explique qu' « en dégageant la quintessence des courants spirituels du monde entier, en réalisant leur synthèse, l'umbanda pourrait dans l'optique de ses adeptes, constituer une doctrine universelle convenant à tout être humain » (2001 : 59). Et plutôt que d'essayer de créer une nouvelle identité, il nous semble que ce mouvement permet à chacun de se « bris-coller », pour reprendre le terme de Champion (2000), un système individuel au sein d'un système religieux cohérent.

L'umbanda qui, comme les spiritualistes, n'exclut pas les autres pratiques, n'est pas vécu, dans le groupe de Montréal, comme le passage à une nouvelle religion, mais plutôt comme un cheminement, une façon de se rapprocher de soi et de devenir un meilleur être humain. L'ouverture vers d'autres traditions se trouve comme le décrit Isabelle « [...] dans les fondements du temple, la philosophie du temple est ouverte à la lumière de tous les Maîtres, Maîtres avec un grand M et en français ça a une connotation péjorative mais pas en brésilien on dit « todos iluminados » tous les êtres humains qui sont considérés ou ont été considérés comme des êtres humains illuminés ».

Béatrice vient d'un milieu catholique pratiquant où l'on allait à la messe tous les dimanches et où l'on écoutait le chapelet du Cardinal Léger tous les soirs à la

radio. Elle suivait la tradition. Béatrice fait la différence entre religion et spiritualité. Elle a commencé à participer au groupe d'umbanda parce que ça pouvait lui faire du bien et l'aider à se sortir de l'étau dans lequel elle se trouvait. Mais c'est sa rencontre avec le *pai* qui a été décisive pour elle :

« (...) il m'a touché parce que, d'abord j'ai senti en lui une profondeur très vivante, très vraie, au niveau spirituel, parce que c'est un être d'une simplicité désarmante, parce que c'est quelqu'un qui mord dans la vie et puis qui a un sens de l'humour incroyable». Et puis un beau jour au moment d'incorporer, elle s'est posée la question « mais qu'est-ce que je fais? ». (Elle a alors rencontré le *pai* et lui a dit) « je pense qu'il faut que je prenne un temps d'arrêt, j'ai comme, je suis croyante, je crois en un Dieu, et le folklore de ce qui est le travail du temple, je ne suis plus sûre que ça va avec, je ne sais pas mais je pense que, il faut que je prenne un temps d'arrêt ». (Béatrice, membre du temple Arán du Québec)

Ce à quoi le *pai* a d'ailleurs répondu : « oui, absolument, c'est normal puis prend le temps que tu voudras puis tu seras toujours bienvenue pour revenir tu sais ». Elle s'est donc mise en retrait du groupe qu'elle a par la suite quitté définitivement. Elle explique que « ce n'est pas un rejet de l'umbanda. Je le vois plutôt comme un cheminement, il y a eu l'umbanda et puis après il y a eu autre chose ». Aujourd'hui, Béatrice est très impliquée dans la méditation chrétienne. D'ailleurs, lorsqu'elle faisait partie du groupe, elle n'avait pas abandonné ses pratiques catholiques.

Sidonie, qui a été baptisée catholique parce que « c'est une coutume, c'est une habitude » et qui a vécu une enfance sans aucune pratique religieuse, est

devenue umbandiste au Brésil en même temps que sa mère. Aujourd'hui, Sidonie a émigré à Montréal et s'est mise en retrait du temple, car elle vient juste de commencer ses études universitaires et elle n'a plus le temps que nécessite l'engagement dans le temple. Sidonie prie parfois et se lie à son entité lorsque nécessaire.

Pour Isabelle l'expérience de l'incorporation signifie être chez-soi : « Voilà et là je suis rentrée en *camarinha*, moi c'est comme si, enfin j'étais à la place que j'avais toujours cherché toute ma vie sans savoir qu'est-ce que c'était ni où c'était. Voilà alors moi j'étais arrivée chez moi. »

Rapport à la société globale

Un réseau de temples

Le temple Arán du Québec fait partie d'un réseau de temples qui se vit comme un seul temple. À cet effet, Isabelle explique que « le temple [...] est UN, même s'il y a divers lieux du temple dans la géographie sur notre planète [...] chaque temple à l'étranger est un maillon de la chaîne d'un temple situé au Brésil ». Au niveau spirituel il n'y a pas de frontières comme l'enseigne le *pai Axunda*, le *caboclo* d'Isabelle. Aussi, pour Anthony, « tous les médiums se considèrent comme la *corrente* du temple [du Brésil], cette « chaîne » qui à partir de São

Paulo parcourt le Brésil, les États-Unis [New-York, Washington et Santa-Cruz], le Canada, [la République Dominicaine], la Suisse, la France [Paris et Strasbourg], l'Autriche et le Portugal » (2001 : 50).

