

Harlem au Brésil

Vivre après l'esclavage dans les faubourgs
de Rio de Janeiro et São Paulo, 1920–1940

AURÉLIA MICHEL

<https://doi.org/10.53480/opus.260031>

ISBN 978-2-7442-0234-6 (imprimé)

ISBN 978-2-7442-0232-2 (PDF)

ISBN 978-2-7442-0233-9 (ePub)

Ouvrage réalisé avec le soutien du Fonds national pour la science ouverte



Licence Creative Commons

© ⓘ Livre publié en accès ouvert selon les termes de la licence Creative Commons Attribution License 4.0 (CC BY), qui permet l'utilisation, la distribution et la reproduction sans restriction et sur tout support, à condition que l'œuvre originale soit correctement citée :

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

La licence CC BY s'applique à l'ensemble de l'ouvrage sauf mentions contraires.

Les images dont la légende indique la mention CCo appartiennent au domaine public.

© Aurélie Michel, 2026

Note de l'éditeur. Cet ouvrage propose un ensemble d'illustrations, plans et cartes reproduits selon les limites imposées par la mise en page. La version électronique, librement accessible à l'adresse <https://doi.org/10.53480/opus.260031>, met ces documents à disposition dans un format haute résolution qui en permet l'agrandissement.

Chapitre 8 Religion des faubourgs et destins de la nation

Ainsi qu'en témoigne le développement du carnaval populaire, les faubourgs de Rio et de São Paulo sont les lieux d'un brassage et d'un métissage culturel qui associe des cultures d'origines indigènes, africaines et européennes, notamment autour de pratiques religieuses. À partir de la fin du XIX^e siècle, une grande diversité de religions se développe à Rio ou à São Paulo⁵¹² : religions de matrice africaine en particulier nagô (yoruba, vaudou du Bénin) et bantoue, cultes *caboclos* d'origine indigène, animismes, religions protestantes en provenance des États-Unis (baptistes, évangéliques, méthodistes, adventistes, etc.). En parallèle, divers spiritismes ou pratiques médiumniques d'origine européenne se font jour (kardécisme, Église positiviste, cultes maçonniques), de même que d'innombrables pratiques magico-religieuses thérapeutiques : cartomancie, guérisseurs, magie noire, etc. Suscitant à la fois curiosité, intérêt, fascination et inquiétude de la part des élites – les chroniques de João do Rio furent un succès de librairie dès leur parution en livre en 1904 – ces pratiques sont néanmoins l'objet d'une répression croissante, qui contribue à stigmatiser les quartiers populaires et les périphéries. En effet, tandis que les législations urbaines interdisent dès les années 1890 l'usage du tambour dans le centre-ville⁵¹³, les autorités policières s'appuient sur la législation pénale qui réprime le charlatanisme dans le centre. Moins contrôlées⁵¹⁴, les périphéries deviennent alors le théâtre de recompositions et hybridations de différentes pratiques syncrétiques susceptibles d'inquiéter les autorités – un possible fléau social dont le contrôle relève bientôt de politiques hygiénistes⁵¹⁵.

Tandis que les pratiques religieuses ou spirituelles constituaient un marqueur distinguant nettement les classes sociales, comme dans le cas du spiritisme, de la cartomancie ou des cultes cabocles et bantous, un phénomène similaire à la popularisation du carnaval de la samba transforme la perception des religions populaires, afro-brésiliennes et indigènes au début des années 1930. Alors que ces pratiques font face à une répression intense, notamment au nom de l'hygiène publique et d'une offensive de la médecine officielle sur les pratiques

512. J. DO RIO, *As religiões no Rio* (1904), Rio de Janeiro, Edição da Organização Simões, 1951 ; M. C. C. WISSENBACH, *Ritos de Magia e Sobrevivência. Sociabilidades e Práticas Mágico-Religiosas no Brasil (1890/1940)*, thèse de doctorat, Universidade de São Paulo, 1997.

513. Interdiction du *batuque* à São Paulo par le *Código de Posturas* en 1886.

514. R. ROLNIK, *A cidade e a lei : legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo*, São Paulo, Studio Nobel, 1997.

515. Y. MAGGIE, *Medo do feitiço : relações entre magia e poder no Brasil*, Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, Orgão do Ministério da Justiça, 1992.

thérapeutiques populaires, l'opinion relayée par la presse bascule au cours de l'année 1932 en faveur d'une religion nationale, le « spiritisme de *umbanda* ». De même que pour le carnaval, les cultes populaires associés aux anciens esclavisés et aux métissages indigènes, qui faisaient l'objet d'un discours scientifique raciste, sont désormais célébrés comme les composantes d'une religion nationale authentique.

La construction d'une pathologie sociale : le fléau du « bas spiritisme »

Les différents travaux d'Emerson Giumbelli⁵¹⁶ montrent que la construction progressive du terme de « bas spiritisme », qui regroupe de manière assez floue l'ensemble des pratiques religieuses répréhensibles et cible particulièrement les pratiques populaires, doit être comprise dans le contexte de l'institutionnalisation de la médecine au Brésil. Ce processus, essentiel dans la construction de l'État brésilien depuis l'Empire et d'autant plus dans la première République, suppose l'éradication de formes thérapeutiques concurrentes à la médecine issue des facultés nationales (à Rio, Salvador, Recife puis São Paulo). Ces pratiques sont visées par la législation contre le charlatanisme dans le code pénal de 1890, via trois articles (156, 157 et 158). Le premier vise l'exercice illégal de la médecine :

Exercer la médecine dans l'une de ses branches, l'art dentaire ou la pharmacie, pratiquer l'homéopathie, l'hypnotisme ou le magnétisme animal, sans être qualifié selon les lois et règlements⁵¹⁷.

L'article 157 vise le spiritisme et la magie, et la subjugation de la crédulité publique :

Pratiquer le spiritisme, la magie et ses sortilèges, utiliser les talismans et la cartomancie pour éveiller des sentiments de haine ou d'amour, inculquer des remèdes pour des maladies curables ou incurables, bref, fasciner et subjuguer la crédulité du public. . .⁵¹⁸

Le délit est aggravé si par ces moyens le prévenu cause la dégradation ou l'altération des facultés psychiques de sa victime⁵¹⁹. Les médecins qui pratiqueraient ces actes seraient également privés du droit d'exercer. Enfin l'article 158 concerne la punition du *curandeirismo*

516. E. GIUMBELLI, « O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos », *Horizontes Antropológicos*, vol. 9, n° 19, 2003, p. 247-281 ; E. GIUMBELLI, « Heresia, doença, crime ou religião : o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais », *Revista de Antropologia*, vol. 40, n° 2, 1997, p. 31-82.

517. « Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentária ou a farmácia, praticar a homeopatia, hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos », article 156 du Code pénal promulgué le 11 octobre 1890.

518. « Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar curas de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública », article 157, *Ibid.*

519. « 1º Se por influencia ou em consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporária ou permanente das faculdades psíquicas », *Ibid.*

(exercice du métier de guérisseur, *curandeiro*⁵²⁰), défini par la prescription ou l'emploi d'une quelconque substance causant la privation ou l'altération temporaire des facultés psychiques ou des fonctions physiologiques, ou une quelconque infirmité ou maladie.

Giumbelli montre comment, en dehors de sa visée de santé publique et de protection de la population vulnérable, cette législation a pris un caractère racial, visant peu à peu un ensemble de pratiques que les services de police ou la presse nomment « bas spiritisme », en opposition au spiritisme d'origine européenne répandu parmi les classes aisées urbaines de la société brésilienne.

Doctrine développée en France par Allan Kardec dans les années 1860, le spiritisme est rapidement diffusé à Rio et São Paulo par l'intermédiaire d'intellectuels, journalistes et animateurs de *La revue spirite*, organe de diffusion de ce qui se veut non pas une religion mais une science⁵²¹. Cette doctrine qui séduit nombre d'intellectuels français et internationaux, repose sur l'idée que l'humain n'est pas seulement un corps mais également un esprit, une puissance psychique qui se détache du défunt et continue d'exister après la mort. Les esprits se manifestent, enseignent et agissent par un intermédiaire, le medium, éventuellement à travers la transe et l'hypnose. La pratique du spiritisme, qui a attiré de nombreux intellectuels et a d'une certaine manière ouvert la voie à l'investigation de l'inconscient et de ses manifestations, et à sa manipulation à des fins thérapeutiques, s'est répandue au Brésil en tant que science et religion. Elle s'est à la fois intégrée aux liturgies catholiques à travers la formation d'églises spiritistes, et développée comme une pratique rationnelle fondée sur une approche scientifique de phénomènes dits paranormaux ou surnaturels associés à certaines formes de thérapies populaires. Importée d'Europe et renvoyant à un monde intellectuel savant européen, la religion spirite s'est affirmée au Brésil comme une religion des élites progressistes et modernistes sous le nom de kardécisme, qu'il était alors important de distinguer d'autres pratiques s'appuyant sur la transe ou la manifestation des esprits, à savoir celles des religions populaires d'origine africaine ou indigène.

En effet, bien que le sens qui est donné à leur nature et à leur fonction soit très différent, un parallèle peut être établi entre les pratiques spiritistes européennes, et l'importance des « esprits », *caboclos* ou *orixás* dans les religions africaines ou indigènes. Pour Roger Bastide qui les observe à la fin des années 1930, ce parallélisme permet d'expliquer le syncrétisme religieux qui s'est constitué en ville parmi les classes populaires, d'abord entre religions africaines, puis entre religions indigènes et africaines, et enfin avec le spiritisme européen. Bastide constate d'abord l'intégration d'éléments religieux africains de deux origines, les « esprits » présents dans les religions bantoues (*caboula*) et les *orixás*, divinités d'origine nagô (yoruba), dans des rituels d'origine indigène. Ceux-ci mobilisent en effet les « *caboclos* »⁵²², esprits qui visitent les adeptes et en particulier le prêtre, par l'intermédiaire de la transe qui peut être provoquée par des substances (herbes, alcools) et la musique. La « descente » des

520. S'il en résulte la mort, la peine peut aller de 6 à 20 ans de prison (article 158, *Ibid.*).

521. M. AUBRÉE et F. LAPLANTINE, *La table, le livre et les esprits : naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*, Paris, J.-C. Lattès, 1990 ; D. J. HESS, *Spirits and scientists : ideology, spiritism, and Brazilian culture*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1991.

