



HAL
open science

Coprésences et subjectivation dans les religions afro-atlantiques

Stefania Capone

► **To cite this version:**

Stefania Capone. Coprésences et subjectivation dans les religions afro-atlantiques. Lusotopie, 2021, Pluralités religieuses et subjectivation dans les sociétés lusophones, XX (1-2), pp.En ligne. <hal-03498313>

HAL Id: hal-03498313

<https://hal.science/hal-03498313v1>

Submitted on 30 May 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

Coprésences et subjectivation dans les religions afro-atlantiques¹

Stefania Capone
(Césor, CNRS/EHESS, Paris)
stefania.capone@ehess.fr

Parmi les sociétés lusophones, le Brésil constitue un exemple intéressant de cohabitation de dénominations religieuses très diverses qui n'entraîne pas nécessairement une posture tolérante d'ouverture à la pluralité religieuse. Si cela est évident dans la confrontation incessante entre Églises néo-pentecôtistes et religions afro-brésiliennes (Silva 2007), qui sembleraient incarner pour certains la tension structurante entre « Sujets-Agents » et « Sujet-Agis », cette opposition est aussi présente dans les processus de subjectivation² au sein des différentes modalités de culte afro-atlantiques³. Dans cet article, je propose d'analyser les subjectivités, en même temps « agentives » et « agies », produites par les rituels d'initiations des religions afro-atlantiques dans un contexte transnational. La diffusion du culte d'Ifá, avec sa prêtrise masculine qui n'est pas censée être « agie » par les entités spirituelles, s'oppose à une conception de la personne dans le candomblé qui se construit au travers des « intra-actions » (Barad 2007) de ce que Aisha Beliso-De Jesús (2015) appelle les « coprésences ». Comme dans la *regla de ocha* ou *santería* cubaine ou dans le culte traditionnel yoruba (*esin ibilè*), les rituels d'initiation du candomblé produisent de nouveaux sujets qui peuvent être agis – grâce à la transe de possession – par des dieux, des esprits ou des morts, dépendant de la modalité de culte prise en considération. Ainsi, chaque processus d'initiation produit à la fois un *iyawó* (nouvel initié) et un *orixá*⁴ (dieu) personnel, dont les intra-actions et les assemblages rituels peuvent varier au fil du temps. L'individualité n'est alors plus le point de départ, mais le résultat de multiples opérations de transduction, qui entraînent une position « métastable » (Simondon 1989) dans laquelle l'individu est temporairement fixé.

Cet « équilibre métastable » est le résultat de l'incorporation d'un grand nombre de coprésences activant et animant tout ce qui existe dans le monde. Dans la fabrique rituelle des religions afro-atlantiques, l'homme et le dieu sont en effet intimement liés, puisque l'*orixá* est inscrit dans le corps du novice lors de l'initiation et participe de son identité. Mais l'initié exerce

¹ Cet article est issu de presque quarante ans de recherches sur le terrain, entre Brésil, Cuba, États-Unis et Nigeria, auprès d'initiés dans le candomblé brésilien, la *regla de ocha* cubaine, l'*esin ibilè* nigérian et le culte d'Ifá dans ses différentes traditions régionales (cubaine, nigérienne et brésilienne) au sein de ce que l'on appelle l'Atlantique noir (Gilroy, 1993). Je remercie la lecture et les suggestions de Paul C. Johnson et Christine Laurière, ainsi que l'aide apportée par l'INSHS/CNRS qui a financé en 2019 mes recherches chez les Yoruba au Nigeria, grâce au Soutien à la mobilité internationale (SMI).

² On appelle ici « subjectivation » le processus par lequel se constitue un sujet. La subjectivité est alors pensée comme le résultat d'une subjectivation, processus par lequel « se construit et se transforme la conscience des acteurs, à partir de laquelle ils prennent des décisions » (Wieviorka, 2012). Michel Foucault (1994, 2001) a développé sa réflexion sur le processus de construction du sujet, communément appelé subjectivation, par rapport à la formation des savoirs et à l'exercice du pouvoir. Le terrain des religions afro-atlantiques permet de montrer le lien complexe entre subjectivité et agentivité dans ces processus, en questionnant l'opposition entre « sujet-agent » et « sujet-agi ».

