

Synchrétisme afro-brésilien et identité bahianaise dans *O Compadre de Ogum* de Jorge Amado

Mark Séraphin Diompy

Université Cheikh Anta Diop,

Dakar - Sénégal,

Email : markseraphin.diompy@ucad.edu.sn

&

Fatime Samb

Université Cheikh Anta Diop,

Dakar - Sénégal,

Email : fatime.samb@ucad.edu.sn

Date de soumission : 15-02-2026

Date de publication : 31-03-2026

Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i2.4>

Résumé

Cet article prétend analyser le synchrétisme afro-brésilien et l'identité bahianaise dans *O Compadre de Ogum* de Jorge Amado, roman publié en 1964. Bahia, comme tous les États brésiliens, avait enregistré un important nombre d'esclaves noirs venus des différentes régions géographiques du continent africain. Cette population a fortement contribué, par le biais du métissage, à la naissance d'un nouveau type de bahianais avec ses caractéristiques physiques spécifiques et ses croyances religieuses particulières. Il faut juste rappeler que, pendant la période coloniale au Brésil, le catholicisme était la seule religion tolérée dans le pays et que le Noir, venu comme esclave a pu, à travers le synchrétisme, pratiquer et imposer la sienne. De nos jours, Bahia se singularise par son *candomblé*, religion afro-brésilienne de matrices africaines issue du synchrétisme avec le catholicisme et par son identité particulière qui font d'elle l'un des États où le Noir semble le plus implanter ses empreintes socioculturelles et religieuses en Amérique latine. Pour cet article, nous analyserons le roman susmentionné et explorerons, en même temps, quelques écrits d'auteurs afro-brésiliens qui ont traités la même thématique.

Mots-clés : Compadre de Ogum, synchrétisme, afro-brésiliens, identité, Bahia.

Afro-brazilian syncretism and bahian identity in *O Compadre de Ogum* by Jorge Amado

Abstract

This article aims to analyze Afro-brazilian syncretism and bahian identity in *O Compadre de Ogum* by Jorge Amado, a novel published at 1964. Like all brazilian states, Bahia registered a significant number of enslaved africans brought from different geographicals regions of the African continent. This population contributed greatly, through miscegenation, to the emergence of a new type of Bahian, with specific physical characteristics and distinctive religious beliefs. It should be recalled that during the colonial period in Brazil, catholicism was the only religion tolerated in the country, and the enslaved africans, through syncretism, were able to practice and impose their own. Today, Bahia is distinguished by its *candomblé*, an Afro-brazilian religion of african matrices born from syncretism with catholicism, and by its particular identity, which makes it one of the states where black

people seem to have most deeply imprinted their sociocultural and religious marks in Latin America. For this article, we will analyze the aforementioned novel and, at the same time, explore some writings by Afro-brazilian authors who have addressed the same theme.

Keywords : *Compadre de Ogum*, syncretism, Afro-brazilians, identity, Bahia.

Introduction

Le catholicisme a toujours été la religion dominante au Brésil pendant la période coloniale car le colon portugais privilégiait une migration basée sur l'évangélisation des natifs avec la complicité des prêtres jésuites. Mais, avec l'arrivée en masse des esclaves noirs venus du continent africain, cette politique religieuse n'a pas pu donner les résultats escomptés, malgré les noms et les baptêmes qui leur ont été imposés dès leurs arrivées sur le sol brésilien. Les Portugais avaient essayé, dans un premier temps, d'éviter tout contact familial et linguistique entre esclaves pour déjouer les possibles révoltes afin de garder une ascendance psychologique sur eux. Cependant, avec le temps, l'esclave étant obligé de pratiquer la nouvelle religion imposée par son maître, a su, au pied de l'autel érigé par ce dernier, créer sa propre religion par le biais du syncrétisme. C'est dans les églises catholiques qu'il a commencé à prier ses *Orixás* (esprit/ dieu) sans que le maître ne se doute de sa foi, une malice qui, aujourd'hui, a permis à beaucoup d'Afro-brésiliens d'être aussi bien de fervents catholiques que des adeptes des religions de matrices africaines. Dans *O Compadre de Ogum* roman publié en 1964, Jorge Amado aborde la question du syncrétisme afro-brésilien avec humour en choisissant un *Orixás* comme personnage principal de son récit pour permettre à son lecteur de comprendre comment l'Afro-brésilien vit sa religion tout en évoquant son identité dans la communauté bahianaise où il semble être le maître de jeu. Ainsi, notre travail consistera à voir comment le Noir a pu imposer sa religion et participer à la construction de l'identité bahianaise dans l'œuvre d'une part. Et d'autre part, comment Jorge Amado a utilisé un *Orixá* comme personnage pour souligner l'importance du syncrétisme religieux dans la communauté noire bahianaise.

1. Le syncrétisme afro-brésilien

Dans ces écrits, Jorge Amado définit le syncrétisme comme étant une intersection et une fusion d'éléments de différentes traditions religieuses, spécifiquement entre le candomblé et le catholicisme, dans le contexte culturel brésilien. Dans *O compadre de Ogum* cette question a été abordée, par l'auteur, avec professionnalisme pour ne pas heurter la sensibilité des adeptes des deux communautés. Il faut juste rappeler que le syncrétisme religieux n'est pas spécifique au Brésil, il est présent dans beaucoup de peuples qui ont connu l'évangélisation imposée par

l'occident et les arabes. Dans le contexte brésilien, les origines du syncrétisme remontent à l'esclave et sont profondes et diverses.

1.1. Les origines du syncrétisme à Bahia

Pour comprendre le syncrétisme religieux bahianais, il faut, sans nul doute, revisiter un peu l'histoire du peuplement du Brésil et de l'esclavage. Le pays avait adopté le catholicisme comme religion officielle en 1889 et durant toute la période coloniale de 1500 à 1882 et impériale de 1882 à 1889 pour être en phase avec la papauté qui avait une main mise sur le contrôle territorial de cette colonie portugaise de l'Amérique Latine. Cela avait entraîné une forte influence de l'église catholique sur les décisions de l'état brésilien. Ainsi, les esclaves africains, une fois sur le territoire brésilien, étaient baptisés avant même d'être débarqués des négriers. C'est dans cette logique de Daniel Neves nous dit :

La loi imposait le baptême à tous les esclaves à leur arrivée au Brésil. Les baptêmes avaient parfois lieu immédiatement après le débarquement au port. Malheureusement, la conversion n'entraînait pas de traitement plus clément pour les esclaves. De plus, l'Eglise se souciait peu de la véritable religion des esclaves. Il suffisait que l'esclave ait au moins l'air chrétien. Ils étaient essentiellement destinés au travail. Punir un esclave pour sa religion pouvait nuire à son propriétaire, qui perdait une main-d'œuvre importante. Les prêtres catholiques accordaient peu d'attention aux rituels africains pratiqués par les esclaves noirs. Ils préféraient croire, ou faire semblant de croire, qu'il s'agissait d'un culte de saints chrétiens, pratiqué uniquement dans les langues maternelles des Africains. Les esclaves donnèrent donc aux symboles catholiques des significations totalement nouvelles. Les divinités africaines et divers êtres surnaturels étaient vénérés sous les noms de saints catholiques, ce qui permit la préservation des cultes africains au Brésil (D. Neves, 2021 : 3)¹.