522. *Caboclo* désigne un métis indien portugais. C'est aussi un terme utilisé dans les religions populaires pour désigner un « esprit » ; R. BASTIDE, « Le spiritisme au Brésil », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, vol. 24, n° 1, 1967, p. 3-16.

orixás ou des esprits africains dans le corps des adeptes prend également la forme de transe, même si l'interprétation en est fondamentalement différente⁵²³. Ainsi, le parallélisme formel entre la descente des *orixás* dans le corps des adeptes et la visite des *caboclos* dans celui du maître de cérémonie (*pai do santo*) aurait permis leur syncrétisme, puis d'y associer le spiritisme d'origine européenne.

Ce « bas spiritisme » ou « faux spiritisme », qu'il faut entendre comme « vulgaire » dans la bouche des spirites d'influence européenne qui veulent établir une religion civilisée et moderne, recouvre les religions syncrétiques qui dès la fin du XIX^e siècle ont suscité l'intérêt de certains scientifiques, notamment parce qu'elles sont interprétées à travers le prisme de la question raciale, au cœur de la manière dont les médecins appréhendent alors la « question nationale »⁵²⁴. Ainsi, pour le plus célèbre des théoriciens brésiliens de la dégénérescence, le médecin légiste et psychiatre Raimundo Nina Rodrigues (1862–1906), les pratiques religieuses populaires qui s'appuient sur la transe et sur les relations avec les esprits doivent interpeller le juriste. Elles rappellent en effet combien la « race noire » serait victime de ses caractères physiologiques, à savoir une certaine crédulité et vulnérabilité mentale, si bien que la transe pourrait selon lui être considérée comme l'expression de pathologies mentales. Dans cet esprit, la répression du bas spiritisme correspond à une politique de santé publique qui coïncide avec la désafricanisation de la société brésilienne⁵²⁵.

En effet, depuis au moins les années 1890, les traitements de la folie et de la criminalité ont été associés à l'étude des races. Pour Nina Rodrigues, les dispositions mentales liées à la race expliquent les pathologies mentales qu'il observe chez les populations noires brésiliennes, ce qui devrait conduire selon lui à une réflexion générale sur la responsabilité pénale des noirs⁵²⁶. Marqué comme ses collègues contemporains par la révolte de Canudos (1896-1897), qu'il tend également à mettre en relation avec l'appartenance raciale des révoltés, suggérant leur manipulation hystérique par leur leader Antônio Conselheiro, les approches de Nina Rodrigues associent inévitablement politiques de sécurité intérieure et de santé publique avec la question raciale. Les théories sur la dégénérescence sont alors un paradigme de la psychiatrie brésilienne, que l'on retrouve chez Franco da Rocha, psychiatre de São Paulo, qui souligne en 1905 chez les noirs une « tendance au mysticisme » et au fait que « dans la race noire, il y aurait une prédominance de formes dégénératives telles que l'épilepsie, l'idiotie, l'imbécillité et autres »⁵²⁷.

523. Pour Bastide, ce qu'il appelle la « macoumba urbaine », développée à Rio et São Paulo dans les années 1920, serait d'abord un syncrétisme entre deux traditions religieuses africaines, l'introduction des *orixás yorubas* dans la *caboula*, pratique créolisée de la religion bantoue en Amérique, puis indigénisée, avec notamment l'intervention des esprits indiens dits *cabocles*. Cette fusion de deux spiritualités différentes se complète d'un syncrétisme catholique qui opérait depuis longtemps une fusion entre *orisha* et saints catholiques dans la religion populaire brésilienne. R. BASTIDE, *Les religions africaines au Brésil : vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*, Paris, Presses universitaires de France, 1960.

524. L. M. SCHWARCZ, *O espetáculo das raças : cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870–1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

525. R. NINA RODRIGUES, *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, Rio de Janeiro, Centro Edelstein, 1894.

526. *Ibid.*

527. « na raça negra haveria o predomínio de formas degenerativas como a epilepsia, idiota, imbecilidade e outras », cité par A. A. S. de ALMEIDA, *Uma fábrica de loucos : psiquiatria X espiritismo no Brasil*, Belo

Ainsi, la lutte contre les religions populaires assimilées au « bas spiritisme » devient un enjeu de santé publique qui s'inscrit dans les politiques hygiénistes inspirées des thèses eugénistes, avec une forte dimension raciale⁵²⁸.

Répression médico-légale dans les années 1920

Or, les années 1920 sont marquées par un durcissement de cette répression. À São Paulo, elle s'inscrit dans un contexte où, comme l'a montré Marcelo Quintanilha, l'activité de la police incarne la politique de « civilisation » de la société pauliste, qui à plusieurs égards doit représenter la société moderne brésilienne ayant tourné le dos à l'esclavage comme à l'Afrique⁵²⁹. Une réorganisation importante des services de police de la ville est initiée par João Batista de Souza, le délégué général de police nommé en 1920. C'est lui qui divise le Gabinete de Investigações (principal opérateur de la police) en 7 départements dont celui de *jogos y costumes* (jeux et mœurs), visant spécifiquement deux activités illégales mais jusqu'ici tolérées, le jeu de hasard (*jogo do bicho*) et la prostitution. Dans ce cadre, la répression du bas spiritisme, qui était jusqu'alors une compétence de la brigade des mœurs⁵³⁰, justifie un service de répression du bas spiritisme d'abord en tant qu'annexe du département *jogos e costumes* en 1924 puis comme service intégré en 1928⁵³¹.

À Rio, est mis en place le département des mystifications et stupéfiants, qui renforce l'action des districts. On le voit à l'œuvre dans cette arrestation, rapportée par la presse en 1926, dans le quartier de Madureira :

La police du 23^e district, alertée de la présence nocturne de plusieurs « macumbeiros » dans le quartier, a décidé de faire une descente afin d'y mettre fin et de répondre ainsi aux plaintes des voisins de ces lieux de « macumba », qui, jusqu'aux premières heures du matin, sont importunés par des tambours, des cris, des piétinements, etc. Après avoir interrompu une cérémonie dans une rue Honorio Gurgel, le commissaire Brandão Filho a dirigé son équipe vers Oswaldo Cruz, « dans une maison isolée où travaillaient de nombreux macumbeiros ». Au moment de l'assaut, ils étaient tous devant un autel, formant un

Horizonte, Editora Dialética, 2021, p. 137. Almeida relève également le lien qu'établit Rocha entre la même tendance au mysticisme et l'hystérie féminine, expliquant la forte participation des femmes aux pratiques spiritistes.

528. Y. MAGGIE, *Medo do feitiço*; E. GIUMBELLI, « O 'baixo espiritismo' e a história dos cultos mediúnicos »; D. J. HESS, *Spirits and scientists*; M. MEYER, *Reasoning against madness : psychiatry and the state in Rio de Janeiro, 1830-1944*, Rochester, University of Rochester Press, 2017; A. MICHEL, « Les psychiatres brésiliens et la race, entre eugénisme et hygiénisme (1920-1937) », *Histoire, médecine et santé*, n° 20, 2022, p. 89-108; A. C. ISAIA, « Folie et spiritisme : la construction de la pathologie spirite à la faculté de médecine de Rio de Janeiro », *Brésil(s). Sciences humaines et sociales*, n° 16, 2019.

529. M. T. Q. MARTINS, *A civilização do delegado : modernidade, polícia e sociedade em São Paulo nas primeiras décadas da República, 1889-1930*, Alameda Editorial, São Paulo, 2014.

530. Serviço de Repressão ao Baixo Espiritismo, anexo à Delegacia de Costumes (source D. B. MATOS, « As Macumbas em São Paulo », *Revista do Arquivo Municipal*, n° 49, 1938, p. 151-161, qui a enquêté sur ces dossiers de police).

531. M. C. C. WISSENBACH, « A mercantilização da magia na urbanização de São Paulo, 1910-1940 », *Revista de História*, n° 150, 2004, p. 8.

grand demi-cercle, dont trois individus jouant des tambours rustiques à une extrémité. Au milieu se trouvait le « Pai Santo », que tout le monde appelait « Rompe Matto », entouré de trois garçons qui fumaient des cigares avec lui.

Les policiers introduits se sont arrêtés un moment, observant tout ce spectacle délirant, le Dr Brandão Filho ayant remarqué que les principaux protagonistes de la « macumba » buvaient régulièrement le contenu d'une bouteille qui semblait être de la cachaça.

Au bout d'un moment, Rompe Matto a mis le feu à la bouteille, qui a explosé, tout en prononçant beaucoup de mots que les policiers n'ont pas compris. Ce n'est qu'alors que le commissaire a arrêté les personnes présentes, qui ont dans un premier temps tenté de désobéir, puis ont été emmenées au commissariat de Madureira, où se trouvaient déjà les « macumbeiros » arrêtés à Honorio Gurgel. Parmi les autres « muambas » prises dans la maison, le commissaire a trouvé un chevreau mort et deux poules mortes.

Il aurait été dit au Dr Brandão Filho, lorsqu'il est parti avec le matériel perquisitionné :

Qu'Oxalá vous accompagne. . .

Parmi les « macumbeiros » arrêtés, 150 ont été libérés, mais tout le matériel saisi est resté au poste de police⁵³².

Dans cette scène, les qualificatifs entre guillemets de « *macumbeiros* », « matériel », « travail » ou « *muambas* » sont inspirés chez le journaliste et la police par plusieurs indices : en particulier le terme de *oxalá* qui est un des principaux *orixas* nagô. La scène décrite

532. « *A policia do 23º districto, enterida de que na zona existiam varios “macumbeiros”, à noite, resolveu dar uma batida em regra, afim de acabar com os mesmos e atender entretanto, as reclamações dos vizinhos das casas de “macumba”, os quaes, até alta madrugada, são importunadas com toques de tambores, gritos agudos, zapateados, etc.* » Après avoir arrêté une cérémonie dans une rue Honorio Gurgel, le commissaire Brandão Filho dirigea son équipe vers Oswaldo Cruz, « *em uma casa isolada “trabalhavam” numerosos “macumbeiros”.* Quando surpresidos, estavam todos deante de um altar, formando um grande semi-circuito, tenso em uma das extremidades tres individuduos tocando tambores rusticos. No meio estada o “pae santo”, que todos chamavam de “Rompe Matto”, o qual tinha a seu lado tres rapazes, que fumavam charutos jontamente com elle.

A policia nesta casa detece-se durante algum tempo, observando todo aquelle espectaculo de malucos, notando o dr. Brandão Filho que as figuras principaes da “macumba” bebia, de vez em quando, o conteudo de uma garrafa, que parecia ser paraty.