³ J'utilise le terme « afro-atlantique » pour désigner des pratiques religieuses qui se construisent, historiquement, des deux côtés de l'Atlantique, grâce à des échanges entre la « diaspora » et la Terre-mère, entre les Amériques et l'Afrique.

⁴ Dans un contexte transnational, les dieux yoruba sont appelés *orisha*, un terme dont la prononciation correspond au yoruba *òrìṣà*. Dans cet article, consacré au Brésil, j'utiliserai l'orthographe brésilien *orixá*, dont la prononciation est la même, ainsi que le terme *axé* (prononcé *ashé*), l'énergie et pouvoir des *orixás*.

aussi une influence directe sur la manifestation de la divinité au moment de la possession. Les hommes et les dieux s'engendrent ainsi réciproquement. Ils sont le produit des « intra-actions » qui les font exister, préfigurant le dépassement de l'opposition entre un « je » autonome et un « il » extérieur. Dans cet article, il s'agira de réfléchir à la place de l'altérité dans les processus de subjectivation, contrastant deux cas emblématiques de la complexité des mondes afro-atlantiques : le culte d'Ifá et le candomblé. Nous verrons que, dans les deux cas, nous sommes confrontés à des sujets qui, tout en étant « agis », ne sont pas pour autant moins « agents » de leur propre existence.

Un champ religieux transnational

Depuis la fin des années 1970, le Brésil a connu différentes vagues d'implantation de pratiques religieuses transnationalisées, issues du Nigeria ou de Cuba. La plus importante a été la redécouverte du culte d'Ifá, qui était tombé dans l'oubli au Brésil après la mort des derniers *babalaôs* brésiliens⁵. Arrivé d'abord avec les *babalawo*⁶ nigériens, le culte d'Ifá s'est déployé au Brésil selon ses deux principales traditions - la nigérienne et la cubaine -, grâce à la présence dans la ville de Rio de Janeiro d'une première génération d'initiés dans l'« Ifá cubain » à partir des années 1990. Aujourd'hui, le culte d'Ifá est très répandu dans le pays et a profondément bouleversé le champ afro-religieux, en entrant en concurrence directe avec d'autres religions afro-brésiliennes, telles que le candomblé (Capone 2014).

En effet, la prêtrise d'Ifá, fondée sur un système de signes interprétés par un devin à partir d'un vaste corpus de textes, comprenant 256 *odù* (les signes divinatoires d'Ifá), est présentée par les *babalawo* comme étant « supérieure » au culte des *orixás* et au système divinatoire du *jogo de búzios* qui a été préservé dans les maisons de culte de candomblé⁷. Ifá serait ainsi le canal principal de communication avec Olodumare, le dieu suprême yoruba. Le terme « Ifá » désigne l'oracle qui est gouverné par un dieu (parfois défini comme un « prophète ») appelé Orunmilá - au Nigeria et au Brésil - et Orula à Cuba. Orunmilá est considéré par les *babalawo* yoruba comme le dieu de la sagesse et du développement intellectuel. Il est aussi appelé *Eleri Ipin*, le « témoin du destin », puisqu'il serait, selon eux, le seul *orisha* à pouvoir révéler le contenu de chaque *orí* (tête) et ses liens avec les dieux. Le destin personnel réside dans la tête, appelée *orí*, l'un des quatre éléments qui composent la notion de personne chez les Yoruba et que l'on retrouve dans le candomblé et le culte d'Ifá : le corps (*ará*), le souffle vital (*emi*), l'essence spirituelle inscrite dans le corps (*ìponrì*) et la tête (*orí*). Lorsqu'on parle d'*orí*, on ne se réfère pas à la tête physique, mais à ce qu'elle contient, à savoir l'*orí-inu*, la « tête interne » où réside le destin⁸ et qui, au moment de l'initiation, deviendra le siège de l'*orixá*, la divinité protectrice, dont une parcelle est déjà présente dans l'*orí*. Ce dernier constitue donc le lien principal entre chaque individu et son *orixá* (Abimbola 1981).

