

Introduction

Au Brésil, comme en d'autres pays de l'Amérique latine, le baptême catholique induit un double lien de parenté désigné dans la littérature anthropologique sous le nom de parrainage et/ou compérage. Le premier est familier aux Français d'aujourd'hui à travers une cérémonie chrétienne ou, plus rarement, républicaine qui attribue aux enfants un parrain et une marraine. Ces derniers sont souvent vus comme des sortes de doublures des père et mère destinées à se substituer à eux en cas de défaillance, aussi notre sens commun appréhende-t-il spontanément la relation de parrainage dans sa dimension intergénérationnelle. Pourtant, en Europe, nous avons oublié que la parenté rituelle chrétienne impliquait également, par le passé, le compérage, cette relation entre parrains et parents du filleul, aujourd'hui tombée en désuétude. Des traces de cette dimension intragénérationnelle établie par le baptême subsistent cependant dans la littérature avec le compère Ysengrin, le loup du *Roman de Renart*, ou dans le langage courant avec des expressions telles que « commérages » ou « propos de commère ». Le compérage nous est aussi rendu familier par l'interpellation « *compadre* » présente dans des films latino-américains, qui nous rappelle que cette dimension est bien vivante dans les Amériques, et notamment au Brésil.

Je l'ai constaté depuis la première moitié des années 1990, durant laquelle j'ai pratiqué l'enquête ethnographique ¹ à Jericoacoara, un village littoral du nord de l'État du Ceará, dans la région Nordeste. Cette localité était en cours de transformation sociale rapide, ses habitants étant en train d'abandonner la pêche pour le tourisme. J'ai été amenée à réfléchir sur cette institution devant la propension qu'avaient les pêcheurs (désormais déjà pour la plupart d'anciens pêcheurs travaillant dans le tourisme) à demander aux visiteurs qui fréquentaient leur village ou aux nouveaux arrivants qui s'y

1. J'ai séjourné dans cette localité, que ses anciens habitants nomment Serrote, de sept. 1990 à févr. 1991, d'oct. 1991 à mars 1992 et d'oct. 1994 à sept. 1995, soit pendant environ deux années.

installaient de parrainer leurs enfants. La plupart de ces parrains étaient de jeunes couples brésiliens issus des couches moyennes des mégapoles des régions Sud et Sudeste du pays (alors laminé par l'hyperinflation) en voie d'installation dans une localité alors sans eau courante, sans électricité, sans téléphone et dont l'assistance médicale fiable la plus proche se trouvait à neuf heures d'une mauvaise route non asphaltée. Il s'agissait aussi d'édiles régionaux avec qui le rapprochement d'instances étatiques autrefois lointaines multipliait les occasions de contact. Il s'agissait encore, parfois, d'étrangers (comme l'ethnographe), voire de touristes de passage primo-arrivants, autant dire de quasi-inconnus.

En quelque sorte, cette institution fournissait aux habitants de ce village des cadres sociaux pérennes pour accompagner une situation inédite, ainsi que je l'ai montré dans ma thèse de doctorat et dans un ouvrage publié depuis ². La parenté baptismale offrait un idiome permettant de stabiliser en les codifiant par des attitudes familières des relations potentiellement conflictuelles avec les « gens du dehors », ainsi qu'étaient désignés les touristes et les nouveaux habitants. C'était l'une des façons pour ce groupe social de répondre à des changements sociaux induits par une mondialisation dont il était partie prenante. Je parvins à ce résultat en prenant en compte dans mes analyses ethnologiques des pratiques et des représentations relatives au rite du baptême, à ses significations et implications pour les acteurs d'une part, à la cosmologie dans laquelle il est inséré et dont il est inséparable d'autre part.

A posteriori, le sentiment d'avoir touché du doigt un dispositif crucial d'adaptation du groupe local que j'avais étudié et de n'en avoir pas tiré toutes les implications en ne lui donnant pas la place centrale qui lui revenait a suscité l'écriture de ce livre. Bien des questions restaient sans réponses qui sous-tendent l'approche adoptée pour revisiter le phénomène en partant du rite. Entre-temps, la (re)lecture des historiens m'a rappelé que le baptême – et le complexe du parrainage et du compérage qui en découle – avait été une institution-clé de la projection européenne vers le Nouveau Monde durant la période coloniale (Baschet, 2012 ; Kok, 2001 ; Pompa, 2003 ; Souza, 1987).