À travers les propos de Neves, on croirait que le baptême imposé aux esclaves, n'avait pas une grande importance au niveau des instances de l'église avec l'emploi de mots suivants : « l'Eglise se souciait peu de la véritable religion des esclaves. Il suffisait que l'esclave ait au moins l'air chrétien ». Alors, si l'église ne se soucie pas de la religion des esclaves, pourquoi leur imposer le baptême dès leurs arrivées sur le territoire brésilien ? Le sceau du baptême est une marque

¹ Por lei, todos os escravos deveriam ser batizados depois da chegada ao Brasil. Os batismos às vezes aconteciam imediatamente após o desembarque no porto. Lamentavelmente, a conversão não trouxe um tratamento mais gentil aos escravos. Por outro lado, a igreja não demonstrou grande interesse na verdadeira religião dos escravos. Era suficiente o escravo ao menos parecer um cristão. Ele era basicamente destinado para o trabalho. Punir um escravo por sua religião poderia prejudicar seu dono, que perderia uma importante força de trabalho. Os sacerdotes católicos não prestavam muita atenção aos rituais africanos praticados pelos escravos negros. Em vez disso, eles preferiram acreditar, ou fingir acreditar, que era um culto de santos cristãos, apenas praticado nas línguas nativas dos africanos. Os escravos, portanto, deram aos símbolos católicos completamente novos significados. Divindades africanas e vários seres sobrenaturais eram adorados sob o nome de santos católicos. Isso possibilitou a preservação dos cultos africanos no Brasil (D. Neves, 2021 : 3).

NB : Les traductions libres relèvent de la responsabilité de l'auteur de cet article, et toutes les assertions en portugais tirées du roman *O Compadre de Ogum* ou d'autres sources sont traduites directement en portugais dans le corpus de ce travail.

qui fait l'Homme baptisé chrétien à vie, ainsi, cela était une façon de les convertir au catholicisme et de les contraindre à abandonner la religion de leurs ancêtres afin de respecter la volonté de l'État. Il faut juste rappeler qu'il avait été interdit aux esclaves noirs de pratiquer leurs religions sous peine d'être lynché à la place publique pour servir d'exemple pour les autres. Alors, pour ne pas courir ce risque, l'esclave était obligé de prier ses saints dans l'église de son maître. Ainsi, il parvint, avec le temps à faire une juxtaposition entre les saints catholiques et les *Orixás* pour mieux vivre sa foi. C'est dans ce contexte que Reginaldo Prandi souligne :

Le candomblé devint une religion aux multiples secrets, car il devait tout dissimuler aux regards impitoyables de la société blanche. Le syncrétisme catholique servit également de refuge et de masque. La présence d'un autel orné de saints catholiques occupant une place de choix dans la hutte du candomblé indiquait, et indique encore dans de nombreux *terreiros*, que les personnes qui s'y réunissaient étaient avant tout catholiques. (R. Prandi, 2009 : 51-52).

Avec ses propos, Prandi magnifie l'intelligence des Noirs qui avaient réussi à tromper la vigilance du maître dans son champ de prédilection en utilisant les saints catholiques pour adorer leurs *Orixás*. Cette ruse montre qu'il ne sert à rien d'imposer des choses à des personnes qui n'ont aucune volonté de les intérioriser. Dans *O Compadre de Ogum*, Dona Veveva, un des personnages principaux du roman joue le même rôle que l'église catholique coloniale brésilienne, car dès la naissance de Felício, elle n'a cessé de mettre la pression à Massu pour que l'enfant soit baptisé en ces termes : « l'enfant ne devrait pas atteindre l'âge d'un an dans un état païen, comme un animal. (J. Amado, 1964 : 15) ». Ce baptême constitue un lien sacré entre l'enfant et l'église, comme il l'avait été pour les esclaves qui avaient été obligés d'adopter la religion du maître sans le vouloir. Cette nouvelle obligation de se rendre à la messe du dimanche a suscité chez l'esclave noir, l'envi de pratiquer sa foi en essayant de la concilier avec celle du maître. Ainsi, les l'églises devinrent les lieux de syncrétisme par excellence pour les Noirs. Dans l'œuvre, le choix de *Ogum*, une divinité du candomblé, comme personnage principal témoigne des rapports profonds entre le candomblé et l'église catholique à Bahia. Partant du prétexte que Massu est un homme très connu, avec un large cercle de bons amis, était dans l'impossibilité d'en choisir un pour ne pas perdre la confiance de ces derniers. Etant un « *filho de santo* » autrement dit, un fils de saint, *Ogum* décida alors, de lui prêter main forte en décidant d'être le parrain de son enfant. C'est dans ce sens que Reginaldo Prandi témoigne :

Le syncrétisme a joué un rôle culturel déterminant dans la reconstitution des religions africaines au Brésil. Le mot « saint » lui-même a servi de traduction à « orixá », incluant les termes « mère de saint », « fils de saint », « peuple de saint » et d'autres mots composés dont le mot africain d'origine était *orixá*. Or, ce saint est le saint catholique. Le candomblé s'est formé et transformé dans

le contexte social et culturel catholique du Brésil du XIX^e siècle. Grâce au syncrétisme, les *orixás* ont été identifiés aux saints, étant ainsi célébrés aussi bien dans les *terreiros* que dans les églises. Les adeptes des *orixás* au Brésil, surtout pendant les premières années, étaient également catholiques, et de nombreux rituels pratiqués dans les *terreiros* étaient complétés par des cérémonies à l'église. (R. Prandi, 2009 : 50).²

Dire que les adeptes des Orixás étaient également catholiques, comme l'a affirmé Prandi, c'est avoué que les esclaves noirs ont su pratiquer et comprendre la religion du Blanc avant de l'a transformé en leur faveur en créant le candomblé qui, aujourd'hui rivalise le catholicisme. Pour l'Afro-brésilien être catholique n'empêche pas à un fidèle d'aller se faire initier dans un *terreiro* de candomblé de son choix. Comme le souligne Prandi dans le même texte en ces termes : « Le candomblé est ainsi apparu comme une sorte de seconde religion pour les catholiques noirs, qu'ils soient esclaves ou libres, nés au Brésil ou en Afrique. Ce n'est que récemment que le candomblé est devenu une religion autonome, distincte du catholicisme, mais le syncrétisme persiste encore dans la plupart des *terreiros*. (R. Prandi, 2009 : 50). Dans le roman, quand Dona Veveva, qui est une fervente adepte du candomblé et membre d'une confrérie de sainte « casa de santa », oblige Massu a baptisé son fils Felício, elle a bien pensé à donner à ce dernier la chance d'avoir une seconde religion si nous interprétons de propos de Prandi. Á Bahia, il n'est pas rare de voir des baptisés dans le catholicisme devenir des prêtres ou prêtresses du candomblé qui assurent les services de consultations des *Orixás* en jours de semaine et qui consacrent les dimanches pour la messe dans leurs paroisses respectives.