Em dado momento, “Rompe Matto” ateou fogo ao que continha a tal garrafa, que explodium, dizendo, elle, nesta occasião, uma porção de palavras que a autoridade não comprehendeu. Só então o delegado deu voz de prisão aos presentes, os quaes, a principio, pretenderam desattender a ordem, sendo, depois, presos e levados á delegacia de Madureira, onde já se encontravam os “macumbeiros” presos em Honorio Gurgel. Entre outras “muambas” que eram retiradas da casa acima referida, enontrou o delegado um cabrito e duas gallinhas mortas.

Ele que disse ao dr Brandão Filho, quando s. s. se retirara como o “material” apprehendido : “Oxalá que te acompanhe”...

Dos “macumbeiros” presos, 150 foram postos em liberdade, ficando na delegacia, porém, todo o “material” apprehendido. »

« A policia do 23º contra os “macumbeiros » da zona », *Correio da manhã*, Rio de Janeiro, 15 mai 1926, p. 8. Voir V. C. R. VELASCO, *A Geografia da repressão : Experiências, Processos e Religiosidades no Rio de Janeiro (1890 – 1929)*, mémoire de master, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.

permet de penser qu'il s'agit d'un rituel *caboclo* (indigène) par l'usage du cigare fumé par le maître de cérémonie (*pae de santo*) et ses trois assistants. L'usage du tambour fait également partie du rituel africain de la « *caboula* » comme l'a documenté Roger Bastide, avec des danses et des transes (*zapateado* – piétinements, *gritos agudos* – cris aigus⁵³³).

Pour Yvonne Maggie comme pour E. Giumbelli, la politique de répression de ces religions populaires, qu'elles soient appelées macumba, bas spiritisme ou cultes cabocles, visent précisément les pratiques que l'on peut identifier par leur origine africaine ou indigène, et à un caractère raciste indubitable. Cette répression s'opère sans beaucoup de précision ni de connaissance des cultes visés, auxquels il semble qu'il suffit d'attribuer quelques éléments connotés comme africains (le nom d'un *orixá*, un tambour, le vocable *macumba*) pour viser en réalité toutes les pratiques religieuses populaires, et selon Giumbelli, permettre ainsi d'établir, en contrepoint, la religion du spiritisme comme une religion noble, moderne et rationnelle à partir de laquelle les classes moyennes supérieures veulent construire une spiritualité brésilienne⁵³⁴.

L'année suivante en 1927, l'arrestation du tueur en série dit Febrônio Indio do Brasil, sous l'emprise d'un délire mystique, défraie la chronique et contribue à repenser les frontières entre psychiatrie, religion, race et criminalité⁵³⁵. La société de médecine de Rio de Janeiro entreprend alors de s'attaquer au « problème du spiritisme »⁵³⁶. La même année, une enquête

533. R. BASTIDE, *Les religions africaines au Brésil*.

534. E. Giumbelli, « Heresia, doença, crime ou religião » ; A. C. ISAIA, « Les intellectuels de l'Umbanda et le nationalisme des années 1930 et 1940 », *Brésil(s). Sciences humaines et sociales*, 2012, n° 1, p. 169-189 ; R. BASTIDE, *Poètes et dieux : études afro-brésiliennes*, Paris, L'Harmattan, 2002.

535. Né dans le Minas Gerais en 1895, Febrônio était arrivé à Rio à 14 ans et avait déjà fait de nombreux séjours en prison pour des actes de délinquance. À partir de 1922, il se fait passer pour un médecin à Bahia et exerce la profession de dentiste, puis pour autre médecin à Espirito Santo, son imposture laissant de nombreux morts sur son passage. Revenu à Rio en 1926, il est plusieurs fois arrêté et une fois conduit à l'hôpital National des Aliénés où il est diagnostiqué comme « malade mental ». Il se lance alors dans une longue série de crimes sexuels, violant et étranglant ses victimes, garçons de plus en plus jeunes, toujours après les avoir entraînés dans quelque rite initiatique et messianique et leur infligeant des tatouages qu'il porte lui-même. Febrônio est en effet inspiré par l'hallucination d'un personnage blond féminin qui fait de lui un « fils de la lumière ». Combinant le « syndrome mystique » avec une criminalité barbare et sexuelle, il se choisit le nom de « Indio do Brasil » (Indien du Brésil). Manipulateur pervers, faux médecin, il échappe plusieurs fois à la police et à la prison avant son incarcération définitive en 1927. Son procès est largement couvert par la presse et son avocat Evaristo de Moraes, le célèbre défenseur de João Candido, leader de la révolte de la Chibata en 1910, obtient la reconnaissance de son irresponsabilité pénale et son internement à l'hôpital des aliénés. Le directeur Juliano Moreira l'admet dans son établissement, créant à cette occasion une section pénitentiaire dont Febrônio est le premier patient (et le plus vieux puisqu'il y mourra à 89 ans en 1984). La même année, la section pénitentiaire de Juquerí est inaugurée par Franco da Rocha à São Paulo.

Phénomène médiatique, Febrônio fascine l'intelligentsia avant-gardiste de Rio et de São Paulo, les poètes Oswald de Andrade, Tarsila do Amaral et au-delà du Brésil, Blaise Cendrars, lié aux deux premiers, qui voyage au Brésil à cette époque. A. CAPE, « Febrônio/Febrônio. Transfigurations d'un fait divers dans l'imaginaire brésilien de Cendrars », *Cahiers des Amériques latines*, n° 48-49, 2005, p. 41-57. G. GUTMAN, « Febrônio, Blaise & Heitor : Pathos, violência e poder », *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, vol. 13, n° 2, 2010, p. 175-189 ; P. FRY, « Febrônio Indio do Brasil », dans A. Eulálio (éd.), *Caminhos cruzados : linguagem, antropologia e ciências naturais*, São Paulo, Brasiliense, 1982.

536. A. A. S. de ALMEIDA *et al.*, « O olhar dos psiquiatras brasileiros sobre os fenômenos de transe e possessão », *Archives of Clinical Psychiatry (São Paulo)*, vol. 34, 2007, p. 34-41.

est lancée auprès de onze experts chargés de se prononcer sur la relation pathologique entre transe, possession et troubles psychiatriques, tandis que les médecins souhaitent mobiliser les appareils juridique et policier pour lutter contre le « fléau » du spiritisme : c'est en particulier la position du psychiatre Xavier de Oliveira, qui publie à l'issue de cette enquête son ouvrage *Spiritisme et folie. Contribution à l'étude du facteur religieux en psychiatrie*⁵³⁷, ou celle de Leonídio Ribeiro et Murillo de Campos, développée dans *Le spiritisme au Brésil : contribution à son étude clinique et médico-légale*⁵³⁸, qui interprètent les principaux résultats de l'enquête menée à Rio.

Pour Leonídio Ribeiro, la pratique du spiritisme est un des principaux facteurs de morbidité psychiatrique. Il indique ainsi dans le rapport de l'enquête publié en 1931 que :

50 % des patients évalués par lui au bureau de médecine légale de la police, soupçonnés d'être atteints d'une maladie mentale, ont vu apparaître leurs symptômes de « folie en s'adonnant aux pratiques du spiritisme »⁵³⁹.

Dans un exposé à la Sociedade Brasileira de Neurologia, Psiquiatria e Medicina Legal en 1927, Xavier de Oliveira fait la même démonstration, rapportée par Angélica Silva de Almeida :

Il présente un cas clinique et pose la question suivante : « Le spiritisme produit-il ou non de la folie ? ». Pour répondre, il utilise les observations du professeur Henrique Roxo. Il présente des données statistiques montrant que « les cas de folie affiliés au spiritisme augmentent chaque année », et que « 95 % des délires épisodiques observés dernièrement dans cette clinique sont conditionnés par des hallucinations de nature spirite », démontrant qu'il s'agit d'un « danger social »⁵⁴⁰.

En parallèle à l'enquête de la Société de médecine, une campagne de répression policière est lancée par le chef de la police de la capitale. Un décret du 17 février 1927 donne ainsi au chef de la police (*delegado*) Augusto Mattos Mendes le mandat de « promouvoir la

537. X. de OLIVEIRA, *Espiritismo e loucura : contribuição ao estudo do factor religioso em psiquiatria*, Rio de Janeiro, A Coelho Branco F., 1931.

538. L. RIBEIRO, *O espiritismo no Brasil : Leonidio Ribeiro [u.] Murillo de Campos. Contribuição ao seu estudo clinico e medico-legal*, São Paulo, Comp. Ed. Nacional, 1931.

539. 50% dos pacientes avaliados por ele no Gabinete Médico Legal da Polícia, como suspeitos de atingidos por uma moléstia mental, tiveram o início de seus sintomas de "loucura ao se entregarem às práticas do espiritismo"; *ibid.*, cité par A. A. S. de Almeida, *Uma fábrica de loucos: psiquiatria x espiritismo no Brasil (1900-1950)*, thèse de doctorat, Universidade Estadual de Campinas, 2007, p. 118.

540. « Apresentou um caso clínico e fez a seguinte pergunta : "O Espiritismo produz ou não loucura ?". Para responder a esta questão, utilizou observações do Prof. Henrique Roxo. Exibiu dados estatísticos mostrando que "os casos de loucura filiados ao Espiritismo augmentam annualmente", sendo que "95 % dos delírios episódicos ultimamente observados naquella clinica são condicionados por allucinações de feição espirita", demonstrando ser este um "perigo social" ». OLIVEIRA, 1927, p.189; cité par A. A. S. de ALMEIDA, *Uma fábrica de loucos : psiquiatria x espiritismo no Brasil (1900-1950)*, p. 147.

répression des crimes prévus dans les articles 157 et 158 du code pénal⁵⁴¹ ». Cette campagne qui se déroule jusqu'au début des années 1930 se fait ainsi l'écho des médecins les plus impliqués dans la lutte contre les « crimes » de « magie, sorcellerie, cartomancie, utilisation de talismans »⁵⁴² et le « *curandeirismo* » dont la répression est confiée à Mendes.

À São Paulo, peu après la publication des résultats de l'enquête de Rio en 1931, une vaste campagne est organisée par le chef de la police de l'État, en coordination avec le service d'assistance aux aliénés. De février à mai 1932, le *delegado* procède à l'arrestation et à l'internement de plus de 800 individus présentant des troubles psychiatriques à des degrés divers. La plupart sont dirigés vers l'hôpital de Juquerí. Une bonne partie de ces malades étaient en effet détenus sans motif dans les centres de police de tout l'État, parfois depuis plusieurs années, faute de structures d'accueil dédiées, et une autre partie était arrêtée dans la rue, tandis que d'autres encore étaient emmenés au commissariat par leur famille ou leur employeur. Les photographies et le registre des arrestations montre une forte proportion de noirs parmi les patients prisonniers⁵⁴³. Ils sont adressés au directeur de l'Assistance aux aliénés, le docteur Pacheco e Silva, psychiatre fervent eugéniste qui dirige l'hôpital de Juquerí depuis plusieurs années, où il développe des expérimentations précoces de traitements de choc⁵⁴⁴.