Bien que ce soit un même temple, il existe des différences entre le groupe de Montréal et celui du Brésil qui doit adapter ses rituels en fonction du contexte montréalais. Certaines de ces différences sont dues à la taille du groupe de Montréal. Par exemple, comme ce dernier est très petit et qu'il y a peu de médiums dans l'espace sacré (*gongá*), ils ne peuvent pas se fondre dans un ensemble, mais doivent plutôt être bien préparés puisque chacun de leurs gestes a une répercussion immédiate sur la circulation de l'énergie à l'intérieur de l'espace. D'autres différences sont dues aux genres des médiums du groupe de Montréal. En effet, *l'Ogã* - le médium qui joue du tambour - montréalais est une femme alors que traditionnellement seuls les hommes jouent ce rôle puisque les vibrations du tambour peuvent être nuisibles à une éventuelle grossesse. D'autres encore sont dues à la circulation des médiums. Tant qu'il y a de la place à l'intérieur de l'espace sacré, des médiums en développement dans l'assistance peuvent « graduer » et devenir *medium de corrente*, la nécessité du temple ayant autant d'importance que celle des médiums. Au Brésil, on peut ainsi retrouver des médiums beaucoup plus développés qu'à Montréal, mais qui sont encore dans l'assistance, car il n'y a pas de place pour eux dans le *corrente*. Aussi pour qu'ils deviennent membres d'un *corrente*, il faudrait ouvrir de nouveaux rituels au

public. Enfin, il est possible de relever des différences relatives à la langue. À Montréal les entités peuvent s'exprimer en français si quelqu'un ne comprend pas le brésilien, ce qui n'était pas le cas au début du groupe. Béatrice nous raconte que « du temps où j'étais le *cambonô* [en 1994], c'était surtout le *cambonô* qui souvent traduisait, ce n'était pas facile, c'était une tâche ».

Ouvrir un temple

Il n'y a pas de recettes pour ouvrir un temple :

« Quelques unes de ses succursales ont été ouvertes par des adeptes brésiliens émigrés en pays étrangers. Mais beaucoup d'autres l'ont été par des ressortissants nord-américains ou européens, initiés au Brésil. Ces « coordinateurs » se recrutent, pour la plupart, dans le milieu des psychothérapeutes qu'intéressent les formes alternatives de thérapie par la transe » (Anthony 2001 : 50).

Le temple initiateur des temples à l'étranger a été celui de Genève qui a démarré à la fin des années 80. Il est intéressant de noter que ce n'est pas le temple du Brésil qui a décidé d'essaimer à l'extérieur (ce qui appuie l'idée d'absence de volonté d'expansion dans la tradition umbandiste), mais plutôt des thérapeutes européens. Isabelle précise : « C'était des thérapeutes qui réfléchissaient à comment faire leur travail sans trop « s'user » tout en continuant à « développer [leur] sensibilité et [leur] qualité d'être ». Outre les temples mentionnés ci-dessus, un nouveau groupe est en train de s'ouvrir au Pérou et des demandes ont été faites pour l'ouverture de temples en Russie et en Espagne. Ces demandes sont mises sur la glace pour le moment, car la *mae* en charge des temples à

l'étranger et qui les visite deux fois par années environ, ne peut pas physiquement répondre à ces nouvelles demandes.

Les liens physiques et virtuels entre les temples

Le groupe de Montréal est en relation plus étroite avec le temple de Genève, pour des raisons historiques, et celui de Washington, pour des raisons de proximité géographique. Régulièrement les médiums de Montréal se déplacent soit en Europe soit aux États-Unis pour participer à des activités ritualistiques dirigées par le *pai* ou la *mae* en déplacement dans ces temples. D'autre part, une fois par année, les fils et les filles du temple sont tenus de se présenter au Brésil pour continuer leur développement de médium, parce qu'au Brésil « [...] il y a des rituels qui y sont faits, que la *mae* ne peut pas faire à l'étranger [à cause du manque] de médiums qui ont l'expérience, [à cause du manque] d'infrastructure, les *ogã*, les tambours, les lieux ». En outre, « des contacts serrés et fréquents sont maintenus avec la maison mère [...] » (Anthony 2001 : 50). Cela est essentiellement effectué par l'entremise d'Internet aujourd'hui. Internet est ainsi très présent dans le paysage des différents temples. C'est un outil de présentation et, même si le temple de Montréal n'a pas de site Internet, d'autres temples du réseau ont leurs pages de présentation. Le temple du Brésil entretient plusieurs sites Internet : un site sur le temple, un site sur la philosophie du temple, un site pour le journal du temple, un site pour les fêtes tziganes et un site

pour le projet d'assistance sociale du temple. Internet est aussi utilisé comme outil de communication. Les rapports (*relatórios*) écrits après chaque *gira* sont envoyés au Brésil par voie électronique à la *mae* avec copie conforme au *pai*. Les coordonnateurs sont aussi reliés par une liste de courriels et, grâce à cette liste, ils reçoivent la même information :