Dans *O compadre de Ogum*, cette observation est bien présente dans le roman quand Mãe Doninha, prêtresse et responsable de « Axé da Meia Porta », la plus importante maison de candomblé, décida d'accompagner elle-même le parrain *Ogum* à l'église, le jour du baptême de son filleul. C'est dans ce chapitre que le syncrétisme est plus visible dans l'esprit du lecteur qui peut se poser des questions sur la présence d'un *Orixá* dans un lieu saint du catholicisme : l'Église. Mais Amado ne s'arrête pas en si bon chemin, pour montrer à quel point sa Bahia natale est syncrétiste, il nous présente une scène où, en pleine célébration de messe, Ogum qui incarne le prêtre en ces termes :

² O sincretismo foi um mecanismo cultural decisivo para a reconstituição das religiões africanas no Brasil. A própria palavra "santo" serviu de tradução para "orixá", inclusive nos termos "mãe de santo", "filho de santo", "povo de santo" e outras palavras compostas em que originalmente a palavra africana era orixá. E esse santo é o santo católico. O candomblé se formou e se transformou no contexto social e cultural católico do Brasil do século XIX. Pelo sincretismo, os orixás passaram a ser identificados com os santos, sendo louvados, assim, tanto nos terreiros como nas igrejas. Os seguidores dos orixás no Brasil, especialmente nos primeiros tempos, eram também católicos, e muitos rituais realizados no terreiro eram complementados por cerimônias atendidas na igreja (R. Prandi, 2009 : 50).

Il fit le tour des quatre coins du temple au moment où le prêtre s'approcha et commença son interrogatoire. Soudain, en regardant le prêtre, il le reconnut : c'était le fils de Antônio, né de Josefa de Omolu, petit-fils de Ojuaruá, obá de Xango. Lui, il pouvait l'incarner ; il était destiné à être son cheval ; il n'avait pas rempli ses obligations en temps voulu, mais il servait dans une situation d'urgence comme celle-ci. Un saint prêtre, en soutane, mais néanmoins son fils. De plus, il n'avait pas le choix : *Ogum* s'était imposé à lui. (J. Amado, 1964 : 83).³

Le courage de l'auteur dans cet extrait du roman montre la profondeur du syncrétisme afro-brésilien à Bahia. Si Amado a pensé à une telle scène c'est qu'il a, sans doute, assisté à ces genres de célébrations où les saints et les *Orixas* se chevauchent, d'où la nécessité de magnifier la présence du candomblé au côté de l'église catholique. Une église brésilienne qui, aujourd'hui, semble accepter le candomblé pour ne pas perdre davantage de fidèles.

1.2. L'église catholique et le candomblé à Bahia

La cohabitation entre l'église catholique et le candomblé n'a pas du tout été chose facile dans les premières années de l'esclavage noir à Bahia. Il n'était pas question, pour la couronne portugaise, d'accepter une autre religion différente du catholicisme au Brésil et c'est d'ailleurs ce qui a motivé l'envoi des prêtres jésuites, par la métropole, pour des enseignements de la catéchèse. Dans les différentes capitaineries du pays, ces prêtres avaient pour une seule mission l'évangélisation des peuples autochtones. C'est dans ce contexte que Daniel Neves Silva nous dit :

Les Jésuites étaient des prêtres appartenant à la Compagnie de Jésus, un ordre religieux lié à l'Église catholique dont le but était de prêcher l'Évangile dans le monde entier. Cet ordre religieux fut créé en 1534 par le père Ignace de Loyola et officiellement reconnu par l'Église par le pape Paul III en 1540. Leur mission de diffusion du christianisme reposait sur l'enseignement de la catéchèse. Ils œuvrèrent dans diverses régions du monde et se distinguèrent notamment au Brésil colonial (D. N. Silva, 2017 : 1)⁴.

Dans cet extrait, Silva nous donne exactement la mission de ces prêtres et le travail qu'ils ont eu à abattre au Brésil avec l'expression : « Ils œuvrèrent dans diverses régions du monde et se distinguèrent notamment au Brésil colonial ». L'emploi du verbe se distinguer par Silva souligne la répression menée par ces derniers pour empêcher toute germination d'un nouveau culte ou d'une nouvelle religion différente de la leur. Ces prêtres se sont battus avec becs et

³ Deu três vezes a volta do templo no momento em que o padre se aproximou e iniciou uma interrogatoria: era seu filho Antônio, nascido de Josefa de Omolu, neto de Ojuaruá, obá de Xangô. Nesse podia descer, estava destinado a ser seu cavalo, não fizera as obrigações no tempo devido mas servia numa emergência como aquela. Sagrado padre, de batina, mas nem por isso menos seu filho. Ao demais, não havia jeito nem escolha : Ogum entrou pela cabeça do padre Gomes (J. Amado, 1964 : 83).

⁴ Os jesuítas eram padres que pertenciam à Companhia de Jesus, uma ordem religiosa vinculada à Igreja Católica que tinha como objetivo a pregação do evangelho pelo mundo. Essa ordem religiosa foi criada em 1534 pelo padre Inácio de Loyola e foi oficialmente reconhecida pela Igreja a partir do papa Paulo III em 1540. A proposta dos padres jesuítas para a divulgação do cristianismo era baseada no ensino da catequese. Eles atuaram em diversas Partes do mundo e destacaram-se no Brasil colonial (D.N.Silva, 2017)

ongles pour effacer toute manifestation à caractère religieux au Brésil en général et à Bahia en particulier. C'est dans cette logique que Marques de Anderson Carvalho avoue :

Les Noirs sont soumis à l'oppression de l'Église catholique avec une intensité bien plus grande. Les châtiments et la torture sont encouragés pour les Africains qui persistent dans leurs cultes. Chanter et prier dans sa langue maternelle est expressément interdit. C'est dans ce contexte que le syncrétisme [...] commence à émerger (A. Carvalho, 2017 : 8)⁵.

Selon les propos de Carvalho, nous comprenons parfaitement ce que les Noirs ont enduré par le passé car en plus de l'oppression et la torture, il y avait l'humiliation. Tout esclave qui avait le courage de transgresser les interdictions de l'église était immédiatement amené à la place publique (Pelourino) pour une sévère correction (chibatatas). D'un côté, les conditions de vie et de travail n'étaient pas aussi favorables à l'épanouissements socioreligieux de ces esclaves. Ils étaient surveillés comme du lait sur le feu et le maître les interdisait de prier dans leurs langues. Cette politique avait comme objectif de briser tous les liens que les esclaves avaient avec les ancêtres restés en Afrique. D'autres part, leurs maîtres avaient aussi comme rôle de continuer la mission de l'église catholique dans les plantations en veillant scrupuleusement sur le comportement de chaque esclave et sa foi envers l'église.

Cependant, à la grande surprise tous, le Noir a profité des moments de relâchement aussi bien de son maître que le l'église catholique pour créer d'abord sa religion, la pratiquer ensuite à travers le syncrétisme puis l'imposer au Blanc au fil des générations. De nos jours, à Bahia, l'Église catholique et le Candomblé se côtoie pour le grand bonheur des fidèles. Dans *O Compadre de Ogum*, si Dona Vévêva veut que le baptême soit célébré dans la plus importante Église de Bahia, c'est pour montrer à son lecteur la cohabitation et les relations qui existent entre les deux religions. Une cohabitation pacifique et harmonieuse vu que beaucoup de cultes du candomblé finissent souvent par des célébrations dans les églises. C'est dans ce sens que Jorge Amado nous dit :

Le père Gomes avait été un jour surpris de trouver l'église pleine de personnes vêtues de blanc : hommes, femmes et même enfants, tous vêtus de blanc. Il demanda à Inocência s'il y'avait une raison à cela ou si c'était simplement une coïncidence qu'ils soient impeccablement vêtus de leurs vêtements blancs. Le sacristain se souvint que c'était le premier dimanche du *Bonfim*, le jour de *Oxalá*, où, par devoir envers l'enchanté, chacun devait s'habiller en blanc, car c'est la couleur du plus grand des *Orixá*, père des autres saints, Seigneur du *Bonfim*, pour être plus précis (J. Amado, 1964 : 54, 55)⁶.