La ligne répressive, médico-policière, des religions populaires dans les grandes villes s'inscrit donc dans une approche hygiéniste, à la fois sociale, mentale et sanitaire qui constitue la mouvance majoritaire chez les psychiatres jusqu'au début des années 1930⁵⁴⁵. Celle-ci associe sans nuance les pratiques spiritistes aux principaux maux de la société, les accusant de favoriser le suicide⁵⁴⁶, le meurtre et la destruction de la famille⁵⁴⁷, comme le résume le psychiatre pauliste Pacheco e Silva en 1936 :

Les crimes de sang se répètent avec une fréquence effrayante à São Paulo. En cherchant l'origine de ce fait, on constate que les causes résident dans trois facteurs principaux : l'alcoolisme, le spiritisme et le bas charlatanisme⁵⁴⁸.

Cependant, pour plusieurs raisons liées aux débats scientifiques au sein de la psychiatrie, cette approche raciale et pathologique des syndromes mystiques, qui justifie le traitement

541. V. C. R. VELASCO, *A Geografia da repressão : Experiências, Processos e Religiosidades no Rio de Janeiro (1890 – 1929)*, p. 210.

542. « *magia, feitiçaria, cartomancia, uso de talismãs* »

543. A. MICHEL, « Une opération de police sanitaire, l'internement psychiatrique de plus de 800 "déments" entre janvier et juillet 1932 à São Paulo (Brésil) », *Histoire, médecine et santé*, n° 20, 2022, p. 129-136.

544. G. Q. TARELOW, *Entre comas, febres e convulsões : os tratamentos de choque no Hospital do Juquery (1923-1937)*, Santo André, UFABC, 2013.

545. A. MICHEL, « Les psychiatres brésiliens et la race, entre eugénisme et hygiénisme (1920-1937) ».

546. M. CALDAS, « As causas e a prophylaxia do suicidio », *Archivos Brasileiros de Hygiene Mental*, Ano II (3), 1929, p. 158-159.

547. L. RIBEIRO, *O espiritismo no Brasil* ; X. de OLIVEIRA, *Espiritismo e loucura*.

548. « *Os crimes de sangue se repetem com freqüência assustadora em São Paulo. Buscando a origem desse fato, verifica-se que as causas residem três fatores principais : o alcoolismo, o Espiritismo e o baixo charlatanismo* ». Cité par A. A. S. de ALMEIDA, *Uma fábrica de loucos : psiquiatria x espiritismo no Brasil (1900-1950)*, thèse de doctorat, Universidade Estadual de Campinas, 2007, p. 118.

eugéniste des maladies mentales tout comme le tri racial de l'immigration au Brésil, atteint alors son pic⁵⁴⁹.

En effet, de nettes dissensions étaient apparues dès 1929 à Rio lors du premier Congrès d'hygiène mentale et d'eugénisme entre les approches eugénistes de l'hygiénisme mental et celles des hygiénistes dits sociaux, qui prenaient plus volontiers en compte les facteurs environnementaux, sociaux et culturels dans le développement des maladies et leur prise en charge. Pour ces derniers, le facteur racial doit être définitivement écarté de la pathologie mentale, ainsi que le démontre le directeur de l'hôpital des aliénés de Rio, Juliano Moreira, lui-même noir, dans une intervention en 1929⁵⁵⁰. En opposition à Leonídio Ribeiro notamment, certains psychiatres comme Arthur Ramos ou Ulysses Pernamboucano délaissent les approches eugénistes pour s'intéresser plus directement au « milieu » en tant que production sociale et culturelle, que ce soit à l'échelle de la famille, du quartier, des cadres culturels religieux ou des institutions comme l'école. Cette orientation a pour contexte le nouvel intérêt des intellectuels pour les religions et cultures africaines et leur participation à la formation de la société brésilienne. Gilberto Freyre publie son *Maîtres et esclaves* en 1933, tandis qu'Arthur Ramos publie ses premiers travaux sur les religions afro-brésiliennes à Bahia (*O negro brasileiro*) en 1933, juste avant d'arriver à Rio et de s'intéresser au carnaval noir. Ulysses Pernamboucano, directeur de l'hôpital psychiatrique de Recife, organise avec son cousin Gilberto Freyre, le premier congrès Afro-brésilien en 1934⁵⁵¹, auquel participent plusieurs psychiatres. Ce changement dans les représentations traduit également une évolution dans l'image des religions spiritistes et de leurs pratiquants, perceptible dans la presse des grandes villes.

Les *subúrbios* entre contagion et rédemption

De la *macumba* à l'*umbanda* à Rio

La campagne médico-policière à Rio est d'abord relayée avec ferveur par la presse, qui ne cesse de se féliciter de l'action de la police contre la *macumba* dans les faubourgs. De fait, avec l'interdiction des tambours en centre-ville, les cérémonies qui se déroulent dans les périphéries peuvent être directement associées à des rituels africains et ainsi qualifiées de « *macumba* ». Le 23^e district policier, qui couvre la zone nord et en particulier Madureira, est régulièrement cité dans la presse, et les faits divers rapportés sont sujets à généralisation. Le *Diário da Noite* titre ainsi le 3 décembre 1930 :

La banlieue, « paradis des Macumbas ». L'histoire douloureuse de deux enfants qui ont été emmenées à une séance de magie noire ; après avoir mangé les bon-

549. A. MICHEL, « Les psychiatres brésiliens et la race, entre eugénisme et hygiénisme (1920-1937) ».

550. A. M. G. R. ODA *et al.*, « Dos males que acompanham o progresso do Brasil : a psiquiatria comparada de Juliano Moreira e colaboradores », *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, vol. 8, n° 4, 2005, p. 788-793 ; A. MOREIRA-ALMEIDA *et al.*, « History of "Spiritist madness" in Brazil », *History of Psychiatry*, vol. 16, n° 1, 2005, p. 5-25.

551. G. FREYRE *ET AL.*, *Novos estudos afro-brasileiros*, « Trabalhos apresentados ao 10. Congresso Afro-Brasileiro realizado no Recife, em 1934 », Recife, Ed. fac-simular, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 1988.

bons de la sorcière, elles sont rentrées chez elles comme de véritables hallucinées⁵⁵².

Les deux enfants concernées, représentées en photo, sont noires, et c'est une blanche, une certaine Rosalba Albino, dite Rosa Espanhola, « sévissant rue Portão Vermelho 29 à Bento Ribeiro » tout près de Madureira, qui est en cause⁵⁵³. Dans *O Jornal do Brasil* le 5 juillet suivant, deux *feiticeiros* (sorciers) et trente croyants sont arrêtés par la police dans la banlieue de Cordovil⁵⁵⁴ non loin de là. Les arrestations concernent n'importe quel culte pouvant être associé à un culte afro-brésilien ou cabocle, sans recherche de distinction entre les rituels et les familles religieuses, le terme de *macumba* les regroupant tous. Ainsi en 1932, le *Diário da Noite* dénonce l'ouverture d'un *terreiro* Ogum dans la rue Braz de Pina. Un homme noir de trente ans et une veuve y sont finalement arrêtés par la police⁵⁵⁵. En 1932, *A Batalha* déplore « encore un cas de “macumba” dans la favela de Caixa d'Água »⁵⁵⁶ et publie la photo de la « *macumbeira* », une jeune femme noire, et de son complice, un homme blanc âgé, après un meurtre⁵⁵⁷.

Le 16 mai 1933, le même journal salue, dans le *subúrbio* de Jacaré (toujours dans la zone nord), une « rafle de la police » visant des *paes de santos*. L'article évoque notamment Maria Thereza, « a famosa *macumbeira dos subúrbios* » (la fameuse *macumbeira* des banlieues), les *terreiros* de Exum et le bas-spiritisme⁵⁵⁸. Il y a en effet des figures connues, comme Libania Britto dos Santos, vieille femme noire officiant rue Marambá, dont l'arrestation est signalée en 1933 par *O Radical* ainsi que par le *Diário Carioca*, qui titre « Dévoilement des mystères de la “Macumba” »⁵⁵⁹. Une autre figure est celle de Judite Caille ou Judith Kalillé, une libanaise dont le « *terreiro de Xangô* » dans le quartier de Ramos est fréquenté par des habitants de toute la ville et sera décrit plus tard par les travaux des anthropologues⁵⁶⁰.

En 1933 toujours, le 23 mai, le *Diário da Noite* se félicite que « la police lutte dans toute la ville » et rend hommage au Dr Pericles, qui dirige la première délégation de police de Rio, et qui vient de procéder à l'arrestation, dans le quartier de Saúde près du port, de « Pedro Geraldo dos Santos, noir, et de son assistante Aline de Souza Guimarães, jeune femme blanche de la rue des Arcos »⁵⁶¹.

552. « *Subúrbios, “Paraíso das Macumbas”*. A história dolorosa de duas crianças que foram levadas a uma sessão de magia negra; depois de comerem os doces da feiticeira voltaram à residência como verdadeiras allucinadas », *Diário da Noite*, 3 décembre 1930.

553. *Diário da Noite*, 3 décembre 1930.

554. *Jornal do Brasil*, 5 juillet 1930.

555. *Diário da Noite*, 21 mars 1934.

556. « *ainda o caso da “Macumba” do Morro da Caixa d'Água* ».

557. *A Batalha*, 18 novembre 1932, p. 1.

558. *A Batalha*, 16 mai 1933.

559. *O Radical*, 17 mai 1933; « *Desvendando os Mystérios da “Macumba”* », *Diário Carioca*, 17 mai 1933.

560. *Jornal do Brasil*, « Em Ramos, un terreiro de xango arrestado pela policia, mãe de santo Judite Caille », 1933. Voir aussi A. GONÇALVES FERNANDES, *O sincretismo religioso no Brasil : seitas, cultos, cerimônias & práticas religiosas e mágico-curativas entre as populações brasileiras*, Curitiba, Editora Guaíra limitada, 1941.

561. *Diário da Noite*, 23 mai 1933.

Dans l'ensemble de ces affaires, et dans des configurations raciales très diverses, les termes de *macumba* et les mentions d'*orixás* et de *caboclos* sont clairement stigmatisants, nourrissant l'idée d'un fléau social volontiers associé aux banlieues, et aux quartiers populaires en général.