« Il y a des évènements particuliers au niveau spirituel qui nourrissent tout le temple au niveau spirituel, c'est-à-dire pas juste le temple du Brésil, même si ça nous concerne pas. Aussitôt que quelqu'un reçoit un grade ou entre en *camarinha* les retombées sont sur tous les temples. Il y a des évènements ritualistiques, médiumniques et même sociaux pour lesquels on est averti quand est-ce que ça va avoir lieu et on est invité à participer » (Isabelle, coordinatrice du temple Arán du Québec)

Bien que la notion de charité soit au cœur de la pratique umbandiste, il n'y a pas d'activités sociales au temple de Montréal, car le groupe est trop petit. Au Brésil, par contre, « l'activité sociale [du temple] est diversifiée : aide aux enfants déshérités, alphabétisation des adultes, organisation de fêtes, de conférences, de compétition sportive... » (Anthony 2001: 37) et à Paris « l'umbanda pratiquée au temple étudié minimise la notion de charité et d'évolution spirituelle caractéristique du discours umbandiste du Brésil [...] » (Teisenhoffer 2007: 15).

Le corps, lieu de rencontre entre le visible et l'invisible

Au cœur du rituel umbandiste, on retrouve la transe qui permet la relation entre une entité et un médium. On dit alors que le médium incorpore son entité et qu'il devient le cheval de son entité. Et puisque l'on dit aussi que « les plans vibratoires du médium et de l'entité ne sont pas les mêmes » (Binz 2002 : 83), comment le corps du médium devient-il alors le lieu d'une rencontre entre le visible et l'invisible ?

Dans cette partie, nous allons décrire les moyens dont le médium dispose pour permettre à son corps de devenir un lieu de rencontre avec son entité. Dans un premier temps, nous essayerons de cerner ce qu'est une entité spirituelle, puis ce que signifie l'état de transe au cours de laquelle cette rencontre a lieu. Dans un deuxième temps, nous décrirons le travail que le médium doit faire pour accroître les liens avec son entité.

Les entités spirituelles

Pour les Brésiliens, une entité est un esprit désincarné ayant vécu sur terre. C'est un guide « qui connaît les fondements de l'évolution spirituelle permettant à l'être humain de retrouver la Lumière originelle » (Binz 2002 : 20) et « qui est lié par affinité vibratoire à des orixás et s'imprègnent de l'énergie de ceux-ci » (Binz 2002 : 21). Selon Binz, « les entités ont pour mission d'aider les êtres humains à vivre et à évoluer sur la terre » (2002 : 25). Les esprits que les médiums

incorporent sont divisés entre les lignes du haut dont la polarité est positive et les lignes du bas dont la polarité est négative. Binz explique que « les polarités [étant] des opposés verticaux nécessaires, des forces divergentes générant un équilibre vertical » (2002 : 21). Dans les lignes du haut, les premières lignes sont constituées par les *caboclos* (ou esprits des Indiens) et les *pretos velhos* (ou « vieux Noirs »), esprits des esclaves. Selon le site Internet du temple du Brésil : « Mentors et propulseurs de toutes les formes de dynamiques évolutives, les *Caboclos* partagent avec les *Pretos Velhos* le symbole de l'umbanda au Brésil ». Chacun a un rayon d'action spécifique. Les *caboclos* aident au développement de la conscience et les *pretos velhos* aident à la transformation. Les deuxièmes lignes comprennent les *bayanos*, les *boyaderos*, les *marinheiros* et les *crianças*, esprits des enfants. Dans les lignes du bas, on retrouve les *exus*, esprits de la nuit, et les *bombos giras*, leur pendant féminin.

Apprivoiser son entité

Le développement des médiums au temple est un développement médiumnique d'incorporation. « La notion d'incorporation est fondamentale car elle implique une relation » (Rouget 1980 : 55), entre un médium et une entité spirituelle, relation qui nécessite un apprivoisement par le médium de son entité et un apprivoisement par l'entité du corps du médium. La venue des entités spirituelles qui descendent à l'appel du chant d'incorporation (*ponto de incorporação*) et qui

viennent prendre possession du corps du médium y apportant ainsi leur énergie et leur lumière est au cœur du rituel. Le médium tombe⁵ alors en transe, faisant don de son corps à son entité spirituelle qui, lorsqu'elle arrive dans le *gongá*, effectue sa propre danse. Pour Rouget, la transe est décrite comme passagère et transitoire : « On quitte son état habituel pour entrer en transe, et au bout d'un certain temps, extrêmement variable suivant les cas, on revient à son premier état. C'est donc un état inhabituel » (1980 : 38).