⁵ Os negros recebem o braço opressor da Igreja Católica com muito mais intensidade. São incentivados castigos e torturas para africanos que insistissem com seus cultos. Torna-se expressamente proibido cantar e rezar na língua de origem. É nesse contexto que começa a acontecer o sincretismo que dará origem a Umbanda Sagrada (A. Carvalho , 2017 :8).

⁶ Uma vez padre Gomes estranhara encontrar a igreja cheia de gente vestida de branco, assim os homens como as mulheres, até as crianças, todos de branco. Perguntou a Inocência se havia um motivo para aquilo ou se era simples

Dans ce passage, l'auteur fait référence à une manifestation qui, à ses débuts, était strictement religieux mais, est devenu de plus en plus culturelle avec l'introduction d'autres pratiques religieuses dans la région comme le candomblé. C'est lors de cette fête que le syncrétisme atteint son summum. Les moments où les prêtres des deux communautés se réunissent pour prier les saints catholiques et les *Orixás* du candomblé. Une union qui met en évidence cette acceptation de l'Église catholique brésilienne des religions de matrices africaines. L'auteur va même plus loin dans récit en disant que « l'église est une continuité des *terreiros* (lieux de cultes) de saints du candomblé, p 54 ». Cette continuité va au-delà d'un simple syncrétisme, chez beaucoup de spécialistes des religions de matrice africaine comme Regilando Prandi, il n'est pas rare de voir des correspondances entre les saints catholiques et les *Orixás*. Dans son travail intitulé : Religion et Syncrétisme chez Jorge Amado publié en 2009, nous pouvons noter que chaque saint catholique a son équivalent dans le candomblé, par exemple nous avons *Oxalá* considéré comme Jésus Christ, *Iemanjá* comme la Vierge Marie, etc. Dans l'œuvre, Jorge Amado ne s'est pas limité à nous présenter le syncrétisme religieux à la bahianaise, il a aussi souligné des éléments importants qui nous ont faits penser à l'identité de ce bel État du Brésil.

2. L'identité bahianaise

L'identité peut être considérée comme des caractères permanents et fondamentaux d'un groupe social qui marquent sa singularité. Cependant, dans les récits de Jorge Amado, l'identité bahianaise est particulière, elle est définie par le natif de la région comme étant : le métissage, l'accoutrement de la bahianaise, le syncrétisme religieux, etc. Pour Amado, l'identité ne peut avoir une définition spécifique car elles englobent plusieurs éléments.

2.1. L'identité socioculturelle

Parler de l'identité socioculturelle de Bahia dans *O Compadre de Ogum* revient à revisiter un peu un pan de l'histoire de Brasil et à souligner comment Amado, dans ses écrits, a porté le combat de cette question quand il nous parle du métissage, de l'accoutrement des femmes et du syncrétisme. Ainsi, pour comprendre l'idéologie prônée par Amado, Stuart Hall va plus loin dans ses écrits en essayant de spécifier ces caractéristiques en ces termes « l'identité se définit historiquement, et non biologiquement. Le sujet assume des identités à différents moments, identités qui ne sont pas unifiées autour d'un "soi" cohérent (Stuart Hall, 2003, 7) ». Par rapport

coincidência estarem impecáveis em seus trajes alvos. O sacristão lembrou-se ser aquele dia o primeiro domingo do Bonfim, dia de Oxalá, quando, por obrigação para com o encantado, todos devem trajar-se de branco pois é a cor do maior dos orixá, pai dos demais santos, senhor do Bonfim, para ser mais claro (J. AMADO : 1964, pp.54, 55).

au soi-cohérent dont parle Hall, les bahianaises l'ont bien compris dans la mesure il y a une parfaite harmonie sur tout ce qui peut être aujourd'hui défini comme un élément identitaire. Les propos de Hall nous amène à penser à deux éléments qui ont marqué historiquement l'identité socioculturelle de cet État du Brésil : le métissage et l'accoutrement de la bahianaise.

Bahia, de par son histoire s'identifie par son métissage des différents peuples qui ont composé le tissu social de la région. Ce phénomène est lié à plusieurs facteurs ; d'une part, il faut rappeler que lors des premières années de la colonisation du Brésil, la population autochtones et d'esclaves noirs était supérieure à celle des européens et les premiers candidats à l'immigration étaient uniquement des hommes. Cela a entraîné un manque de femmes blanches et favorisé des relations entre maîtres et esclaves. C'est dans ce contexte que Gilberto Freyre affirme que :

La rareté des femmes blanches a créé des zones de fraternisation entre vainqueurs et vaincus, entre maîtres et esclaves. Si ces relations sont restées entre hommes blancs et femmes de couleur, et, dans la plupart des cas, entre maîtres violents et sadiques et esclaves passifs, elles ont été aggravées par le besoin ressenti par de nombreux colons de fonder une famille dans ces circonstances et sur cette base. (P. Freyre, 1936 : 20).

Selon Freyre, ces relations causées par le manque de partenaire de la même couleur a favorisé non seulement des mariages "fonder une famille dans ces circonstances" mais, donna naissance à un nouveau type d'individu dans le paysage bahianais. D'autre part, il faut avouer qu'en dehors de la rareté de la femme blanche, le colon portugais avait aussi un faible pour la femme noire. Ce manque n'est qu'un prétexte pour se jeter à l'aventure en exploitant sexuellement les femmes de couleur qui étaient sous leurs ordres et avoir comme excuses la faiblesse. Cette politique est fortement dénoncée par Gilberto Freyre quand il nous dit :

Le contexte dans lequel la vie brésilienne a débuté était celui d'une ivresse quasi sexuelle. Les Européens débarquaient sur la terre ferme, pleine d'Indiennes nues ; même les prêtres de la Compagnie devaient descendre avec précaution, sous peine d'entrer dans la tentation de la chair. De nombreux ecclésiastiques, de certains pays, se laissèrent contaminer par la débauche (P. Freyre, 1936 : 209).

Ce libertinage sexuel prôné par le colon portugais a fortement influencé le tissu social bahianais. Dans *O compadre de Ogum*, Jorge Amado a essayé, par le biais de l'histoire de l'origine de trois de ces personnages (Benedita, Massu et Felício), de retracer le métissage qui est un symbole identitaire de Bahia en ces termes : « N'importe quel garçon peut avoir les yeux bleus, même si le père est noir, car il est impossible de distinguer et de répertorier tous les groupes sanguins d'un enfant né à Bahia. Soudain, un garçon blond apparaît parmi les mulâtres ou un petit garçon noir parmi les blancs. C'est ainsi que nous sommes, Dieu soit loué (J. Amado,

1964 :10) ». Selon, l'auteur, le métissage est perçu aujourd'hui comme l'une des réussites de l'identité socioculturelle de Bahia, présente même dans la carte touristique de la région. Nous pouvons trouver dans cette belle région tous les types de métissage du Brésil :

Mulatos : descendants de Blancs et Noirs ; **Caboclos** : descendants de Blancs et Indiens ; **Cafuzos** : descendants de Noirs et Indiens ; **Manelucos** : descendants de Blancs et *Caboclos*.