2. Voir Clerc-Renaud, 2016a.

En somme, le complexe du parrainage est un phénomène distinctement religieux en ce qu'il est basé sur des croyances et pratiques de l'Église. À un niveau abstrait, c'est simplement un système de relations qui perdure. En même temps, le complexe a été largement adapté, permuté, et employé à des usages sociaux variés. Les liens spirituels sont réalisés dans un système social. Ces deux facettes du complexe sont en fait étroitement liées ³ (Gudeman, 1975, p. 235).

En tant que but à atteindre pour les missionnaires, le baptême a été l'une des modalités concrètes de l'évangélisation des Amérindiens comme des Africains et de la transformation de l'immense variété sociale et culturelle préalable à la construction de ces catégories génériques. Autrement dit, concernant le passé colonial, il s'agissait en quelque sorte d'un dispositif central du processus de « créolisation » dans son versant européen.

L'étude de cas à laquelle je m'étais livrée en décrivant les pratiques et les représentations d'un tel dispositif dans une localité du Ceará montrait que, dans le contexte sociohistorique du xx^e siècle, il était toujours en vigueur. Cependant, s'agissant d'un phénomène d'appropriation coutumière, à la charnière des usages locaux (variables d'une époque et d'un groupe social à un autre) et des dogmes cléricaux (eux-mêmes non immuables d'une part et dont les contours d'application varient également d'autre part), comment penser les limites spatiales et temporelles des modalités spécifiques que j'avais tracées dans l'étude de cas à laquelle je m'étais livrée ?

Tout indique que le succès et la pérennité de cette institution sont liés à sa plasticité, à sa capacité à fusionner avec des formes culturelles préexistantes, mais sur quoi porte-t-elle et quel serait son « noyau dur » ? Sur quoi jouent les torsions ? Comment s'adapte-t-elle ?

3. « *In sum, the godparenthood complex is a distinctively religious phenomenon in that it is based upon church beliefs and practices. At an abstract level, it is simply a system of enduring relationship. At the same time, the complex has been widely adapted, permuted, and put to a variety of social uses. The spiritual bonds are realised in a social system. These two facets of the complex, in fact, are closely related.* » (Gudeman, 1975, p. 235).

Ces questions sous-tendent l'essai qu'est ce livre, et la recherche de réponses, dans des ethnographies produites dans d'autres régions du Brésil d'abord, mais aussi plus largement dans la très abondante littérature anthropologique qui traite du compérage et du parrainage. Celle-ci concerne les sociétés chrétiennes qui pratiquent le baptême catholique romain ou orthodoxe par lequel ces relations sont établies. L'institution est présente dans des sociétés très diverses, des Andes aux Philippines en passant par le Brésil et bien sûr l'Europe ⁴. Certains apports théoriques importants sur la nature de cette parenté, que les théologiens voient comme « spirituelle » (*versus* « charnelle »), seront convoqués et discutés au long de cet ouvrage. Curieusement, malgré le nombre important de recherches sur le sujet en contexte brésilien, peu d'entre celles auxquelles j'ai eu accès incluent une description ethnographique des rites instaurateurs, des cérémonies. Leur importance et leur valeur heuristique sont pourtant manifestes dans les analyses qu'ont effectuées Agnès Fine (1992 ; 1994) pour l'Europe du Sud, Anne-Marie Losonczy (1997) pour la Colombie, Jean-Louis Christinat (1989) pour le Pérou.

Dans le cas du Brésil, ce désintéret pour les modalités concrètes de l'acte fondateur d'une parenté dont les travaux anthropologiques s'accordent à relever l'importance sociale, politique et économique qu'il entraîne interroge. Relève-t-il du genre des chercheurs ? Est-il attribuable à une socialisation en milieu chrétien de bon nombre d'entre eux, les conduisant à oblitérer des pratiques relevant de « l'évidence » ? Est-il tributaire du format des publications portant à limiter la description ethnographique au profit d'autres types de résultats ? Est-il imputable à l'accent longtemps mis sur l'importance indéniable de la relation