Aussi, il y a un temps pour la transe, elle ne se présente pas sans prévenir, mais elle se produit lors d'évènements rituels, *giras* ou *camarinhas*, et elle s'inscrit à l'intérieur d'une liturgie très précise – liturgie est l'expression que le *pai-de-santo* utilise au Brésil, parlant ainsi d'une liturgie commune à tous les temples du Brésil et de l'étranger : « La transe, [...], comme événement, est liée au déroulement de la cérémonie et ne se produit en général pas à n'importe quel moment » (Rouget 1980 : 63-64). Si l'on découpe la liturgie du rituel en épisodes et que l'on place le moment de la transe au centre de ses épisodes, on retrouve une série d'épisodes préliminaires qui « permettent le passage d'un espace et d'un temps profane à un espace et un temps sacré » (Serra 2001 : 238) - salutations, défumations, ouverture du rituel - suivie d'une série d'épisodes d'invocations qui permettent d'appeler les différentes lignes d'entités avant l'accueil des entités au moment opportun. La transe débute et les entités viennent rejoindre le médium toujours et uniquement à l'appel d'un chant d'incorporation.

À leur arrivée, chaque type d'entité a sa propre manière de se mouvoir ainsi « les « vieux Noirs » (*pretos-velhos*) au corps cassé par l'âge [se déplacent très lentement], les « marinières » (*marinheiros*) [...] titubent comme des hommes ivres ou bien les « gardiens de troupeau » (*boaideros*) [...] font tourner en l'air un lasso imaginaire [...] » (Anthony 2001 : 40). Par ailleurs, chaque entité a son propre mouvement qui dépend de sa qualité de vibrations :

« Le caboclo d'Isabelle exécute des danses différentes [...]. Il y a une danse lente avec des mouvements de bras très gracieux et légers, les bras projetés vers l'avant et une danse où il tourne très rapidement et puis il y a une danse intermédiaire où il tourne moins vite que dans sa danse rapide, tout en faisant ses mouvements de bras gracieux » (Extrait du journal de terrain)

Approcher son entité est un apprivoisement réciproque du médium et de son entité : le médium affine sa perception et l'entité apprend à utiliser le corps de son médium. Durant le travail de terrain à Montréal, il fut possible d'observer, lors d'une initiation, une entité en encourager une autre à utiliser l'appareil vocal. Aussi, si au début les trances sont désordonnées, elles se polissent progressivement pour devenir des danses harmonieuses. D'une manière générale, le médium a l'obligation de se mettre en condition, c'est-à-dire d'avoir une matière (un corps) prête à recevoir l'entité. Le médium s'assure qu'il n'y ait pas de désordre physique qui fasse obstacle à la venue de l'entité – il doit être en santé –, ni de désordre émotionnel – il doit être en relation harmonieuse avec

le monde extérieur –. En d'autres mots, « il doit organiser sa vie sociale sans guerre » (Palestra du pai-de-santo 2008)

Mobilisation du corps

Avant le rituel, le médium se prépare en suivant certaines prescriptions alimentaires (pas de viande rouge ni d'alcool), en purifiant ses corps physique (bain matériel) et énergétique (bain d'herbes) et en se libérant de ses préoccupations en effectuant une méditation (*assentamento de eledá*) pour l'aider à se verticaliser. Pour Isabelle :

« C'est une responsabilité naturelle à la vie et fondamentale de prendre soin de sa matière. On peut pas négliger la matière pour aller plus vite au ciel ou que la matière n'a pas de valeur, au contraire, l'entité vient incorporer dans une matière en ordre et dans une matière qui doit être énergique. Un médium quand il incorpore une entité dans l'umbanda c'est comme s'il était un paratonnerre. Il faut qu'il y ait une masse physique, une consistance physique ».