⁵ Sur l'implantation du culte d'Ifá au Brésil, voir Capone (2017 [1999] : 307-320).

⁶ Le terme *babalawo* désigne la prêtrise masculine liée au culte d'Ifá au Nigeria. Le *babalawo* (*baba-ní-awo*, « le père du secret ») est appelé *babalaô* au Brésil et *babalao* à Cuba.

⁷ Le *jogo de búzios*, aussi appelé *eerindilogun* ou *dilogún*, est un système divinatoire avec seize coquillages principaux. Les *orixás* parlent au travers des configurations produites par les chutes des coquillages, du côté convexe ou concave (ouvert/fermé). Les *babalawo* questionnent la validité de cet oracle qui est, pour eux, moins efficace que la divination par Ifá.

⁸ Dans un autre travail (Capone 2018), j'ai analysé la notion de destin dans le culte d'Ifá.

Cette conception de la personne est partagée par les modalités de culte afro-atlantiques qui revendiquent une origine yoruba, telles que le candomblé, la regla de ocha ou santería et le culte d'Ifá. Dans ces religions, tout initié est hautement redevable d'un réseau complexe qui inclut humains et non-humains, vivants et morts, monde spirituel et monde terrestre. Or, les divinités des religions afro-atlantiques ne sont jamais pensées au travers du prisme de la transcendance. Au contraire, les conditions de leur « existence » et de leur action sur les humains dépendent toujours d'une immanence inscrite dans la matérialité et d'une co-production qui met en relation les vivants, les morts et les « non-humains »⁹. Au lieu d'affirmer la séparation entre immanence et transcendance, comme dans les monothéismes, le candomblé brésilien, tout comme la santería ou regla de ocha cubaine, met en avant une altérité qui n'est pas fondée sur la transcendance, mais sur ce que Beliso-De Jesús (2015), reprenant un terme déjà proposé par Bradotti (2013), appelle des « coprésences » qui habitent et activent, de façons multiples, les réseaux transnationaux des religions afro-atlantiques¹⁰. Nous verrons que ces « coprésences », qui sont des éléments constitutifs des religions afro-atlantiques, acquièrent de nouvelles formes et empruntent de nouveaux chemins dans les processus de transnationalisation.

La fabrique rituelle du nouvel initié

Cette logique « transnationale » se fait aussi présente dans la conception de la personne dans ces religions. Dans le candomblé ou la regla de ocha, ce n'est pas l'individualité qui est soulignée mais la convergence et le difficile équilibre entre une multiplicité d'êtres qui habitent la personne. Matory (2009 : 243) va jusqu'à chercher cette logique transnationale dans les processus de subjectivation, en présentant ces êtres comme « exogènes » par rapport au corps et « étrangers » au lieu de résidence de l'adepte de la regla de ocha ou du candomblé. Toutes ces entités – « exogènes » et « étrangères » - se « reterritorialiseraient » dans le corps de l'initié au moment de l'initiation. Selon Matory, le territoire spirituel dans les rituels afro-atlantiques ne ferait donc pas référence à une terre réelle, comme dans le cas des religions abrahamiques, mais coïnciderait avec le corps même des initiés, dans lequel se reterritorialisent les puissances évoquées.