Ce mélange de peuples et de races, perçu de nos jours comme un point fort, est le fruit de longues années de luttes et de souffrances des peuples minoritaires dans cette partie de l'Amérique Latine ; car à un moment donné de l'histoire, il était question de mettre fin à la race noire par le biais d'un métissage à grande échelle. Et quand Amado emploie l'expression « Dieu soit louvé », il pense, sans doute, à cette politique qui a échouée pour donner naissance à une société unie et harmonieuse à travers les belles couleurs de la peau de la communauté métisse. Certains auteurs comme Freyre ont essayé de justifier cette politique dans la préface de la première édition de *Casa Grande e Senzala* en ces termes : « le métissage qui était largement pratiqué ici corrigeait la distance sociale qui aurait autrement été maintenue entre la *Casa grande* et la forêt tropicale et entre la *Casa grande* et la *Senzala* (P. Freyre 1936 : 199) ». Freyre a peut-être raison aujourd'hui parce qu'il n'y a plus de sang pur à Bahia, tout individu est issu d'un mélange de peuples et de races. Amado, lui-même, ne cesse de le réitérer dans ces écrits, ainsi, lors d'une interview accordée au *Jornal de Letras*, il affirme : « [...] Mon fils João et ma fille Paloma portent dans leurs veines le sang italien de leur grand-père Florentino, de leur grand-mère Veneta, le sang italien de la Pauliste Zélia, mon épouse [...]. Les sangs se sont mélangés et se mélangent de plus en plus au Brésil, et c'est notre honneur, c'est notre fierté. (Amado : 12/06/1990) ». Ainsi, pour résumer les propos de Amado, nous osons dire que le métissage fait l'honneur et la fierté de l'identité socioculturelle de Bahia. Cependant, il faut souligner que la figure de la bahianaise, femme incontestable du paysage culturel fait aussi parti des éléments identitaires cette région. Connue sous le nom de "*A Bahiana*", son image est présente dans toutes les rues de Salvador et son apparition le soir au *Pelourinho* attire curieux et touristes. La figure de *A Bahiana* est née au Brésil pendant la percée du candomblé et l'implantation des *terreiros* dans les bois de l'état. Dans cette religion, il y'a souvent des repas rituels préparés comme offrandes aux *Orixás* avec une tenue spécifique à chaque Saint. C'est ainsi qu'au fil du temps, même pour la vente de ces repas, les femmes s'habillent de cette façon pour attirer la clientèle. C'est dans ce sens que Maria Cleyber Negueiro Barbosa da Cunha nous dit :

Mais la façon dont cette Bahianaise s'habillait a retenu mon attention. C'était, et c'est toujours, différent de celui porté par tous ceux qui vendent n'importe quel autre produit dans les rues de Salvador. Ce n'était pas, et ce n'est toujours

pas, un vêtement ordinaire. Les vêtements de la Bahianaise diffèrent de ceux d'un vendeur typique. Les jupes sont immenses et froncées. Nombre d'entre elles sont superposées. Elles arrivent jusqu'aux chevilles et sont généralement colorées. Le chemisier est large, ample et parfois en dentelle. Les colliers sont toujours longs, faits de perles colorées. De nombreux bracelets ornent les bras de cette Bahianaise. Elles portent des bibelots, des créoles ou des boucles d'oreilles de certains styles, en forme de *pitangas* (fleurs tropicales) ou de tonneaux (tonneaux de vin). Le *torço* (un tissu torsadé noué autour de la tête) et le *pano-da-costa* (un tissu traditionnel drapé sur l'épaule) sont également présents. Cette tenue est accompagnée de tongs blanches, fermées devant et ouvertes derrière, ou de sandales (M. C. N. Cunha, 2011 : p14)⁷.

Selon les propos de Cunha, l'accoutrement de ces femmes fait déjà la différence vue qu'elle s'est attardée sur la description vestimentaire de A *Bahiana* de la tête aux pieds. Nous allons sur ces deux photos présenté quelques illustrations :



Images de site : <https://www.gettyimages.pt/fotos/baianas>.

Tout comme Cunha, les visiteurs qui arrivent à Salvador de Bahia s'empressent d'aller assister au défilé de ses femmes vers 17 heures, moment où elles viennent au *Pelourinho* pour offrir un spectacle et demander quelques pièces de monnaies aux touristes venus pour la circonstance. Partageant les sentiments, Raul Lody est aussi tombé sur le charme de leurs accoutrements en affirmant :

Le costume crioula, connu sous le nom de costume bahianais, se compose d'une jupe ample et ample en tissu imprimé ou uni, ornée de dentelle ou de rubans de satin. Des jupons amidonnés forment la jupe ; la tradition veut qu'il y en ait sept. La chemise de la jeune fille, ou camisole, blanche brodée à la Richelieu ou rehaussée de dentelle aux fuseaux ou de dentelle Renaissance, est une sorte de combinaison, complétée par la blouse, toujours ample, presque

⁷ Mas, a maneira de vestir dessa baiana chamava a minha atenção. Era e é diferente daquela usada por qualquer pessoa que estivesse vendendo algum outro produto nas ruas de Salvador. Não era e não é uma roupa de uso comum. O modelo da roupa da baiana é diferente do de uma vendedora comum. As saias são imensas, franzidas. Muitas, colocadas por cima de outras. Compridas até ao tornozelo. Em geral, coloridas. A blusa é ampla, rodada, isto é, com folga no corpo. Solta. Às vezes, rendada. Os colares, sempre compridos, de contas coloridas. Muitas pulseiras e braceletes enfeitam os braços dessa baiana. Elas usam balangandãs, argolas ou brincos de determinados estilos, em forma de pitanga (uma flor de um fruto tropical) ou de barril (depósito de vinho). O torço, um pano retorcido amarrado à cabeça e ainda, um pano-da costa caído ao ombro. Este traje é acompanhado por chinelas brancas, fechadas à frente e abertas atrás ou por sandálias (M. C. N. Cunha, 2011 :14).

toujours en tissu fin, parfois en brocart, de couleurs variées, traditionnellement douces, comme le bleu clair, le rose ou le blanc (R. Lody, 2001 : 51)⁸.

Cette description faite de la tenue de *A Baiana* montre qu'elle fait partie du paysage culturel de Bahia, elle est aujourd'hui l'une des icônes de cet l'État pour le bien des visiteurs et constitue un gagne-pain pour ces femmes qui valorisent de la mode de leurs ancêtres. Mais il faut dire que Bahia a aussi un grand patrimoine religieux à offrir à ses visiteurs aussi.