Au cours du rituel, à l'aide des chants (*pontos*), de la danse et du battement des mains, le médium doit apprendre à se centrer sur les mouvements de son corps pour se préparer à la venue de l'entité et permettre la rencontre lors de la transe. Ainsi dès que le médium entre dans le *gongá*, il mobilise son corps de plusieurs façons : il chante des « cantiques » dont la vibration permet à la fois de garder une circulation d'énergie à l'intérieur du *gongá* et d'appeler les différentes entités spirituelles (*pontos de chamada, pontos de incorporação*); il danse (*pé de dansa*)

et bat des mains (*palmas*). Le pas est précis, quoique chaque médium l'adapte selon sa manière de bouger, et il existe différents rythmes de battements de mains, regroupées entre des rythmes à deux temps et des rythmes à trois temps, que les tambours (*atabaque*) accompagnent tout au long du rituel. Se développer en tant que médium devient donc un engagement. Sidonie indique que c'est « un compromis avec le *corrente* » qui prend plus que le temps du seul rituel. Ce qui explique d'ailleurs que Sidonie ait décidé de se mettre en retrait du groupe. Par ailleurs, dans la manière de se préparer à entrer en transe, le corps ne se place pas n'importe comment. Pour accueillir les *pretos velhos*, le corps est déjà penché la tête vers la terre. Pour accueillir les *cabloclos*, le corps se redresse comme une flèche vers le ciel et, en tout temps, il vaut mieux « mettre de l'air dans sa tête et libérer l'arrière du cou » (enseignement du *Baiano* qu'Isabelle incorpore). Enfin, le médium doit connaître le rituel et la philosophie du temple, car « plus le médium a de connaissances, meilleur c'est pour l'entité. Le médium devient alors un bon outil : l'entité utilise la connaissance du médium, mais apporte sa sagesse » (*Palestra du pai-de-santo* 2008).

À l'appel du chant d'incorporation (*ponto de incorporação*), l'entité spirituelle descend et vient prendre possession du corps du médium y apportant ainsi son énergie et sa lumière. La rencontre a lieu. Cette prise de possession se traduit visuellement par des manifestations corporelles explicites, mais non erratiques,

En effet, plus il y a harmonie entre le médium et son entité, plus l'incorporation et la désincorporation sont harmonieuses.

Une fois l'entité de la coordonnatrice installée et dès lors qu'elle est prête à « recevoir », chaque médium du *corrente* vient la saluer et demander sa bénédiction en « [se prosternant] à plat ventre, tête au sol, [salutation] qui se nomme au Brésil *bater cabeça*, « frapper la tête », [ce qui] correspond au *idòbalè yoruba*, salutation des hommes envers une personne respectable » (Anthony 2001 : 42). De plus, lorsqu'une entité incorporée lance une salutation pour un *orixá* ou pour une ligne d'entité particulière, le médium s'agenouille pour répondre au salut.⁶

Transe et états modifiés de conscience

La transe peut impliquer ou non une perte de conscience. Teisenhoffer qui a étudié un temple du même réseau que celui de Montréal rapporte : « À ma connaissance le seul médium français qui affirme perdre complètement conscience pendant la possession est la coordonnatrice du temple » (2007). En effet, Sidonie évoque avec difficulté son expérience consciente de la transe :

« C'est vraiment juste qu'on sent... c'est comme, c'est comme si ce n'était pas toi qui faisait toutes ces choses, mais là si tu ouvres tes yeux tu vas être correct, tu sais, tu vas être consciente de ce qui se passe. Tu ne perds pas conscience, ce que tu sais faire, tu continues à le faire, ce qu'il faut faire

pendant un moment donné, même que tu sois incorporée tu vas les faire comme il faut ».

Béatrice, elle, évoque sa conscience du changement corporel qu'elle vit lorsqu'elle incorpore : la chaleur, l'animation cardiaque, etc. en plus de ce « quelque chose qui passe », qu'elle n'arrive pas à nommer clairement, « comme le disembodiment ». Elle a toutefois l'impression de sortir de son corps : « [...] c'est ton essence qui rejoint l'entité, ce n'est pas toi, c'est comme une relation. » Tandis que, pour Marie, la transe la porte hors du temps. Elle dit : « pendant l'incorporation, oui, je ne suis pas complètement partie, [...] j'ai comme l'impression que je suis comme quand on rêve ». Et, Taimé nuance : « Ce n'est pas que tu quittes ton corps toi, [...] c'est comme si tout d'un coup il y a quelque chose qui vient en toi et puis qui est intimement tissé à toi ». Par ces quelques exemples, on voit bien qu'incorporer une entité ne signifie pas être possédé tout d'un coup n'importe où et par n'importe quel esprit, mais que cela requiert plutôt un apprentissage de la médiumnité dans un cadre rigoureux soutenu par la philosophie du temple du Brésil. Durant chaque incorporation, et d'une manière plus intensive lors des retraites d'initiation qui ont lieu une fois par année au Brésil, le médium apprivoise ses entités. Il apprend à mieux les connaître et à laisser prendre forme ce moment qui reste une rencontre avec une autre dimension. Il apprend à se centrer, à faire le vide, à accueillir, grâce aux outils - chants, battements des mains et danse - utilisés en complémentarité avec le

rythme des tambours dans un environnement sécuritaire dont la liturgie règle le déroulement du rituel.