Mais peu à peu, d'autres usages du terme se font jour. Si l'on observe simplement la récurrence et le contexte d'utilisation du terme « macumba » dans la presse carioca et pauliste de 1929 à 1935, on le retrouve d'une part associé aux politiques de répression et de dénigrement, et d'autre part dans des contextes de divertissement, en particulier à partir de 1931, où, tout comme la samba dans le carnaval, il évoque une sensualité, un érotisme et une fascination festive. Le terme est présent dans le titre du disque *Mulata macumbeira*, enregistré par la société Odeon en 1931 (n. 10 741), ou dans les poèmes publiés par la revue *O Malho*, accompagnés d'illustrations stylisées de noirs, *mulatas* sensuelles et autres figures exprimant la fascination exercée par l'exotisme « nègre », comme on le retrouve d'ailleurs à la même époque parmi les avant-gardes des capitales européennes. Le poème « *Batuque* », publié en 1933 dans *O Malho*, évoque des « *terreiros* », « *macumbas* », associés aux « esclaves venus de la fazenda », et qui, finalement, exercent leur fascination sur le blanc : « Le blanc regarde et a envie... il a du désir »⁵⁶². Les spectacles de l'artiste Eros Volusia annoncé dans *A Batalha* du 4 novembre 1933 reprennent cet imaginaire avec plusieurs chansons : « *No terreiro de Umbanda* », « *Carnaval na Praça 11* » ou « *Comendo café* »⁵⁶³. Signe d'une transformation, le même poème d'Oswaldo Orico est repris en 1935 dans *A Careta* et célébré avec le « *Carnaval do Jornalista* » qui salue les écoles de samba et les *paes de santos*⁵⁶⁴.

Un autre terme est de plus en plus utilisé au début des années 1930 dans les affaires de répression religieuse, celui de « *umbanda* ». En balayant les articles de presse qui couvrent les affaires d'*umbanda* au début des années 1930 à Rio, on peut remarquer que les pratiquants proviennent plus volontiers des classes moyennes. Le *Diário de Notícias* publie en 1930 un article sur un *macumbeiro* arrêté à Engenho de Dentro qui se dit « *da linha de Umbanda* »⁵⁶⁵ (de la ligne de umbanda). Le *Jornal do Brasil* pour sa part, relate qu'une *macumbeira*, la veuve de « *pae quintinho* » (une figure cabocle), a été prise en flagrant délit par la police en train d'assister la fille d'un médecin en compagnie d'un employé de l'EFCB. En 1932 dans le *Diário da Noite*, c'est un fonctionnaire du département de la Santé (rentré en 1905 comme *mata mosquito*, donc probablement un noir) qui subjuguait deux adolescents *mulatos*⁵⁶⁶.

Plus précisément, on peut observer un tournant dans le traitement des religions africaines spiritistes à la fin de l'année 1932, avec la publication d'une série de quatre articles d'un journaliste, Antonio Eliezer Leal de Souza, qui est alors rédacteur du quotidien *A Noite* à Rio. Les colonnes du *Diário de Notícias* lui sont alors ouvertes pour qu'il traite « de manière purement explicative du sujet du spiritisme, de la magie et des Sept lignes de Umbanda »⁵⁶⁷.

562. « *O branco olha e tem inveja... e tem desejo* », Oswaldo Orico, « *Batuque* », *O Malho*, 6 juillet 1933, p. 16.

563. *A Batalha*, 4 novembre 1933.

564. *A Careta*, 18 mai 1935, p. 46.

565. *Diário da Noite*, 25 juillet 1930, p. 5.

566. *Diário da Noite*, 25 août 1932.

567. « *vae se ocupar do assumpto, no sentido explicativo (...) do espiritismo, magia e as sete linhas de Umbanda* »

Ses articles seront regroupés sous ce titre dans une publication de 1933⁵⁶⁸.

Ce journaliste se présente donc lui-même comme un adepte de *umbanda*, religion qu'il expose aux lecteurs. Il est plus encore le responsable d'une des quatre églises principales fondées récemment à Rio de Janeiro (nommées *tendas*), dont la première fut créée dans le quartier de Piedade. La deuxième a ouvert à Neves, autre *subúrbio* de la zone nord, puis à Niteroi pour enfin s'installer à São Gonçalo, dans le quartier des travailleurs du port. Deux autres *tendas* se sont ajoutées, celle de Nossa Senhora da Conceição dirigée par Leal de Souza, et celle du centre (Capital Federal). Le journaliste explique se réclamer du kardécisme, mais aussi des *orixás* nagô qui désignent les fameuses sept lignes de *umbanda* ainsi déclinées : Exu, Oxalá (assimilé à Jésus), Ogum (correspondant à São Jorge), Oxossi, Xangô, Nha San (Santa Barbara), Yemanjá, Santo. La religion se rattache en outre au spiritisme dit « bas » qui repose sur l'intervention des *caboclos* indiens⁵⁶⁹.

Non plus dénigrés comme pratiques populaires, les éléments indigènes ou africains sont au contraire valorisés et revendiqués dans la pratique de l'*umbanda*, qui repose cette fois sur un nouveau clivage : la différence entre une ligne blanche et une ligne noire, qui est de nature morale (faire le mal ou le bien). La dénonciation de la pratique d'une ligne noire (ou magie, ou magie noire) sert toujours à justifier la répression du charlatanisme. En revanche, Leal de Souza n'opère pas de clivage entre les composantes africaine et européenne de la religion, désignée sous les termes de *macumba* ou de bas spiritisme. Il fait cependant une distinction entre les deux, non sur leur principe mais sur leur environnement culturel : la *macumba* concerne d'après lui un milieu social moins favorisé, d'influence africaine, et donc des pratiques d'un niveau intellectuel moins développé, même s'il faut bien constater, exemple à l'appui (il raconte comment un vieux noir a sauvé une jeune fille en la diagnostiquant d'un regard dans la rue), que les *macumbeiros*, les noirs pauvres, ont parfois des connaissances supérieures aux adeptes dont le niveau d'éducation est plus élevé. En revanche, la ligne blanche se distinguerait radicalement de la « magie noire », qui est celle de l'empoisonneur, du jeteur de sort animé par la vengeance et la colère comme cette jeune *mulata* qui aurait jeté un sort à ses patrons – ils l'avaient réprimandée pour être sortie discuter avec son amoureux au coin de la rue⁵⁷⁰.

Ce clivage moral ne coïncide plus avec celui qui séparait le « bas spiritisme » du kardécisme, fondé sur le rejet des éléments africains dans la religion syncrétique. D'ailleurs, l'*umbanda* se veut la religion de la réconciliation des peuples qui forment la nation, dans un contexte de fragilité politique. Leal de Souza se lamente ainsi des derniers événements qui ont vu la population de São Paulo se soulever contre le gouvernement provisoire de Vargas pour exiger une Constitution, et se félicite du travail des spirites, avec à la fois les cabocles indiens, les *orixás* bahianais et les esprits du kardécisme européen, pour concilier les insurgés. Il se réfère ainsi à Kardec comme « le maître » et cite une déclaration de la ligue spiritiste belge, reprenant des références du kardécisme de l'Égypte ancienne. Pour Leal de Souza, ces trois sources de spiritualité évoquent les trois races qui composent la nation

568. L. D. SOUZA, *O espiritismo, a magia e as Sete linhas de Umbanda*, Limeira, Editora do Conhecimento, 1933.

569. *Ibid.* reprenant le *Diário de notícias*, 8 novembre 1932, p. 1.

570. *Ibid.*

brésilienne, et doivent permettre de reconstituer une unité nationale et apaiser les conflits ainsi que la menace séparatiste représentée par la révolte pauliste⁵⁷¹.

L'anthropologue Roger Bastide qui s'y intéresse une décennie plus tard propose l'idée que les « macoumbas » de Rio, bien ancrés dans leurs territoires suburbains, auraient peu à peu fait émerger une religion nouvelle, le spiritisme de *umbanda*, qui aurait dès 1935 rapidement entrepris son institutionnalisation⁵⁷². En effet, alors que le terme *umbanda* n'apparaît dans la presse qu'en 1932 pour désigner la « *linha de Umbanda* », et en 1941 aura lieu le premier congrès de spiritisme de *umbanda*. Celui-ci se définit alors comme une intégration au spiritisme kardéciste des éléments des *orixás* et des cabocles, la transe et la fumée, et s'affirme comme une religion à part entière. Ses promoteurs le présentent même comme l'Église brésilienne nationale par excellence, parvenant à réconcilier les trois races, et avec cet argument, demandent l'appui du régime⁵⁷³.

Des études pointent en effet l'importance du soutien à Vargas et à son projet nationaliste au sein de l'église spiritiste de *umbanda*, principalement ancrée dans la ville de Rio⁵⁷⁴, ce qui renforce l'analyse sociologique de cette religion par Roger Bastide. Celui-ci décrit ce phénomène religieux comme une aspiration nationaliste, expression d'une classe sociale émergente dans les faubourgs cariocas. Bastide défend en effet l'idée que la religion *umbanda*, issue de la transition effectuée dans la *macumba* urbaine, déstructurée et sous-prolétaire, est le fait d'une classe urbaine métissée, prolétaire en quête d'ascension sociale et donc de rapprochement avec le monde blanc, mais qui n'est pas pour autant prête à renoncer à ses racines culturelles africaines. Cette classe sociale trouverait son expression politique à travers l'adhésion à une religion nationale, qui harmonise et institutionnalise son identité de classe récemment formée dans les métropoles (en particulier à Rio, capitale à partir de laquelle le modèle se diffuse), et procède ainsi à une « nationalisation par le bas »⁵⁷⁵.

Il apparaît en outre que les « spirites de *umbanda* » sont nombreux dans les milieux de la police carioca et chez les militaires, où les soutiens tenentistes à la Révolution de 1930 sont importants. On avait signalé à Madureira deux personnages membres de l'armée qui se réclamaient du spiritisme, soutiens du Parti autonomiste fondé par Pedro Ernesto en 1933 (chapitre 5). La police compte dans ses rangs de nombreux adeptes dès le début de la décennie. Un article du *Radical* mentionne un commissaire de police qui serait également *pai de santo*, dans le district de Cordovil⁵⁷⁶. Cette popularité du spiritisme dans les rangs de la police

571. *Ibid.*

572. R. BASTIDE, *Les religions africaines au Brésil*.

573. *Ibid.*

574. A. C. ISAIA, « Les intellectuels de l'Umbanda et le nationalisme des années 1930 et 1940 », *Brésil(s). Sciences humaines et sociales*, n° 1, 2012, p. 169-189.