2.2. L'identité religieuse

Bahia, de par son histoire, nous présente plusieurs éléments qui peuvent être introduits dans son identité religieuse. Mais, nous avons jugé nécessaire en plus de l'identité socioculturelle, évoqué l'une des identités qui caractérise le plus cet état de Brésil. La diversité religieuse est l'un des principaux aspects qu'un visiteur constate dès son arrivée dans la ville de Salvador. Bahia est un univers où les Catholiques Apostoliques Romains, les Évangéliques, les Spiritains, les Judaïques, les adeptes de Umbanda et Candomblé se fréquentent, au grand bonheur des citoyens et des milliers de touristes de la région. Ce syncrétisme religieux est l'une des identités phare de Bahia et cela apparaît clairement dans les propos d'un des personnages de *O compadre de Ogum* de Jorge Amado quand il disait à Massu de faire baptiser l'enfant à l'église et de l'initier, aussi, au candomblé pour lui donner plus de chance dans vie future. Dans cet esprit du vivre ensemble et du "dialogue syncrétique", il n'est rare d'entendre dans les rues de cette belle ville les gens employés le "Amen" catholique et le "Axé" de Candomblé au quotidien. C'est dans ce sens que Renato Somberg Pfeffer nous dit :

Le syncrétisme religieux confère à la culture brésilienne une immense capacité à trouver le positif dans les choses. Les épreuves les plus difficiles sont perçues comme une bénédiction déguisée, une opportunité. Face à l'adversité, les Brésiliens réinterprètent la réalité, font preuve d'une détermination à survivre et entrevoient de nouvelles réponses au sens de leur existence. Une sorte de sagesse populaire intuitive, puisant sa source dans leur foi, peut être partagée avec l'humanité en quête constante de sérénité. Cette confiance et cette intimité déconcertantes entre Dieu et les Brésiliens sont telles qu'ils croient, avec ferveur, que « Dieu est brésilien (R. S. Pfeffer, 2013 : 116)⁹.

⁸ O *traje de crioula*, conhecido traje de baiana é formado por ampla saia rodada de tecido estampado ou em cor única, arrematadas as bainhas por bico de renda ou fitas de cetim. Anáguas engomadas que armam a saia, dizendo a tradição que são necessárias sete anáguas. A camisa de rapariga ou camisu, branca, bordada em *richelieu* ou acrescida com rendas de bilro ou renascença, é espécie de combinação, sendo complementada com a bata, sempre larga, quase sempre de tecido fino, podendo ser de brocado, em cores variadas, tradicionalmente suaves, como azul-claro, rosa ou o próprio branco (R. Lody, 2001 : 51).

⁹ O sincretismo religioso proporcionou à cultura brasileira uma capacidade imensa para encontrar o lado positivo das coisas. As mais profundas adversidades são percebidas como uma bênção proverbial disfarçada e uma oportunidade. Ao serem desafiados, eles reinterpretam a realidade, demonstram determinação de sobreviver e intuem novas respostas para o significado de sua vida. Uma espécie de sabedoria popular intuitiva, originada em sua fé, que pode ser repartida com a humanidade em sua busca constante de serenidade. A desconcertante confiança e intimidade entre Deus e os brasileiros chega a ponto de eles acreditarem, piamente, que "Deus é brasileiro" (R. S. Pfeffer, 2013: 116).

Dans les propos de Pfeffer, le fameux diton "Deus é brasileiro" perçu comme une bénédiction par les fidèles tire ses origines dans le syncrétisme et la tolérance religieuse que prône l'État brésilien, ce qui constitue une force pour la nation et un symbole fort de son identité religieuse. Cependant, le syncrétisme n'est pas le seul élément qui définit l'identité religieuse de ce vaste pays du continent Américain, nous avons aussi les fêtes populaires religieuses et certaines nourritures de saints.

- A lavagem do Bonfim

A *lavagem do Bonfim* est l'une des fêtes populaires qui symbolise l'identité religieuse de Bahia. À ces débuts vers les années 1773, elle était une neuvaine en hommage au Seigneur du *Bonfim* organisée pendant le deuxième dimanche de l'Épiphanie (Christ roi), mais de nos jours, elle est la plus importante manifestation religieuse de Bahia, car avec le temps, la procession de 14 kilomètres menant de l'Église Notre Dame de la Conception de Praia à la Baie de *Bonfim* est accompagnée de plusieurs rituels de différentes religions. Pinho nous fait une description de cette procession en ces termes :

Tout au long du mois, la société bahianaise se réunissait pour les neuvaines du *Bonfim*, [...]. Tout Bahia était rassemblée autour de la colline d'Itapagipe. Plus de 30 000 personnes s'y retrouvaient, venues des régions les plus reculées de la province. [...]. Après les sermons éloquentes, le gratin de la société se réunissait dans les maisons construites autour de la colline sacrée pour des divertissements, des banquets et des danses. [...]. La population affluait par bateaux à vapeur jusqu'au port du *Bonfim*, remplissant la place et les rues de bruits et de danses (V. Pinho, 1937 : 616)¹⁰.

Les propos de Pinho témoignent de l'importance de cette manifestation non seulement pour les populations et visiteurs, mais aussi pour les adeptes qui voient en cette célébration un moment de communion entre le Christ et *Oxalá, orixás* du Candomblé. Cette juxtaposition des deux saints a totalement changé la solennité de la célébration incluant rites et rituels syncrétiques. A *lavagem do Bonfim* est aujourd'hui inscrite parmi les dates les plus importantes dans calendrier socioreligieux de Bahia du mois de janvier. Pour montrer l'importance de cette célébration et son rôle dans la communauté bahianaise Maria Ferreira Nazareth nous dit :

C'est un miroir où les êtres humains se reflètent, cherchant des réponses à leur condition précaire face à l'existence. Avant l'invention des moyens de communication modernes, les fêtes constituaient l'activité publique la plus importante : elles en étaient les moments centraux, fonctionnant comme de véritables systèmes de communication entre la communauté et les visiteurs participant à l'événement. Pour la communauté, c'étaient des moments

¹⁰ Por todo mês a sociedade bahiana se reunia para as novenas do Bonfim, da Guia e de São Gonçalo. Ali se achava toda a Bahia, em volta da colina de Itapagipe. Mais de 30.000 pessoas aglomeradas vindas das mais longínquas regiões da Província [...]. A fina flor da sociedade se reúne, após os eloquentes sermões, nas casas, construídas à volta da colina sagrada, para diversões, banquetes e danças. [...]. O povo subia em chusmas trazido pelos vapores ao Porto do Bonfim, para encher a praça e as ruas de ruídos e danças (V. Pinho, 1937 : 616).

d'affirmation de l'identité collective, par lesquels l'individu prenait conscience de son appartenance à un groupe, assumant le rôle de protagoniste de sa propre histoire. La fête était aussi un lieu symbolique où se transmettaient les valeurs et les croyances du groupe, devenant ainsi le principal lieu d'émergence de conflits de sens dans la lutte pour le monopole de l'information, voire le contrôle social (M. N. Ferreira, 2006 : 112)¹¹.

Ferreira a bien compris le symbolisme de *A lavagem do Bonfim* avec l'emploi de l'expression "identité collective", il montre le rôle que les célébrations populaires jouent dans la cohésion sociale. Ainsi, cet hommage au Christ avec de prières à connue une grande influences d'autres religions comme le Candomblé et Umbanda et est devenue une des éléments identitaires de la sainte ville de Salvador de Bahia. Lors d'une visite effectuée le 28 octobre 1859 au Brésil, Dom Pedro II nous décrit dans son journal de voyage quelques moments de solennité de la célébration en ces termes :

Peu après 6 heures du matin, nous partons pour la colline du *Bonfim* ; la route est déjà magnifique, bordée de jolies maisons et de jardins, et avant d'y arriver, on longe une belle allée de palmiers. De l'église, située sur une colline et accessible par un chemin pavé bien aménagé, on jouit d'une vue superbe. [...]. Il y a une maison curieuse entièrement remplie, du sol au plafond, de peintures de miracles et d'ex voto (D. Pedro II, 1959 : 147-148)¹².