En outre, il est intéressant d'ajouter qu'il n'a jamais été question de possession lors des entrevues, mais l'on parlait plutôt d'incorporation, d'une relation et d'une union avec l'entité. Or, dans les essais de typologie, l'umbanda est classé dans les cultes de possession où la possession est qualifiée en général comme une perte d'identité qui suscite souvent de la peur pour les Occidentaux. Nous nous demandons donc si accepter cette notion de possession impliquerait de renier la part « moderne » à l'intérieur de nous, à savoir cette rationalité qui nous pousse à être maître de notre environnement et de nous même. Est-ce que l'accepter donnerait à notre corps une place joyeuse, centrale, unique de par l'espace qu'il offre à la rencontre avec une dimension sacrée? Au regard de cette étude, nous serions tentés d'accepter le terme « possession » en le raccrochant à la notion du don. C'est-à-dire le don du corps que le médium fait à son entité lors de l'incorporation, et ce, en prenant comme point de départ une réflexion sur les termes de l'alliance nouée avec les esprits de Roberte Hamayon (1995) qui explique que dans le culte de possession, la relation est inversée; l'humanité est donneuse de femmes et les possédées deviennent des épouses placées dans une position de subordination par rapport aux esprits, qui sont les preneurs.

Conclusion

Le développement effectué au sein du temple d'umbanda du Canada permet aux médiums qui le fréquentent d'affiner leur perception, d'apprendre à se mettre dans le mouvement de la vie (dans le mouvement du *xirê*) et de reconnaître dans chacune des circonstances à laquelle elles se heurtent les manques ou les trop-pleins pour devenir de meilleurs êtres humains. Cela leur donne des outils qu'elles transportent dans leur quotidien. Pour Sidonie, l'umbanda est un soutien qui « l'inspire ». Pour Marie, c'est une direction qui lui permet de se « rattacher à quelque chose qui fait du sens ». L'umbanda a permis à Virginie de développer un respect plus grand pour les autres. Quant à Taime, l'umbanda lui a permis de porter un regard différent sur les êtres humains.

Ces apprentissages, s'ils se concrétisent dans la vie quotidienne de chacun des médiums, s'actualisent lors des rituels. En effet, le rituel, pivot du temple du Québec et de la pratique religieuse de ses médiums, est le moment où tout est possible. Il est la synthèse entre la mémoire et l'imagination, car « on peut avoir oublié et pourtant se souvenir » (Atlan 2003 : 307). Ainsi, quand le médium « [...] entre en transe, incorpore et assume l'identité d'un *orixá* [ou d'une entité] figurée par la danse caractéristique illustrant les aventures mythiques de cette divinité, c'est le mythe, le passé lointain, collectif, qui affleure dans le présent pour se

montrer vivant; la transe rituelle reproduisant le passé dans le présent, en une représentation incarnée de la mémoire collective » (Prandi 2003 : 45).

Cette mémoire et la relation à cette philosophie/science/art/spiritualité par chacun des médiums, si elle est inscrite dans une ritualistique et dans les fondements qui émanent du temple du Brésil, se négocie néanmoins dans une réappropriation personnelle. C'est-à-dire que chaque médium, de par son histoire personnelle, vient d'une tradition dont il porte la richesse et dans laquelle il inscrit le discours umbandiste. L'implication dans l'umbanda devient alors une manière d'actualiser à travers un rituel une philosophie de pensée qui est présente chez l'individu bien avant sa participation à l'umbanda. Ce fin syncrétisme permet à chacun de vivre l'umbanda comme il l'entend. Il s'agit d'un syncrétisme qui ne consiste pas uniquement à mélanger plusieurs traditions pour en créer une nouvelle, mais plutôt qui consiste à essayer de dégager une universalité de toutes les traditions, et ainsi permettre à chacun de s'y reconnaître.

Définitions

Babalarixá : Médium qui a atteint sa 7^e initiation de *feitura*. À partir de ce grade, un médium peut ouvrir un nouveau centre d'umbanda guidé par ses propres entités. Par extension, les médiums d'un temple appellent *baba* ou *babalarixá* leur chef spirituel même si celui-ci a un grade initiatique plus élevé que sa 7^e initiation de *feitura*.

Bombo gira (ou *bomba gira*) : Principe féminin de l'*exu*.