4. Au risque d'être arbitraire, car il faudrait bien plus qu'une note pour les mentionner de façon exhaustive, voir parmi bien d'autres études, pour le Pérou : Chevalier, 1982 ; Zarzar, 1985 ; Christinat, 1995, le Sri Lanka : Stirrat, 1975, la Grèce : Vernier, 1991, l'Espagne : Pitt-Rivers, 1954, la Sicile : D'Onofrio, 2004, la France : Zonabend, 1978 ; Fine, 1987, les Balkans : Hammel, 1968, l'Amérique centrale : Ravicz, 1967 ; Nutini et Bell, 1989 [1980] ; Chamoux, 1981, la Colombie : Losonczy : 1997, le Brésil : Cândido, 2003 [1964] ; Woortmann, 1995 ; Araújo, 1993 ; Royer, 2003 ; Lanna, 1995. Une relation proche existe en Turquie (Sertel, 1971) nouée par la circoncision d'un enfant. Malgré les similitudes, la différence notable avec la parenté baptismale est qu'elle n'implique que des hommes et pas des femmes.

entre compères et à ses dimensions politiques au détriment de la relation entre filleuls et parrains qui détourne l'attention de l'acte fondateur ?

En effet, les nombreuses recherches anthropologiques des décennies 1950-1970 sur le compéragé latino-américain (majoritairement menées dans des régions hispanophones) ont mis l'accent sur l'analyse du compéragé. Il s'agissait alors de démontrer, et souvent de dénoncer, à juste titre, les relations de domination politiques et économiques masquées par une institution dont on verra qu'il est approprié à plus d'un titre de la qualifier de paternaliste. Cependant, une telle approche escamote l'importance du rite par lequel ces relations prennent forme et de la cosmologie dans laquelle il s'inscrit, limitant la possibilité de rendre compte de son sens et de ses implications pour les acteurs. Ce type d'approche a pu conduire à considérer le baptême comme un simple « prétexte » à l'établissement des relations entre compères (Pitt-Rivers, 1968, p. 410 et 1976, p. 317). Dans le même état d'esprit, Sidney Mintz et Eric Wolf sont moins catégoriques qui affirment : « En fait, on pourrait dire que le rite baptismal (ou l'événement correspondant) pourrait être la base originale du mécanisme, mais plus sa seule force de motivation. »⁵ L'absence de prise en compte des rites dans beaucoup d'analyses de l'institution a également longtemps conduit à un déséquilibre dans l'analyse du complexe formé par le parrainage et le compéragé. L'expression *compadrio* en portugais du Brésil (et son équivalent castillan *compadrazgo*) qui prévaut dans le jargon anthropologique pour subsumer les deux dimensions témoigne de la priorité des intérêts de la discipline pour le rôle du compère au détriment du parrain. De façon significative, le terme *compadrinazgo*⁶, littéralement « comparrainage », forgé pour remédier à ce biais, n'a pas eu la fortune escomptée.

On peut donc se demander s'il ne faudrait pas revoir certaines notions bien établies qui veulent que le *compadrazgo*, les relations entre compères, soit le seul aspect important du système et le rite

5. « *In fact, it might be said that the baptismal rite (or corresponding event) may be the original basis for the mechanism, but no longer its sole motivating force.* » (Mintz et Wolf, 1950, p. 355-356).

6. Voir Ravicz, 1967. De même, en italien le terme *compadrinaggio*, forgé de façon similaire (Signorini, 1981, p. 39 et suiv.).

fondateur un simple prétexte, et considérer que les relations, si elles sont importantes, le sont aussi parce qu'elles dérivent d'un rite déterminé. [...] Malheureusement, et comme je l'ai souligné à plusieurs reprises, les données ethnographiques sont encore rares et le rôle des rites fondateurs souvent laissé de côté (Christinat, 1989, p. 218).

D'où la perspective adoptée dans ce livre, qui se veut, je l'ai dit, centrée sur le rite, ou plutôt sur les rites car on verra que le pluriel s'impose. En effet, le « prototype » du baptême à l'église par un prêtre n'est pas, loin de là, la seule occurrence d'établissement de parrainages et compérages au Brésil. Il apparaît plutôt comme le noyau d'un phénomène protéiforme, foisonnant, voire proliférant. Une telle pluralité n'est pas dénuée de liens avec ce que de nombreux chercheurs signalent comme une constante, à savoir la plasticité de l'institution, dans le temps et/ou dans l'espace. Mintz et Wolf évoquent « sa capacité d'adaptation à différentes situations »⁷ (1950, p. 347) et George Foster « sa plasticité innée et son adaptabilité »⁸ (1953, p. 24). « Cette structure se retrouve sous des formes extrêmement variées »⁹, remarque Stephen Gudeman (1971, p. 45). Antonio Arantes mentionne « la haute plasticité sociale, séculaire, de l'institution »¹⁰ (1975, p. 8). Maurice Bloch et Stephen Guggenheim relèvent quant à eux son « extrême malléabilité »¹¹ (1981, p. 377). En effet, le complexe du parrainage et du compérage s'est constamment adapté depuis le IV^e siècle, ainsi que le montrent les travaux d'Agnès Fine (1992) pour l'Europe du Sud, des historiens Guido Alfani et Vincent Gourdon (2012) qui soulignent la fragmentation des coutumes européennes, parfois d'un village à l'autre, et ceux de Stephen Gudeman (1971) pour les variations spatio-temporelles de l'institution autour de la forme adoptée par l'Église catholique romaine après le concile de Trente.