Or, ce rapport d'extériorité mériterait d'être repensé à la lumière des données ethnographiques qui montrent la grande complexité des rapports reliant les êtres humains aux êtres spirituels dans les religions afro-atlantiques. En effet, les *orixás* ne sont pas des êtres totalement « exogènes » puisqu'ils participent à la formation du nouvel être, bien avant sa naissance. La tête ou *orí*, point central de la plupart des rituels dans le candomblé, constitue l'essence de tout être humain, puisqu'elle concentre ses facultés intellectuelles mais aussi les liens spirituels avec le monde des dieux. Avant son incarnation, chaque futur être humain va chercher son *orí* dans la maison d'Ajalá, le potier sacré, dans lequel est inscrit son « caractère », son *odú* ou destin personnel, mais aussi son lien de filiation avec un *orixá*. La plupart des rituels afro-atlantiques tournent autour de la tête en tant que siège de la force de l'*orixá* principal auquel on est initié et qui est appelé dans le candomblé *dono da cabeça*, « le maître de la tête ». C'est dans la tête que son énergie spirituelle est fixée ; elle devient alors son domicile, sa propriété.

⁹ Johnson (2002 : 8) préfère utiliser le terme *nearhuman* (presque-humain) qui “*emphasizes the fluid historicity of the terms of agency*”.

¹⁰ La notion de coprésence avait déjà été pensée par Ervin Goffman (1967) dans son analyse des interactions rituelles.

L'*orixá* n'est donc pas dans une relation d'extériorité par rapport à son initié. Au contraire, ce dernier est dans une relation de consubstantialité avec son origine divine. Dans chaque être humain, est inscrite une parcelle de l'essence de son *orixá* principal qui devra être réactivée et alimentée par les rites d'initiation. L'*orixá* n'est pas un élément exogène, puisque l'initié entretient un rapport intime avec son origine divine, inscrite dans sa tête. Ainsi, la plupart des futurs initiés entament leur parcours religieux qui les amènera à l'initiation en manipulant la tête, à travers le rituel du *borí*, qui vise à calmer et à renforcer le siège de l'action des dieux, le point de convergence entre le monde terrestre et le monde divin¹¹. Lorsque la personne est amenée à s'initier, sa tête sera, encore une fois, au centre de tous les rituels. Elle sera rasée, incisée, peinte, recouverte du sang des sacrifices.

Pendant la *feitura*, qui est l'initiation proprement dite dans le candomblé, la plupart des rituels consistent à manipuler le corps du novice, en activant des techniques de privation sensorielle qui facilitent la possession par les divinités. En effet, c'est par l'expérience d'être « agi » par les dieux que l'initié se construit en tant que Sujet. Durant la période de réclusion, le corps du novice devient le réceptacle de l'*axé* (la force divine) ou, pour être plus précis, de la forme individualisée d'*axé* qui est liée à son *orixá* principal. Après la première semaine de réclusion, on rase la tête du novice et on pratique sur le haut du crâne des coupures rituelles pour permettre l'incorporation de la force de l'*orixá*. D'autres coupures sont pratiquées, toujours à l'aide d'un rasoir, sur la poitrine, sur les épaules, sur les bras, sur les pieds et, parfois, au-dessous de la langue (pour « ouvrir la parole », c'est-à-dire pour permettre à la divinité de communiquer). Après cela, plusieurs animaux sont sacrifiés au-dessus de la tête du novice et le bain de sang auquel il est soumis est appelé *sundidé*. Le sang est censé transporter l'*axé*, la force de l'*orixá* ; il doit entrer en contact avec le corps du novice, pénétrer dans les entailles rituelles. Le novice doit littéralement incorporer les différentes substances qui véhiculent l'*axé* avant de pouvoir incorporer le dieu¹². Mais cette incorporation, qui devient visible au moment de la possession par les *orixás*, est aussi une réactivation d'une essence virtuellement présente dans le corps du futur initié. Dans ce sens, plus qu'une possession d'un agent extérieur, il s'agit là d'une manifestation – l'activation d'un pouvoir, un *axé*, déjà inscrit dans le corps de l'initié¹³.