575. R. BASTIDE, *Les religions africaines au Brésil*.

576. « Au commissariat du 22^e district, il y a un commissaire appelé Delmiro Ribeiros Moura, qui, selon ce que João Monteiro Franca a déclaré au 4^e commissariat auxiliaire, est un "pae de santo". C'est pourquoi les habitués de la macumba du quartier ont été convaincus par la "macumbeira" de la rua Oliveira Mello qu'elle était protégée contre la police », « *na delegacia do 22^e districto funcionna um commissario chamado Delmiro Ribeiros Moura, que segundo Joao Monteiro Franca declarou á 4 delegacia auxiliar, é "pae de santo". Por isso os frequentadores da macumba do districto estavam convencidos pela "macumbeira" da rua Oliveira Mello que tinha o "corpo fechado" contra a policia.* » *O Radical*, « Comissario "pae de santo" (subúrbio de Cordovil) », 1930.

aurait expliqué, pour Isaia, le lobbying exercé par ce secteur essentiel dans la mise en place du pouvoir de Vargas, et ainsi une pression sur le gouvernement pour officialiser la religion *umbanda* et cesser la répression au cours des années 1930⁵⁷⁷. Issue de ce rapport de force, la nouvelle Constitution votée en 1934 invite, en rappelant les principes de la liberté de culte, à suspendre la répression de la *macumba* ou du *batuque* « dès lors qu'ils ne contreviennent pas à l'ordre public et aux bonnes mœurs »⁵⁷⁸. Il est possible alors que la répression de la *macumba* se soit affaiblie ou ait cessé à Rio, en accord avec la police. On trouve par exemple en 1935, un article qui raconte comment la police de la ville peut compter sur une session spiritiste pour retrouver un voleur⁵⁷⁹.

Criminalisation de la *macumba* à São Paulo

À São Paulo, les sociologues, la police ou la presse, se rejoignent pour considérer la religion spirite africanisée comme une perversion criminelle. Pour autant, de même qu'à Rio, à partir de 1935, on trouve dans la presse le début d'une distinction entre criminels (sorciers, guérisseurs, magiciens) et spiritistes de *umbanda*, tandis que, de manière générale, le terme de *umbanda* est sept fois moins récurrent que dans la presse carioca sur la même période. En revanche, le terme « *macumba* » apparaît plus de 200 fois dans le seul *Correio Paulistano*, organe du parti conservateur (PRP), qui semble se spécialiser dans la dénonciation des rites africains. En 1935, paraît un article de Dalmo Belfort de Mattos, première enquête sur la *macumba* à São Paulo⁵⁸⁰, qui s'attache à déterminer la frontière entre religion et magie. Quelques semaines plus tard dans le même journal, un autre universitaire s'intéresse à la responsabilité des auteurs d'actes criminels commis sous emprise mentale et psychique de la *macumba*⁵⁸¹.

Les recherches des scientifiques sur la religion pauliste reposent sur les documents produits par le zélé service de répression du bas spiritisme, annexe de la brigade des mœurs. Premier sociologue à s'y intéresser, Belfort de Mattos présente ainsi les sources de son enquête publiée en 1938 :

Souhaitant obtenir des données plus complètes, nous nous sommes rendus à la Rue dos Gusmões où travaille le Service de répression du bas spiritisme, rattaché au poste de police des mœurs. Accueillis avec optimisme par le Dr Armando de Assis – la terreur des sorciers – nous avons été présentés à des enquêteurs spécialisés dans ce type de pratique, les Dr Emilio Claro et Silvio Augusto Ribeiro. Ils ont confirmé l'inexistence de la « magie noire » dans sa dimension diabolique, et l'absence presque totale de l'« envoûtement » observé dans le Nord par Manuel Quirino et dans la capitale fédérale par João do Rio⁵⁸².

577. A. C. ISAIA, « Les intellectuels de l'Umbanda et le nationalisme des années 1930 et 1940 ».

578. « *desde que não contravenham a ordem pública e aos bons costumes* », Constitution de 1934.

579. « Une session spiritiste dans une rue de Cachambi qui retrouve un voleur », *Correio da Manhã*, 11 août 1935, p. 14.

580. D. B. MATTOS, « As macumbas em São Paulo ».

581. « *A responsabilidade penal e as macumbas* », *Correio Paulistano*, 25 décembre 1935.

582. « *Desejando obter dados mais completos, dirigimo-nos à Rua dos Gusmões onde funciona o Serviço de Repressão ao Baixo Espiritismo, anexo à Delegacia de Costumes. Otimamente recebidos pelo Dr.*

L'activité réprimée par la loi et visée par la police reste principalement le *curandeirismo* ou charlatanisme, sans que sa dimension africaine ne soit spécifiquement en cause, ni même évoquée. En 1938, à l'occasion de son séjour à l'université de São Paulo récemment créée, Roger Bastide encadre une étude des cas cités par Belfort de Mattos. Il s'avère que la plupart des *macumbeiros* répertoriés dans son article sont blancs⁵⁸³. En l'absence de données autres que policières, les études de Bastide sur São Paulo mettent en évidence le caractère criminel mais aussi « individuel » caractérisé, pour l'anthropologue, par la perte des repères religieux et spirituels dans les pratiques paulistes au profit d'une exploitation du désarroi du migrant, perdu dans un monde urbain où il subit la difficile loi du marché et dans lequel il aspire à résoudre des problèmes matériels immédiats : se loger, se marier, trouver un emploi⁵⁸⁴.

Le fait que dans les cas recensés la *macumba* soit essentiellement pratiquée par des blancs conduit Bastide à cette vision criminalisée. D'inspirations indiennes ou africaines, ces types de sorcellerie pratiquées par des blancs ne seraient qu'une forme corrompue ou pervertie de la religion africaine, présente dans les syncrétismes urbains. Ces derniers, fragilisés par la faiblesse de leurs contenus religieux, sociaux et symboliques, auraient fait de la religion une simple magie qui flatterait les pulsions criminelles ou névrotiques de ses représentants ou opérateurs, devenus de simples escrocs⁵⁸⁵.

Autre différence avec Rio, les *macumbas* de São Paulo (de la fin des années 1930 donc), ne semblent pas liées à un contexte urbain spécifique, un quartier ou une communauté comme à Rio où elles sont associées aux *subúrbios* et aux favelas. Ici, au contraire, elles sont dispersées dans toute la métropole. Certes, Belfort de Mattos signale que d'après la police :

Le principal foyer du *curandeirismo* se situe autour de São Paulo, entre le centre-ville et la zone rurale. Il s'étend également aux versants de Pinheiros, Itaim et Zavuvú. Nous avons compilé de nombreux « actes » parmi les milliers recensés par la section de la Brigade. Nous mettons en évidence certains types intéressants, de véritables modèles⁵⁸⁶.

De cette géographie émergent les nouvelles périphéries, investies par les classes populaires migrantes récentes. Cette évaluation rapide permet à Bastide de renforcer son analyse de la *macumba* urbaine comme une transition, une religion populaire qui agrège les classes inférieures sans distinction de race, à la recherche d'une unité et d'une cohérence qu'elles ne retrouvent plus dans le chaos urbain. Avec une approche sociologique, Bastide met en

Armando de Assis – o terror dos feiticeiros – fomos apresentados aos investigadores especializados em “canôas” desta ordem, os Snrs Emilio Claro e Silvio Augusto Ribeiro. E deles ouvimos a confirmação da inexistência da “magia negra” em sua feição diabólica, a ausência quase completa do “envultamento” observado no Norte por Manuel Quirino, e na Capital Federal, por João do Rio. », Ibid.

583. R. BASTIDE, *Poètes et dieux*.

584. R. BASTIDE, *Les religions africaines au Brésil*.

585. *Ibid.*

586. « E disseram-nos mais que o foco principal do *curandeirismo* se localiza nas cercanias de São Paulo, entre a Cidade e a Repreza. Esgalhando-se também, para as vertentes do Pinheiros, do Itaim e do Zavuvú. Compulsamos inúmeros “autos” dos milhares existentes na secção. Destacamos alguns tipos interessantes, verdadeiros padrões. » D. B. de MATTOS, « As macumbas em São Paulo », p. 156-157.

évidence un individu désaffilié de ses structures sociales traditionnelles liées à la *fazenda* ou à la vie rurale européenne ou indienne, jeté dans le chaos anxigène de la grande métropole⁵⁸⁷.

Malgré tout, on peut confirmer dans cette localisation le fort ancrage des pratiques religieuses africaines dans les quartiers noirs, en premier lieu Barra Funda, là-même où se réunissent les principaux *cordões* et *ranchos* de samba. Bastide reproduit d'ailleurs un dossier de police concernant un *feiticeiro* de Barra Funda qui dit avoir été initié par « *Os de Casa Verde* » (Ceux de Casa Verde), alors même que le quartier de Casa Verde ne compte que trois cas traités par la police en 1937 et 1938⁵⁸⁸.

Ainsi, si l'on compare dans les deux contextes de Rio et São Paulo l'évolution du traitement de la *macumba*, à la fois dans la presse, par la police et à travers les interprétations sociologiques qui ont été proposées notamment par Bastide, on retrouve un scénario similaire à celui de l'image du carnaval noir dans les deux villes. La valorisation d'une religion populaire et de ses dimensions culturelles africaines et indiennes est à la fois plus importante et plus précoce à Rio. Sitôt l'enquête de 1927 publiée, on trouve, plutôt sous le terme de *umbanda*, une version valorisée d'un syncrétisme national capable d'agrèger les différentes composantes culturelles de la population urbaine. Cette valorisation est pratiquement absente dans la presse à São Paulo, mais on peut constater avec un léger décalage, plutôt après 1935, que la réprobation et la répression de la *macumba* a perdu son stigmate africain : d'abord parce que les pratiquants poursuivis sont très majoritairement blancs, et ensuite parce que les cultes afro-brésiliens semblent cantonnés aux zones d'ancrage déjà identifiées (Bexiga, Barra Funda).