Pour dégager les ressorts de la capacité d'adaptation mise en relief par ces auteurs, telle qu'elle s'exerce au Brésil, j'examinerai au fil des chapitres de cet ouvrage six traits de la parenté baptismale : les rites qui l'instaurent ; la codification des attitudes entre

7. « *its adaptativeness to different situations* ».

8. « *its innate plasticity and adaptability* ».

9. « *This structure is found in dramatically variant forms.* »

10. « *a alta plasticidade social e secular da instituição* ».

11. « *extreme malleability* ».

les acteurs ; leur propension à multiplier les relations établies ; les interdits sexuels qu'elle entraîne ; le destin *post mortem* induit par le rite ; l'amitié respectueuse de mise entre ses protagonistes et les solidarités qu'elle suppose.

Mon exploration puisera à plusieurs sources. Les données produites à Jericoacoara (Ceará), d'abord, « remises sur le métier » dans cette perspective ; les travaux de nombreux anthropologues ayant travaillé en d'autres lieux du Brésil ensuite ; enfin, des matériaux ethnographiques issus d'une autre enquête de terrain : menée à Nova Itapecerica, localité située dans l'immédiat arrière-pays du littoral nord de l'État de Bahia, où j'ai séjourné à plusieurs reprises entre 2010 et 2012 ¹², celle-ci est encore en cours.

Nova Itapecerica partage avec Jericoacoara les caractéristiques d'une population rurale confrontée à une intense industrialisation touristique (au demeurant le lot d'une grande partie du littoral nordestin) ayant de fortes répercussions sur la situation foncière des localités. Cependant, les formes prises par le contact avec d'autres groupes sociaux qu'entraîne le phénomène touristique sont distinctes : cohabitation interne à la localité pour les pêcheurs de Jericoacoara ; extérieures et indirectes pour les agriculteurs de Nova Itapecerica ¹³. Implantés à une vingtaine de kilomètres du littoral, ces derniers sont pris en tenaille entre les immenses complexes touristiques internationaux de la côte (notamment le Costa do Sauípe) et un autre type d'atteinte de la mondialisation : la sylviculture industrielle. Depuis les années 1970, une « reforestation », fruit de politiques publiques, a installé dans la mésorégion Litoral Norte des firmes agro-industrielles, propriétaires de plus de 60 000 hectares de plantation d'eucalyptus. Bien que ce livre n'ait pas pour ambition de comparer les deux situations, il importe, s'agissant d'une pratique catholique comme le parrainage et le compérage, de dégager leurs ressemblances et leurs différences en matière religieuse. Au moment de l'une comme de l'autre enquête, les deux localités partageaient entre elles, mais aussi avec la plupart des localités rurales brésiliennes, la caractéristique de n'avoir jamais eu de prêtre à demeure. Par conséquent, le catholicisme,

12. En juin-juillet 2010 ; déc. 2011-janv. 2012 ; déc. 2012.

13. Voir Clerc-Renaud, Anthony et Pamplona, 2016.

qu'il soit majoritaire parmi les habitants de la Jericoacoara des années 1990 ou minoritaire parmi les habitants de la Nova Itapecerica des années 2010, présente dans l'un comme dans l'autre cas le fort écart entre pratiques locales et règles ecclésiales constaté par le théologien et historien Eduardo Hoornaert :

Dans son immense majorité, la population brésilienne est catholique « sans l'Église », elle échappe à l'Église. De façon lapidaire : beaucoup de saints, peu de sacrements ; beaucoup de prières, peu de messes ; beaucoup de dévotions, peu de péchés ; beaucoup de chapelles, peu d'églises ¹⁴ (Hoornaert, 2002 [1995], p. 13).

Les travaux de la première génération de chercheurs brésiliens en sciences sociales relient volontiers cet écart au faible nombre de prêtres, récurrent au long de l'histoire du pays (Azevedo, 2002 [1955] ; Queiroz, 1973 [1968]). Les chiffres disponibles pour le Ceará de la fin du XIX^e siècle corroborent cet état de fait. En 1861, année de la nomination du premier évêque du diocèse de Fortaleza, l'État comptait 33 prêtres pour une population estimée à 720 000 habitants ¹⁵ (Della Cava, 1976, p. 31).