Cette fête célébrée sous forme de pèlerinage à la sainte colline du *Bonfim* où se trouve l'église est un moment de joie et d'effervescence des populations venues pour la circonstance. Elle noue un lien sacré entre les adeptes et leurs saints en plus elle montre la place de ce culte dans l'acceptation des différences de d'autrui. *A lavagem do Bonfim* l'un des symboles de l'identité socioreligieuse de la cité de Bahia de tous les Saints.

- acarajé de Iansã

L'*Acarajé* est un beignet à base de haricots à œil noir, frit dans de l'huile de palme et fourré de crevettes, *vatapá* et du *caruru*. Il fait, aujourd'hui, parti des principaux aliments vendus dans les rues de Bahia. Cependant, il faut bien noter qu'il y a deux types d'*Acarajés* : *Acarajés* simple et *Acarajés* dédié aux offrandes plus connues sous le nom de *Acarajé de Iansã*. Alors, parler

¹¹ É um espelho no qual o ser humano se reflete, buscando respostas para sua condição de precariedade frente à vida. Antes da invenção dos modernos meios de comunicação, as festas constituíam a mais importante atividade pública: eram os momentos centrais dessa atividade, funcionando como autênticos sistemas de comunicação entre a comunidade e entre esta e os visitantes que participavam do evento. Para a comunidade, eram momentos de afirmação da identidade coletiva, mediante os quais o indivíduo tomava consciência de seu "pertencimento" a determinado grupo, assumindo o papel de protagonista de sua própria história. A festa era também um "lugar simbólico", no qual eram veiculados os valores e as crenças do grupo, transformando-se, portanto, no principal lugar onde afloravam os conflitos de significado na disputa pelo monopólio da informação e, até mesmo, do controle social (M. N. Ferreira, 2006 :112).

¹² Pouco depois das 6 da manhã saímos para o Bonfim; o caminho já é muito bonito, tendo belas casas e jardins, e antes de lá chegar passa-se o Dendêzeiro, bela alamêda de palmeiras dendês. Da igreja, colocada sobre um tesouro, para o qual conduz uma bem lançada calçada, goza-se de vista soberba (...) Há uma casa curiosa toda cheia, de alto a baixo, de quadros de milagres e ex-votos (D. Pedro II, 1959 : 147-148).

d'*Acarajé de Iansã* dans le contexte bahianais, c'est entré dans un univers religieux avec des rituels de préparations qui doivent scrupuleusement obéir aux exigences des divinités du candomblé. C'est dans cette logique que la coordinatrice de l'Association Nationale des Bahianais de *Acarajé* Rita Santos nous souligne lors d'une interview que :

L'*Acarajé* commercial est un produit qu'une personne va préparer. Elle pétrit la pâte et vend. Elle veut juste recevoir son argent à la fin de la journée. Elle fabrique des beignets de haricots frites à l'huile de palme. La bahianaise, celle du *terreiro* (temple du candomblé) dont le savoir-faire est désormais inscrit au patrimoine culturel immatériel, accomplit un rituel en pétrissant la pâte. Et c'est cela, l'*acarajé*. Dès qu'il devient un produit industriel, ce plat perd toute sa signification, toute sa dimension d'offrande (R. Santos, ABAM, 04/08/2025)¹³.

Ainsi, Rita Santo nous fait comprendre que l'*Acarajé de Iansã* est une offrande aux divinités du Candomblé et il est complètement différent du produit commercialisé à tous les coins de rues au Brésil. Pour comprendre ce glissement de sens, nous allons emprunter les propos de Santos qui retracent l'historique de ses beignets à base d'haricots :

Originnaire d'Afrique de l'Ouest, ce beignet, qui figure au menu de *Iansã*, était initialement connu sous le nom de *acará de Ajeum* et servi nature ou, tout au plus, avec du piment. Un mythe africain raconte qu'après sa séparation d'avec *Ogum* et son mariage avec *Xangô*, *Iansã* fut envoyée par son nouvel époux au pays des Bariba pour trouver une préparation qui, une fois ingérée, lui conférerait le pouvoir de cracher du feu. Audacieuse, *Iansã* désobéit à *Xangô* et goûta la préparation devant lui, acquérant ainsi la capacité de cracher des flammes. C'est pourquoi, lors des rituels dédiés aux dieux du feu, *Xangô* et *Iansã* rivalisent pour avaler les *acarás* (boulettes de coton imbibées d'huile de palme et enflammées), lors d'une cérémonie qui rappelle l'origine de l'*Acarajé* (R. Santos, 2012 : 3)¹⁴.

Ce mythe qui tire ses origines sur une préparation de boulettes de coton et qui, de nos jours, est une cérémonie dédiée à *Iansã* s'est révélée d'une grande importance dans les *terreiros* de candomblé à Bahia. Ainsi, pour la préparation de l'*Acarajé de Iansã*, il faut un savoir-faire transmis de génération en générations par les *Ialorixás* (prêtresses), un accoutrement spécifique

¹³ O produto comercial a pessoa vai lá, bate a massa e vende. Ela quer é receber o dinheiro dela no fim do dia. Está fazendo é bolinho de feijão frito com azeite de dendê. A baiana, aquela mulher do terreiro cujo ofício hoje é patrimônio imaterial, ela tem um ritual enquanto está batendo a massa. E isso sim é o acarajé. No momento em que se torna um produto industrializado, o prato perde todo o significado que tem pra nós, de ser uma oferenda. (R. Santos, ABAM, 04/08/2025).

¹⁴ Originário da África Ocidental, este bolinho, que figura no cardápio de *Iansã*, era inicialmente conhecido pelo nome de *acará de Ajeum* e servido simples ou, no máximo, com pimenta. Um mito africano conta que, após sua separação de *Ogum* e seu casamento com *Xangô*, *Iansã* foi enviada por seu novo esposo ao país dos Bariba para encontrar uma preparação que, uma vez ingerida, lhe conferisse o poder de cuspir fogo. Audaciosa, *Iansã* desobedeceu a *Xangô* e provou a preparação diante dele, adquirindo assim a capacidade de lançar chamas. É por isso que, nos rituais dedicados aos deuses do fogo, *Xangô* e *Iansã* rivalizam para engolir os *acarás* (bolinhos de algodão embebidos em azeite de dendê inflamados), durante uma cerimônia que lembra a origem do *acarajé* (R. Santos, 2012 : 3).

(pano de costa) et une cuiller en bois (colher de pau) pour pétrir l'haricots. C'est dans ce sens que Lody confirme :

La transmission du savoir est orale et s'accompagne de pratiques, d'expérimentations de toutes les étapes de chaque activité. Cuisiner, par exemple, est une tâche féminine, et le Candomblé, sans nourriture, ne peut fonctionner. Les dieux ont besoin de la nourriture sur les pejis (autels), les objets sacrés réclament leurs menus spécifiques. Être en cuisine, ce n'est pas seulement savoir manipuler les ingrédients, mais aussi les quantités, les moments précis, créant un langage visuel, olfactif et gustatif, qui fait de chaque plat offert sur le peji un message que le dieu tutélaire décodera [...]. Ainsi, l'axé (énergie spirituelle) est revigoré, et tous les hommes et les femmes qui le partagent sont également nourris, mais dans une autre dimension (R. Lody, 1987 : 24)¹⁵.