Religions à Madureira dans les années 1930

À l'inverse des typologies des anthropologues ou des distinctions très clivées qui décrivent les religions de Rio dans le discours médical ou policier, l'activité religieuse dans le *subúrbio* de Madureira apparaît à la fois dense, fluide, foisonnante et diversifiée. Nous avons vu que le peuplement du quartier s'accompagne de la création de nouvelles paroisses catholiques : celles de São Luis Gonzaga en 1915 au sud de la gare, de São Matheus en 1927 à Oswaldo Cruz, de Santa Rita à Turiaçu en 1931, et enfin de Santo Sepulcro en 1945 à la station Eduardo Araújo⁵⁸⁹. En outre, de nombreuses églises protestantes sont mentionnées dans le *Rio Ilustrado* de 1937 : des églises méthodiste, presbytérienne, baptiste se sont installées au cours des années 1920 autour du centre⁵⁹⁰. Les centres rituels afro-brésiliens, des *terreiros*, sont également nombreux, en général associés à la pratique du *jongo*, et localisés en arrière des grands axes : à Dona Clara, dans les secteurs d'Oswaldo Cruz et Turiaçu, sur les collines de Congonha et Serrinha⁵⁹¹. Enfin il existe plusieurs centres spirites dont, au moins depuis 1916, l'église União Espirita Riopedrense (Union spirite du Rio das Pedras) dans la rue Maria Texeira à Oswaldo Cruz, et le centre du Grupo Espirita Consolação dos Afflictos, dans la rue

587. R. BASTIDE, « La macoumba urbaine », dans *Poètes et dieux*.

588. *Ibid.*

589. Voir les chapitres 2, 3 et 4.

590. Voir chapitre 5.

591. Voir chapitre 7.

Itaúba à Serrinha, à quelques mètres de la Tenda Espirita Cabana de Xangô, dans la *travessa* Alice, où officie la medium Joana Monteiro depuis 1929⁵⁹².

Même si cette géographie évoque une gradation entre les zones centrales, où les diverses églises chrétiennes majoritaires sont bien établies, et les zones en arrière des grands axes, où les *terreiros* et la présence des *orixás* est plus forte, il est difficile de la faire coïncider avec des logiques de race, de classe ou même de culte. En effet, nous avons vu que les noirs sont très nombreux dans les églises catholiques, mais aussi protestantes et en particulier dans leurs écoles – le collège baptiste Assumpção par exemple étant lui-même tenu par un pasteur noir⁵⁹³. De même, les *terreiros* n'étaient certainement pas uniquement fréquentés par des noirs et se situaient dans des rues socialement diversifiées. Si nous observons le quartier de Serrinha à partir des cartes du chapitre 7 (figure 51), nous pouvons constater la proximité des *terreiros* avec les axes commerciaux, qu'il faut mettre en relation avec la diversité sociale des habitants. Ainsi, les articles de presse mentionnant la rue Itaúba entre 1931 et 1937 rendent compte de cette diversité : un soldat de deuxième classe, blanc, réside au numéro 2 ; au 7 c'est une famille blanche possédant une coquette somme d'argent ; un pharmacien et sa femme au 17 ; au 42 un employé de la Light et un chauffeur des services d'hygiène de la municipalité, noirs ; puis un ouvrier au 52, etc.

Dans ce contexte de perméabilité et de proximité, il est difficile de distinguer les cultes entre eux, et encore plus de qualifier les pratiques visées par la législation pénale. Les articles de presse qui couvrent l'action de la police contre la *macumba* à Madureira témoignent de cette ambiguïté et montrent que la police, soutenue par les journalistes qui accompagnent parfois les opérations, sont régulièrement amenés à reconstituer des « preuves » avec peu d'éléments.

La police de la *macumba* est amenée à intervenir dans tout le quartier, y compris en centre-ville : sur l'avenue Marechal Rangel, dans l'immeuble jouxtant le commerce de tissus Casa Luso-Brasileira (voir chapitre 5), le *Jornal do Comercio* nous rapporte que le 29 mai 1930, le commissaire Augusto Mendes à qui fut confiée la répression du faux spiritisme, a surpris Isabel de Souza Fernandes en plein travail de *macumba* de réconciliation d'amoureux, une activité, selon les policiers, illégale et concernée par l'article 157⁵⁹⁴. Les objets saisis servent alors d'éléments de preuves, sans toutefois qu'il semble exister de critères objectifs permettant de les établir. Une photographie, peu éloquente, illustre le matériel d'Isabel censé lui permettre d'accomplir ses travaux de *macumba*. Dans le quartier d'Oswaldo Cruz, en 1935, c'est un culte afro-brésilien qui est visé. *O Radical* commente l'arrestation du « *pai de santo* José Gonçalves Patriota, qui ne put fuir, avec ses adeptes de Ogum, et fut embarqué dans un car de police. Les Objets du “ *candomblé* ” ont été saisis par la Police »⁵⁹⁵.

Au cours des opérations, la police ne s'embarrasse pas à distinguer culte, *curandeirismo* ou crime. Ainsi en 1932, à Oswaldo Cruz, sur le fondement d'une plainte d'un mari qui accuse sa femme de s'adonner au culte du diable, la « police de la répression de la mystification a fait une descente à Oswaldo Cruz, rue Henrique de Mello 168 », où 100 personnes assistaient

592. *Ibid.*

593. Voir chapitre 5.

594. *Jornal do Comercio*, 29 mai 1930, « *Macumba varejada – Reconciliações de noivos a 30\$000* ».

595. *O Radical*, 1935.

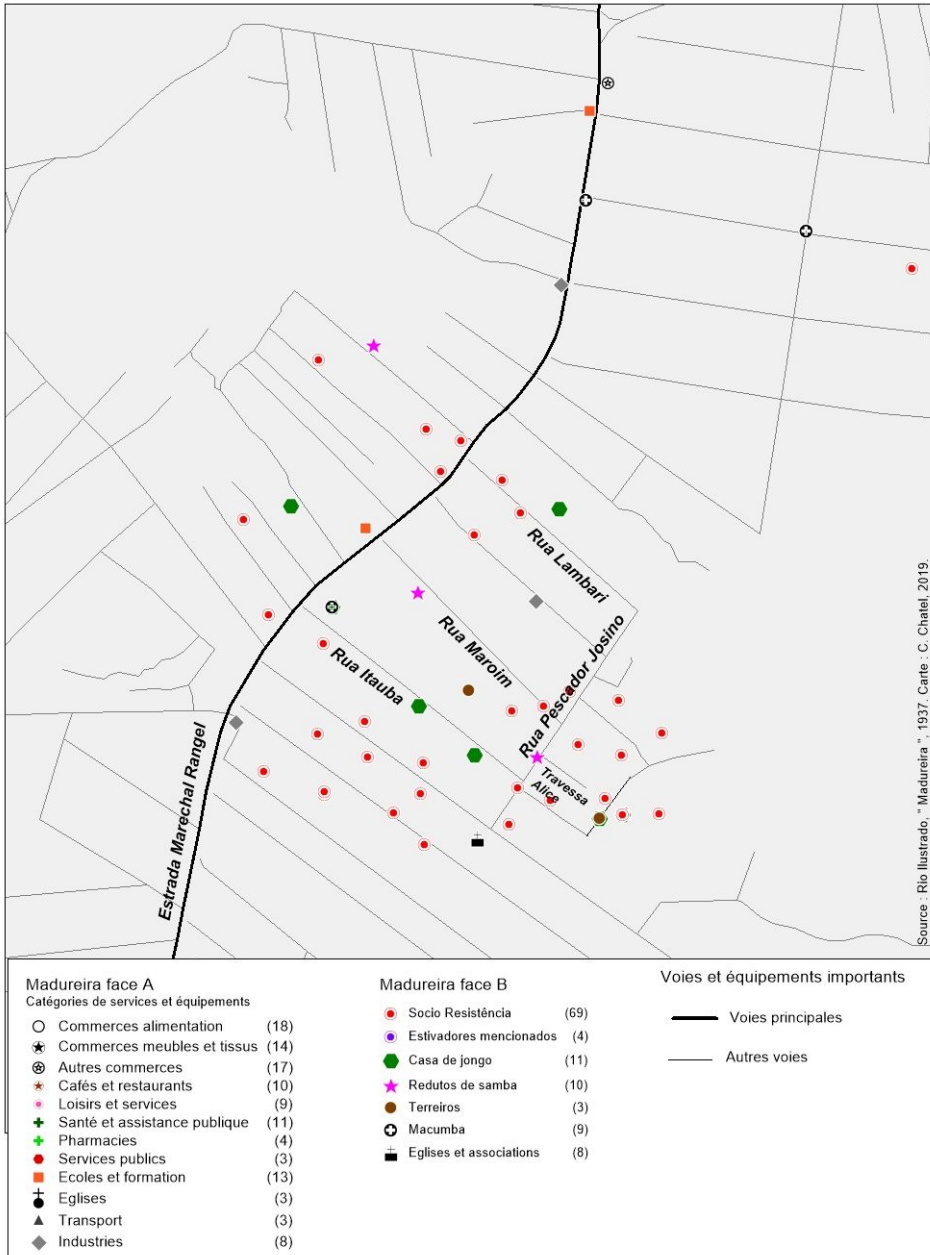


FIGURE 51. Le lotissement de Serrinha dans les années 1930 (anciennement Novaes). Crédit : Cathy Chatel.

à une session de « magie noire »⁵⁹⁶. Ces sessions qui rassemblent des centaines d'adeptes ne relèvent évidemment pas de la même activité que celle des consultants de « magie noire » qui

596. *A Batalha*, 6 avril 1932. « *Deu uma batida em Oswaldo Cruz* ».

constituent des figures connues dans le quartier et souvent dans la ville, comme Madame Luz (une blanche du nom de Eduarda Fonseca Luz), impliquée dans plusieurs affaires criminelles, photographiée avec son amant (qualifié de *pardo*) et résidant dans la rue Silvio Gomes à Cascadura, impliquée dans une affaire de rapt d'enfant en 1935⁵⁹⁷.

De même, les pratiques de *macumba* réprimées traversent les milieux sociaux. Dans un fait divers rapporté en 1936 par *A Nação*, la police arrête Eulália de Souza, mariée à un employé de l'EFCB et résidant rue Andrade de Figueira, entre le *largo* de Madureira et la colline de Serrinha. Elle officie avec une associée, Violeta, résidente du quartier de Penha.