Si l'absence de prêtre a durant plusieurs siècles modelé en creux les formes des catholicismes locaux, il importe toutefois de relever que les contextes contemporains à mes enquêtes dans ces deux localités sont contrastés en ce qui concerne la diversification du champ religieux, marquant au cours des 40 dernières années au Brésil.

Durant la première moitié des années 1990, période où j'ai séjourné à Jericoacoara, le catholicisme dominait dans les pratiques de ses habitants autochtones qui nommaient leur localité Serrote. Jericoacoara, m'expliquèrent-ils, était un nom « jailli

14. « *Na sua imensa maioria, a população brasileira é católica "sem Igreja", escapa a Igreja. De forma lapidar : muito santo pouco sacramento, muita reza pouca missa, muita devoção pouco pecado, muita capela pouca igreja.* » (Hoornaert, 2002 [1995], p. 13).

15. Soit un ratio d'environ 21 818 par prêtre si l'on considère (probablement abusivement) 100 % des habitants comme catholiques. On est très loin de la moyenne nationale de 5 570 catholiques par prêtre documentée en 2010, un siècle et demi plus tard, par une enquête réalisée par le CERIS (Steil et Toniol, 2013, p. 237).

d'un seul coup » avec l'arrivée du tourisme. Dans ce livre, je désignerai donc ce groupe « autochtone » comme « habitants du Serrote » lorsqu'il s'agira de les distinguer de l'ensemble des « habitants de Jericoacoara », qui inclut aussi, à cette époque, de nouveaux habitants d'origine urbaine récemment installés ainsi que la présence constante de touristes. En 1991, l'Église s'y trouvait également en voie de rapprochement. Un prêtre était censé s'installer à demeure dans la localité voisine (située à 25 kilomètres) et un toit avait été posé sur la bâtisse de pierres de taille imposante, commencée dans les années 1950 et jusqu'alors inachevée. Le petit temple de l'Assemblée de Dieu y était fermé et comme en veilleuse tandis que le recours ponctuel des habitants à la *macumba* à des fins thérapeutiques requérait la plupart du temps ¹⁶ au moins trois heures de trajet en autocar vers un *terreiro* ¹⁷ des environs de Camocim, ville moyenne située à une soixantaine de kilomètres. Cette relative hégémonie du catholicisme reflétait la situation générale du Ceará où, comme dans l'État voisin du Piauí, son effritement est moins accéléré qu'en d'autres régions du Brésil, ce qui conduit parfois à présenter le Ceará et le Piauí comme une sorte de bastion du catholicisme. Ainsi, à cette époque, 92,80 % des Cearenses autodéclaraient leur appartenance à l'Église catholique apostolique et romaine au recensement décennal de 1991 de l'IBGE ¹⁸ contre 82,96 % au plan national (Russo et Oliveira, 2011, p. 131).

Dans la Nova Itapeceirica des années 2010, la forte diversité religieuse émergente à l'échelle du pays au cours des 40 dernières années est manifeste dans les bâtiments de culte de trois des cinq groupes de voisinage nommés, qui agrègent ses 275 habitants en quatre noyaux principaux de population et un lieu-dit à l'habitat plus dispersé.

L'un de ces groupes est localisé dans un hameau comptant à lui seul deux églises évangéliques, l'une de l'Assemblée de Dieu (*Assemblea de Deus*), l'autre de la Congrégation des chrétiens du Brésil (*Congregação dos Cristões do Brasil*). Outre ces deux églises pentecôtistes, un autre courant évangélique, Dieu est

16. Cette réserve fait référence à l'installation épisodique d'un petit *terreiro* durant environ une année.

17. Centre de culte.

18. Équivalent brésilien de l'INSEE.