Dans les propos de Lody, nous comprenons clairement pourquoi les adeptes du candomblé parlent de *Acarajé de Iansã* qui est l'une des principales identités religieuses de cet État, même si le côté touriste à jouer aussi une grande influence au grand bonheur des commerçants de rues. Il faut bien rappeler qu'en plus de *Colher de pau* et *Pano de costa* (tissu noué au dos), la préparation de ses beignets doit être faite au pieds de l'autel d'un saint du Candomblé en guise d'offrande pour être considéré comme *Acarajé de Iansã*. C'est pour cela que Santos tient à préciser :

Une autre condition essentielle au maintien de la dimension sacrée du rituel de préparation de *Acarajé de Iansã* est la présence du tissu (pano de costa), également appelé *alaká*. Son usage est présent dans le candomblé, limité au contexte socioreligieux des *terreiros* (temples du candomblé), et a été réinterprété et adapté. La fonction sacrée du tissu en fait un élément fondamental des représentations des *Orixás*, identifiés par des couleurs, emblèmes de chaque divinité. Il traduit également le respect témoigné aux divinités célébrées, constituant un élément symbolique riche de sens (R. Santos, 2009 : 20)¹⁶.

A Bahia, la sacralité des *Acarajé de Iansã* est préservée par des femmes communément appelées *as Baianas do Acarajé*. Elles ont joué un grand rôle dans la préparation et la commercialisation de ses beignets tout en préservant sa tradition et sa sacralité. Ainsi, aborder la question de l'*Acarajé* à Bahia où la communauté noire a une grande influence, c'est tout simplement

¹⁵ A transmissão do saber é oral e acompanha-se de práticas, de experimentações de todas as etapas de cada atividade. Cozinhar, por exemplo, é uma tarefa feminina, e o Candomblé, sem comida, não pode funcionar. Os deuses precisam da comida nos pejis (altares), os objetos sagrados exigem seus cardápios específicos. Estar na cozinha não é apenas saber manipular os ingredientes, mas também as quantidades, os momentos precisos, criando uma linguagem visual, olfativa e gustativa, que faz de cada prato oferecido no peji uma mensagem que o deus tutelar decodificará [...]. Assim, o axé (energia espiritual) é revigorado, e todos os homens e mulheres que o compartilham também são nutridos, mas em outra dimensão (R. Lody, 1987 : 24).

¹⁶ Outra condição essencial para a manutenção da dimensão sagrada do ritual de preparação do acarajé de Iansã é a presença do tecido (pano de costa), também chamado *alaká*. Seu uso está presente no candomblé, limitado ao contexto socioreligioso dos terreiros (templos do candomblé), e foi reinterpretado e adaptado. A função sagrada do tecido o torna um elemento fundamental das representações dos Orixás, identificados por cores, emblemas de cada divindade. Ele traduz igualmente o respeito demonstrado às divindades celebradas, constituindo um elemento simbólico rico em significados (R. Santos, 2009, p. 20).

souligner son sens tridimensionnel : religieux, commerciale et touristique. Pour les adeptes de Candomblé, l'*Acarajé de Iansã* reste un repas rituel pour des offrandes aux divinités, il ne doit être préparé qu'à la demande des *Orixás* dans un *terreiro* avec un grand savoir-faire, lors d'une cérémonie qui leur sont dédiées. Cependant, pour les commerçants, ses beignets constituent un gagne-pain vendu comme des petits pains tous les soirs dans les places publiques et enfin pour les milliers de touristes qui foulent le sol de Bahia, l'*Acarajé* fait partie des menus à déguster. Manger un *Acarajé* dans la rue, vendu sur un couvercle, constitue un moment de communion avec les populations locales que tout visiteur au pays des *Orixás* n'oubliera jamais dans sa vie.

Conclusion

Considérée comme l'une des œuvres qui reflète plus l'image du Brésil multiracial, *Compadre de Ogum* (1964) souligne l'importance du Candomblé à Bahia de Jorge Amado. Alors, parler du syncrétisme afro-brésilien et identité bahianaise dans ce roman, c'est d'abord essayer de définir dans un premier dans le concept de syncrétisme selon la vision et la pensée de l'auteur. Ainsi, notre étude est devisée en deux parties : dans la première, il a été question d'abordé les origines du syncrétisme religieux au Brésil puis l'influence du candomblé dans le catholicisme car nous savons tous que, pendant les premières années de la naissance des religions de matrices africaines, la cohabitation avec l'Église catholique n'était pas du tout chose facile. Dans la deuxième partie, nous avons jugé nécessaire d'analyser la question identitaire. Ce qui nous a amené à parler du métissage qui est l'un des principaux phénomènes sociaux du pays sans oublier d'évoquer la figure la plus emblématique de l'État : *A Bahiana*. En ce qui concerne l'identité religieuse, le candomblé qui constitue le miroir de Bahia a été revisité et son rôle dans le dialogue catholico-syncrétique souligné. Dans le même sens, nous n'avons pas oublier de parler de *Acarajé de Iansã*, plat rituel pour des offrandes aux divinités du Candomblé.

Références Bibliographiques

- AMADO Jorge, 1964, *O compadre de Ogum*, Companhia de letras, São Paulo, 104 p.
- BITAR Nina Pinheiro, 2019, « Comida de santo e comida típica: um estudo do Ofício das Baianas de Acarajé ». 26^a. *Reunião Brasileira de Antropologia*, 01 a 04 de junho, Porto Seguro, 30 p.
- CARVALHO Anderson Marques de, 2017, « O conceito e a importância da religião na vida humana », Brasil Escola, 3 p.
- CUNHA Maria Cleyber Negreiros Barbosa da, 2011, *o que é que a baiana tem?" um estudo sobre cultura e identidade*, dissertação de mestrado, Coimbra, 322 p.



Dom Pedro II, 1959, *Diário da viagem ao norte do Brasil*, Salvador, Livraria Progresso Editora, 563 p.

FERREIRA Maria Nazareth, 2006, « Comunicação, resistência e cidadania: as festas populares », *Comunicação & política*, n°1, 7 p.

FREYRE Gilberto, 1936, *Sobrados e mucambos*, Companhia de letras, São Paulo, 626 p.

LODY Raul, 1987, *Candomblé: Religião e resistência cultural*, Série princípios, São Paulo, Ática, 85 p.

LODY Raul, 2001, *Jóias de Axé*, Bertrand Brasil, ISBN 8528608409, 170 p.

NEVES Daniel, 2021, *Escravidão no Brasil*, Goiás, *Brasil Escola*, 10 p.

PFEFFER Renato Somberg, 2013, « A contribuição do sincretismo brasileiro para a construção de uma ética global », *Revista Conjectura*, Caxias do Sul, n°2, 15 p.

PINHO Wanderley de, 1937, *Cotegipe e Seu Tempo*, São Paulo, Campanhia Editora Nacional, 729 p.

PRANDI, Reginaldo, 2009, *Religião e sincretismo em Jorge Amado*, Caderno da leitura, 16 p.

SANTOS Nívea Alves dos, 2009, « Pano da Costa ou Alaká », *Cadernos do IPAC*, n°1, 45 p.

SANTOS Rita, 2025, « Acarajé, o bolinho de feijão que é uma oferenda sagrada », Bahia, atlas Brasil, 4 p.

SANTOS Vagner José Rocha, 2012, *ofício das baianas de acarajé como patrimônio cultural do brasil*, Sergipe, IPHAN, 96 p.

STUART Hall, 2003, *Pensando a diáspora: reflexões sobre a terra no exterior*, In: HALL, Stuart, *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte, UFMG, 223 p.