L'assemblée arrêtée comporte des adeptes issus de différents milieux sociaux, venus parfois d'autres quartiers de la ville : il s'agit d'Americo Goulard Roma, fonctionnaire de la Cour suprême, âgé de 36 ans et résidant au 855 rue Carolina Machado, pas très loin de la gare (il est le voisin du citoyen Anicete Moscoso, voir chapitre 5), ainsi que de son épouse Iracema Goulard. Étaient également présents Manoel da Silva, âgé de 30 ans, ouvrier, résidant rue Felipe Camarão (dans la Vila Isabel) et son épouse, ainsi que José Ferrera da Cunha, originaire du Portugal et résidant au 545 de l'avenue Marechal Rangel, au-delà des magasins du centre de Madureira et juste avant les demeures des Machado ou celles des entrepreneurs Souza et Ribeiro (voir chapitre 5), accompagné par son épouse Felicidade, espagnole⁵⁹⁸. C'est justement dans cette direction, vers le centre d'Irajá, que dans la même soirée, la police se rend au 137 rue Carolina Amado, où elle arrête la « *bahiana* » Virginia Maria Francisca, qui y a installé son *terreiro* de Xangô et Yemanjá. La police saisit « *atabaques, otas, tutas, adreseços e insinias de magia negra* » (« des atabaques [tambours rituels], des otás – pierres sacrées, des tutas – amulettes rituelles, ainsi que divers accessoires et insinias associés à la “magie noire” ») et arrête Virginia⁵⁹⁹.

À partir de 1935 le ton des articles de presse qui relate l'activité de la police contre les *macumbas* et faux spiritismes n'est plus aussi vindicatif mais plus volontiers moqueur. Le pouvoir de stigmatisation, comme l'accusation de « magie noire », est encore puissant. On a cependant l'impression que les journalistes en usent surtout pour pimenter les faits divers, mettant en scène les moindres incidents. Ainsi le *Diário da Noite* raconte en 1936 une séance qui se termine mal, au 51 de la rue Pinto de Campos (entre Oswaldo Cruz et Bento Ribeiro) « comment la *macumba* se termine en coups de couteau » : « entre dans le cercle un cabocle qui animait le *batuque* avec un tambour sonore, la métisse était sienne, la *macumba* se termine par des coups de couteaux ». La police intervient et arrête tout le monde, saisit les objets (« tambours, *ganzas*, épées de São Jorge et innombrables objets nécessaires à la *macumba* »), la maîtresse de maison Delmar Mendonça est blessée à la main droite⁶⁰⁰. Or le journal publie le lendemain la version du suspect arrêté, qui conteste cette accusation de *macumba* : il se serait agi non pas d'une réunion de magie noire mais d'un dîner amical, au cours duquel une dispute avait éclaté. La police l'a finalement accusé d'être

597. Plusieurs articles sur l'affaire « Madame Luz » : *O Radical*, *Diário da noite*, *Jornal do Comercio* et *A Nação*, 18 novembre 1935, p. 5.

598. *A Nação*, 1935

599. *Ibid.*

600. *Diário da Noite*, « *A macumba terminou em pancadeira* », 27 juillet 1936. « *Na roda entre un caboclo que animava o batuque com um sonoro tambourim, a mulata era sua, a macumba termina em pancadeira.* »

un *macumbeiro*⁶⁰¹.

À cette époque déjà, en 1936, la couverture des opérations de police par les journalistes relève essentiellement du fait divers et du sensationnalisme, et la collaboration avec les services de police permet de remplir les colonnes. *A Noite* titre « Sang et mystère, Esther Marini assassinée dans un canot », la légende précise : crime barbare à Madureira impliquant « *a feiticeira Coruja* » (la sorcière Coruja)⁶⁰². D'après *A Nação*, le commissaire du 23^e district ne laisse pas de répit aux *macumbeiros* et *curandeiros* qui abusent des citoyens, et arrête la « nationale Etelvina Francisca dos Santos », qui se dit « *atuada* » (habitée) par le « *pai miguel* », c'est-à-dire, traduit le journaliste, qu'elle est *mae de santo* d'un culte cabocle, dans la rue Bezerra de Menezes à Vaz Lobo⁶⁰³.

Mais la plupart des affaires de *macumba* relèvent désormais plus souvent de la farce ou d'une dimension accusatoire qui peut maintenant se renverser : en 1937, *A Noite* relate le cas de Rosalisa Lessa, à Oswaldo Cruz, qui est en fait victime des médisances de ses voisines qui la surnomment « Rosa Macumba » et l'accusent de la mort d'une petite fille. Elle est défendue dans les colonnes du journal par une de ses amies qui prétend qu'il n'en est rien⁶⁰⁴. La même Rosa fait en effet l'objet d'un reportage du *Diário da Noite*, intitulé « Rosa da Macumba – consultée par les pauvres comme les riches – Exú, Ogum et Cloreu, les dieux de son *terreiro* – reportage de notre journaliste dans ce populeux quartier »⁶⁰⁵. En 1937, le *Jornal do Brasil* rapporte que dans la rue Marambaia, à Vaz Lobo, un voisin dénonce sa voisine et reçoit une pierre dans la figure⁶⁰⁶. De même en 1938, le *Diário da Noite* se fait berner : à Turiaçu, au 81 rue Waldemar Lima, vit Vovô Catarina qui dit avoir 130 ans. Après une histoire d'empoisonnement, des rumeurs ont mis en cause sa *macumba*⁶⁰⁷. Mais en réalité, comme le journal *A Noite* peut le documenter ensuite, la jeune femme décédée s'était suicidée, empoisonnée au phénol. Elle avait accusé Vovô Catarina de l'avoir ensorcelée mais le journaliste semble donner raison aux voisins qui attestent que la jeune femme souffrait d'une névrose et que ses accusations étaient infondées⁶⁰⁸.

Ces derniers cas à Madureira montrent que les pratiques mises en causes, regroupées sous le terme de *macumba* renvoient à un spectre large de rites et de compétences : cérémonies religieuses collectives, séances de spiritisme ou de consultation des médiums, fêtes religieuses des saints catholiques et *orixá*... Il suffit d'un son de tambour – et encore, parfois juste imaginaire – pour les qualifier de *macumba*, « magie noire », *candomblé*, etc. Au fur et à mesure des années, les « affaires » qualifiées par la presse de *macumba* ou bas spiritisme relatent de moins en moins la teneur et le contenu de ces pratiques. Du terme « macoumba »,

601. Deux jours plus tard, *Diário da Noite*, « *convidado a jantar, foi preso como "macumbeiro"* » (« Invité à dîner, il a été arrêté comme "macumbeiro" »), 29 juillet 1936.

602. « *Sangue e Mysterio, Esther Marini foi assassinada dentro do bote* », *A Noite*, 17 juin 1936, p. 1.

603. *A Nação*, 4 juillet 1936.

604. *Diário da Noite*, 28 juillet 1937.

605. « *Macumba da morte em Oswaldo Cruz* », *Ibid.*, « *visitada por gente pobre e gente rica – Exú, Ogum e Cloreum os deuses do seu terreiro* ».

606. *Jornal do Brasil*, 13 février 1937, p. 11.

607. *Diário de Notícias*, 2 décembre 1938, p. 1.

608. *Correio da Manhã*, 2 décembre 1938, p. 6.

forgé par les blancs pour dénigrer les pratiques des classes populaires brésiliennes, il ne reste en effet que le stigmate.

À Rio comme à São Paulo, au tournant des années 1930, les perceptions des religions populaires par les élites évoluent de la pathologisation, avec une forte dimension raciale voire eugéniste, à une criminalisation ou du moins une perception morale qui permet de faire une distinction non plus entre les blancs et les non-blancs, entre la bourgeoisie éclairée et le peuple, ou encore entre les urbains et les suburbains, mais plutôt entre les bons et les mauvais citoyens. La presse comme la police, deux instances normatives essentielles, se font écho pour reproduire l'effet de condamnation du terme « magie noire », et, longtemps persistant, celui de *macumba*. Ce climat est sans doute à prendre en compte dans les perceptions des anthropologues du phénomène religieux, qui semblent distinguer un « bon » africanisme dans les cultures urbaines, dissocié à la fois de la pathologie mystique et du charlatanisme. Les intellectuels qui s'intéressent aux religions afro-brésiliennes semblent désormais y voir, comme pour le carnaval de la Praça Onze, la synthèse ou la réconciliation de conflits culturels (chez Bastide) voire psychiques (chez Ramos⁶⁰⁹) dans la société nationale.

L'appréhension des métissages culturels urbains comme une résolution ou une réconciliation témoigne de la manière dont les dimensions africaines et plus généralement noires sont perçues chez les classes supérieures comme des antagonismes, des polarités qui se déclinent entre fascination et détestation, mais se perpétuent inexorablement : il en est ainsi des races aux « cultures » d'Arthur Ramos, qui s'agrègent en ville le temps d'une cérémonie ou d'un bal de carnaval mais continuent de désigner des lignes d'altérité profonde au sein de la société⁶¹⁰ ; tout comme, chez Gilberto Freyre, la reconnaissance de la composante africaine de la culture brésilienne ne doit pas remettre en cause les hiérarchies sociales et la domination des classes supérieures blanches⁶¹¹.

La « synthèse » nationale opérée par le spiritisme de *umbanda* selon Leal de Souza, et reprise par Bastide, semble ainsi résoudre un conflit dont les symptômes montrent la nature morale : le soufre qui dans la presse accompagne jusqu'au début des années 1930 les évocations de la *macumba*, de la transe, du tambour ou la mention des noms d'*orixás* africains, s'est mué en une condamnation des crimes, de la manipulation et de l'escroquerie des guérisseurs, souvent d'ailleurs enveloppée d'évocations sexuelles – comme nous le verrons dans le prochain chapitre. L'évolution rapide des représentations témoigne en outre plus largement d'une transformation sociale, dont les résonances morales et conflictuelles chez les classes supérieures ne sont pas forcément présentes parmi les pratiquants des faubourgs.

Parallèlement aux cadres d'interprétation qui tendent à criminaliser ou à pathologiser les activités religieuses diffuses dans la ville, je propose maintenant d'observer ces dernières à partir des pratiquants de Madureira, et ainsi les replacer dans le contexte de la société et de l'espace du *subúrbio* que j'ai décrits plus haut.

609. A. RAMOS, *O folclore negro do Brasil : demopsicologia e psicanalise*, Rio De Janeiro, Livraria-Editôra da Casa do Estudante do Brasil, 1935.

610. L. MARTÍNEZ ECHAZÁBAL, « O culturalismo dos anos 30 no Brasil e na América latina : deslocamento retórico ou mudança conceitual ? », dans M. C. MAIO et R. V. SANTOS (éd.), *Raça, ciência e sociedade*, Rio de Janeiro, Editora FIOCRUZ, 1996, p. 107-124.

611. Interview dans *O Estado da Bahia* du 13 de novembre 1936, cité par A. OLIVEIRA, « Amizades e inimizades na formação dos estudos afro-brasileiros », *Latitude*, vol. 11, n° 2, 2018.