amour (*Deus é amor*), était en cours d'implantation dans un deuxième hameau, au domicile d'une de ses fidèles. À une trentaine de minutes de marche de ces deux premiers hameaux, dans un troisième, une chapelle catholique est dédiée aux saints jumeaux Côme et Damien (*Cosme e Damião*) tandis qu'y résident également des Témoins de Jéhovah (*Testimonhos de Jehovah*). Enfin, une fête religieuse de matrice africaine, une *samba de roda*, a lieu annuellement dans un lieu-dit à l'habitat dispersé, au domicile de la personne qui la promeut. Ainsi, cette localité rurale reflète sinon la proportion, du moins la diversification des affiliations religieuses montrée par les statistiques dans l'État de Bahia. Le recensement de 2010 fait état de 65,3 % de catholiques et 17,4 % d'évangéliques (Alves, Barros et Cavenaghi, 2012, p. 15). Nova Itapecerica reflète aussi, à l'échelle du pays cette fois, le passage d'une hégémonie séculaire du catholicisme à une pluralité religieuse caractérisée par l'accroissement du nombre de fidèles évangéliques et l'émiettement de leurs dénominations (Corten, 1995 ; Boyer, 2008 ; Alves, Barros et Cavenaghi, 2012).

Outre les données de première main recueillies dans ces deux localités rurales, je ferai usage de nombreuses études anthropologiques « brésilianistes » sous-tendues par des observations réalisées entre les décennies 1940 et 1990. J'ai choisi de ne pas les présenter dans cette introduction dans la mesure où les ethnographies les plus fréquemment mobilisées au fil des chapitres font l'objet, en annexe de cet ouvrage, d'un récapitulatif détaillant les lieux, époques, contextes et orientations de ces recherches. Le lecteur est donc invité à s'y reporter. Au-delà de l'exploration d'un phénomène, on le verra, proliférant, cet ouvrage se propose aussi de rendre compte de données ethnographiques et d'analyses d'auteurs pour la plupart lusophones et peu diffusés en France. Il se veut en quelque sorte un état des lieux ; celui que j'aurais aimé trouver lorsque je me suis penchée pour la première fois sur le sujet.

Il est important toutefois de souligner qu'à l'instar de mes propres travaux, l'immense majorité de ces études ont été faites en milieu rural et/ou dans des villes de petite taille¹⁹. S'agissant du fil rouge qui oriente ma réflexion dans ce livre : la plasticité

19. À l'exception notable de l'enquête menée par Claudia Fonseca et Jurema Brites (1989) dans un quartier populaire de Porto Alegre, la parenté baptismale dans les

d'une institution et sa capacité à s'adapter à des changements sociaux, il convient de garder à l'esprit un élément important. Au-delà de la diversité, régionale, temporelle, environnementale, etc., des ethnographies rurales mobilisées, le contexte macroscopique au cours de ces 60 dernières années est précisément marqué par de profonds changements. Il s'agit du retournement entre les proportions des populations rurales et urbaines, lié à l'exode rural et à la croissance urbaine qui font qu'aujourd'hui plus de 80 % de la population brésilienne vit en ville. À l'échelle nationale, le « point d'inflexion » de ce retournement se situe dans la décennie de 1960, mais il s'effectue à un rythme différent selon les régions : « alors que dans le Sudeste il remonte aux années 1950, dans le Sud et le Centre-Ouest il a fallu attendre les années 1960, dans le Nordeste les années 1980 et dans le Nord il ne date que des années 1990 » (Théry, 2014).

Mon parti pris dans cet ouvrage est donc de réinterroger la plasticité du parrainage et compéragé et sa capacité à se plier à toutes sortes de situations sociales et culturelles. Ma démarche au long des chapitres qui suivent consiste à interroger les capacités d'adaptation de l'institution à l'aune des rites instaurateurs et de la parenté qu'ils *performent*. Dans une perspective résolument comparative, il s'agira au fond d'examiner des similitudes *et* des différences présentées par les cérémonies et leurs protagonistes dans les différents contextes temporels et spatiaux précédemment évoqués.

Partir des rites, de leur description et du sens que leur donnent les acteurs permettra d'analyser ensemble les dimensions intra-générationnelles du compéragé, jusqu'ici beaucoup plus étudiées, et les dimensions intergénérationnelles du parrainage, souvent délaissées. On verra que leur rapport est crucial pour en comprendre les implications, y compris celles des dimensions économiques de l'institution, souvent mises en exergue.

Ce faisant, je serai amenée à discuter les théories explicatives élaborées dans les synthèses majeures produites sur la question. Enfin, mon intention est aussi de préciser la place et l'importance de la parenté baptismale dans les processus de créolisation

métropoles de grande taille est un champ de recherche à ma connaissance peu balisé.

(au sens large). En mettant en lumière les diverses variations rituelles locales de ce complexe, j'espère, enfin, saisir ce qui se dessine de création et d'innovation singulière dans les recompositions brésiliennes de la fin du xx^e siècle.