Caboclo : Entités spirituelles, esprits d'origine amérindienne qui « représentent la conscience de l'être humain [...]. Ils sont considérés comme les chefs des autres entités spirituelles. » (Binz : 22)

Camarinha : Littéralement « « petite chambre », dénomination de la pièce où sont enfermés les adeptes au cours de leur initiation. Par extension, ce terme est aussi employé pour désigner la retraite des futurs initiés » (Anthony 2001 : 176)

Cambonô : Médium dont la fonction est d'assister un médium qui incorpore, c'est-à-dire, à la fois, de prendre soin de la matière du médium lors de l'incorporation et d'assister l'entité sur le plan matériel, par exemple s'assurer que l'entité a tout ce dont elle a besoin pour faire son travail.

Criança : Entité spirituelle

Eledá : Dimension spirituelle intérieure. (extrait du site du temple du Brésil)

Exu : « Esprits qui vibrent positivement dans des champs considérés comme négatifs » (extrait du site du temple du Brésil)

Feitura : Initiation à son *orixá* (Capone 1999 : 335)

Firma de Oxalá : Collier blanc que chaque médium porte autour du cou. Ce collier qui marque leur lien avec le temple et symbolise la chaîne de tous ceux qui en font partie.

Gira : Cérémonie rituelle au cours de laquelle des médiums avec ordre de travail incorporent leurs entités « qui reçoivent des consultants et qui peuvent aider les gens, faire des passes, donner des enseignements» (entrevue avec Isabelle, juin 2007).

Gongá : Partie sacré du *terreiro* où ont lieu les rituels.

Guia : Collier fait de perles de verre colorées qui protège contre les vibrations négatives. La couleur des perles indique la ligne vibratoire (de l'individu ou de ses entités). Le collier indique le grade de l'initié.

Medium de corrente : Littéralement « médium de courant ». Ce sont les médiums qui participent aux rituels à l'intérieur du *gongá* et qui font une chaîne permettant la circulation de l'énergie à l'intérieur du *gongá*.

Ogã : Abréviation pour *Ogã de atabaque*, médiums qui jouent du tambour. Lorsqu'il n'y a pas de *Ogã de atabaque*, un des médiums du corrente, l'*Ogã de sala*, a pour fonction d'appeler les chants.

Orixás : « Les orixás sont des forces et énergies manifestées dans la Nature qui, en interagissant entre elles, créent la « Dynamique d'Odudua », ou encore la Vie énergétique, sa multiplicité et ses mutations sur notre planète » (extrait du site Internet du temple du Brésil).

Pai-de-santo : Appellation portugaise du chef d'un centre religieux umbanda.

Palestra : « Conférences au cours desquelles sont expliqués les fondements éthiques et les aspects philosophiques de la tradition du temple du Brésil » (Binz : 13)

Pemba : « Autre influence Bantu l'emploi de la pemba. Dans la civilisation des Bakongo, la mpemba est de l'argile blanche. Considérée comme un matériau incarnant l'esprit, elle est utilisée par les membres de la société Lemba pour tracer des cosmogrammes (Thompson 1985 : 109). Au Brésil la pemba est de la craie se présentant sous forme de bâtons cosmiques. Les médiums s'en servent eux aussi pour tracer des cosmogrammes. Dans les rituels thérapeutiques, elle a un rôle protecteur et un effet purificateur » (Anthony 2001: 43).

Ponto (ou ponto cantado) : « littéralement point chanté, [...] nom générique des cantiques » (Anthony 2001 : 38).

Preto velho : Entité spirituelle, esprits d'esclaves d'origine africaine qui permettent le développement de la force au service de la conscience.
« Ils aident les hommes à vivre les transformations dans leur existence » (Binz : 26)

Terreiro : Endroit où ont lieu les cérémonies rituelles. Par extension le temple lui-même.

Xirê : « Terme utilisé pour nommer la séquence dans laquelle les *Orixás* sont priés ou invoqués pendant les cultes qui leur sont destinés »
(extrait du site Internet du temple du Brésil)

Bibliographie

Aïn M., 2006. « Corps d'esclaves Chaires des Dieux : La transe une autre manière d'exploitation des corps. », *IV^o forum transculturel d'art contemporain, organisé par la fondation Africamerica, à Port au Prince (Haïti)*. Consulté en ligne (<http://auriol.free.fr/parapsychologie/transe-1.htm>), le 1 décembre 2014.

Anthony M., 2001. *Des plantes et des dieux dans les cultes afro-brésiliens. Essai d'ethnobotanique comparative Afrique-Brésil*, Paris, L'Harmattan, coll. Recherches et documents Amériques latines.

Atlan H., 2003, « La mémoire du rite, métaphore de fécondation » in *Les étincelles du hasard. Tome 2 : Athéisme de l'écriture*. Paris, Seuil, p. 307-327.

Bastide R., 1960. *Les religions africaines au Brésil*. Paris, Presses Universitaires de France.

Binz S., 2002. *La médiumnité d'incorporation dans le temple Guaracy : Lecture en regard de la psychologie de Carl Gustav Jung*. Mémoire de maîtrise en étude comparée des religions, Université de Fribourg, Suisse.

Capone S., 2001-2002. « La diffusion des religions afro-américaines en Europe », *Psychopathologie africaine*, vol. XXXI, n^o1, p. 3-16.

Capone S., 1999. *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. Paris, Karthala éditions.

Champion F., 2000. « La religion à l'épreuve des nouveaux mouvements religieux », *Ethnologie française*. Consulté en ligne (http://www.culture.gouv.fr/sef/revue/00_4/00_4_01r.htm), le 30 novembre 2014.

Hamayon R. N., 1995, « Pour en finir avec la « transe » et l'« extase » dans l'étude du chamanisme », *Études mongoles et sibériennes*, 26, pp. 155-190.

Hell B., 1999. *Possession et chamanisme, les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion.

Prandi R., 2003, « Identité et mémoire afro-brésiliennes », *Diogène*, vol. 1, n° 201, p. 38-48. Consulté en ligne (http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=DIO&ID_NUMPUBLIE=DIO_201&ID_ARTICLE=DIO_201_0038), 30 novembre 2014.

Rouget G., 1980. *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*. Paris, Gallimard.

Serra O., 2001. « No caminho de Aruanda : a Umbanda candanga revisitada », *Afro-Asia*, n°25-26, p. 215-256.

Teisenhoffer V., 2007. « Umbanda, New Age et psychothérapie. Aspects de l'implantation de l'umbanda à Paris », *Ateliers n°31, Religions afro-américaines : nouveaux terrains, nouveaux enjeux*. Consulté en ligne (<http://ateliers.revues.org/document872.html>), le 1 décembre 2014.

Van Gennep A., 1991. *Les rites de passage*. Paris, Picard.

Biographie

Poète, anthropologue et informaticienne, je m'intéresse à tout ce qui peut permettre aux humains de trouver leurs attaches, leurs réseaux de transmission et leurs racines, afin de leur permettre de s'engager dans leur vie. D'une façon plus particulière, je m'intéresse aux possibilités du numérique pour les aider à s'ancrer dans leurs territoires. D'un côté, comme doctorante en anthropologie, je travaille avec les autochtones sur le retour - via le numérique - des données (chants, rituels, photos, entrevues, etc.) recueillies sur le terrain par les anthropologues et sur l'appropriation de ce patrimoine via les récits numériques

que je nomme les WebRécits. Par ailleurs, comme directrice d'un centre d'expertise numérique pour les chercheurs, je travaille avec les chercheurs de l'Université de Montréal, de toutes les disciplines à construire des objets numériques nécessaires à leur recherche, par exemple des répertoires structurés pérennes pour leurs données de recherche, des outils informatiques pour traiter ces données ou des applications informatiques pour la valorisation, la mobilisation ou le transfert de ces données ou des connaissances qu'elles induisent.

Notes

¹ Le lien vers le site web du temple ne sera pas fourni afin d'assurer l'anonymat du groupe.

² En fait, il existe deux séquences, une pour les rituels à l'intérieur desquelles les entités que les médiums incorporent sont les *caboclos* (*gira do caboclo*) et une pour les rituels à l'intérieur desquelles les médiums incorporent des *pretos velhos* (*gira do preto velho*).

³ Selon les conventions utilisées par Anthony et où le o est un o ouvert comme dans « hotte » et e un e ouvert comme dans « est ». (2001 : 15)

⁴ En effet, en passant la porte du *gongá*, on salue l'autel par un mouvement des mains qui se croisent l'une sur l'autre et lorsque l'on sort, on le fait toujours à reculons, laissant le dos, moins vulnérable, affronter en premier, un lieu où les énergies sont moins puissantes évitant ainsi un choc trop grand.

⁵ Notons le terme tomber qui visuellement se traduit par des manifestations corporelles explicites – tremblement, émission de sons, changement d'expression du visage - et qui marquent la prise de possession.

⁶ Par exemple à l'appel de salutation pour Xangô, saravá Xangô, tous les médiums agenouillés dans le *gongá* répondront Kaô Kabecilê, - expression « dérivée de l'expression yoruba : « Káwóó Kábiyèsi », « Venons voir (admirer le Roi) le Roi! » » (Anthony 2001 : 42) - tout en croisant leurs mains l'une sur l'autre.