Le processus d'initiation et les cérémonies rituelles qui suivront - les *obrigações* qui ont lieu après un an, trois ans, puis sept, quinze et vingt-et-un ans - permettent aux initiés d'accumuler de l'*axé* au fil du temps. L'initiation constitue le premier moment de cette accumulation d'énergie sacrée, de cette incorporation de « coprésences » qui ne terminera qu'au moment de la mort de l'initié. Mais l'interaction entre humains et non-humains entraîne aussi la production de différents niveaux d'existence. Accumuler l'*axé* au fil des rituels permet de renforcer sa présence dans le monde. Les choses, tout comme les personnes, sont en effet plus ou moins chargées d'*axé*. Plus elles sont remplies d'*axé*, plus elles sont considérées « denses », pleines de vie. Elles sont plus « matérielles » que d'autres. La matérialité est ainsi accrue par la circulation de l'*axé* qui donne du « poids » à l'existence, en l'incluant dans le réseau dense d'énergies qui structure le monde. Pour

¹¹ Il s'agit là, bien évidemment, d'un modèle idéal qui est toujours adapté dans la pratique rituelle (voir Capone 2017 [1999]).

¹² La possession peut aussi arriver avant l'initiation, mais, dans ce cas, elle sera considérée comme « non maîtrisée », comme le signe d'un choix divin qui doit mener à l'initiation dans un groupe de culte.

¹³ Le terme « possession » est rarement utilisé par les initiés. Dans le candomblé, on parle normalement d'*incorporação* (incorporation), *manifestação* (manifestation) d'un *estado de santo* (état de saint), où « saint » est synonyme d'*orixá*. Ainsi, un initié peut *cair no santo* (tomber dans le saint), *vivar* (se transformer en la divinité), *incorporar* ou *estar incorporado* (être en état d'incorporation).

appréhender ce gradient existentiel, il faut tout d'abord rappeler que, dans le candomblé, tout comme dans la regla de ocha cubaine, l'opposition entre matière et esprit est toute relative. L'*axé* – l'énergie sacrée – doit s'inscrire dans la matière pour qu'il soit activé, dans le corps de l'initié ou dans les objets et espaces rituels. L'*axé* pourrait alors être pensé à mi-chemin entre une « immatérialité relative » (Rowlands 2005) et une « matérialité relationnelle » (Law & Mol 1995) toujours prête à se reconfigurer. C'est l'incorporation de l'*axé* qui produit de nouveaux Sujets, en étroite relation avec l'ensemble des « coprésences » qui les construisent.

Dans l'ensemble des religions afro-atlantiques, l'initiation, le moment central qui marque l'inscription dans un lignage religieux, est en effet pensée comme une véritable « fabrique » rituelle. L'expression qui désigne l'initiation – « faire le saint » – rend compte de ce travail de façonnage, de modelage de l'être. Le nouvel initié participe de l'essence divine, de son *axé* qu'il a réactivé lors des rituels de consécration, mais qui est aussi « fixé » dans des supports matériels, comme les autels individuels (*assentos*). Sans *axé* il n'y a pas de vie, puisqu'il est le principe qui garantit la dynamique de l'existence. Il rend la vie possible ; sa perpétuation et sa transformation. Le but des rituels de candomblé est donc de déclencher, dynamiser, concentrer l'*axé* pendant les rituels. Mais l'*axé* n'est pas simplement donné – au travers des mots, des chants, des gestes ; il est aussi conquis, restauré, inlassablement réactivé dans l'espace rituel. Il est activé par l'haleine, la salive des aînés qui ont accumulé l'*axé* tout le long de leur vie, grâce aux différentes étapes rituelles de leur parcours religieux. Il est concentré dans des lieux, des objets, des personnes, puisque l'*axé* ne peut s'activer, ne peut se propager que sous sa forme matérialisée : il doit être canalisé dans des matières grâce auxquelles il va devenir effectif et qui vont être « activées » par les flux d'*axé*. Dans l'action de consacrer un nouvel initié, il s'agit avant tout d'inscrire – dans le corps du novice – les fondements religieux, en « fabriquant » des êtres vivants, dans lesquels l'*axé* peut s'activer.

Au moment de l'initiation dans le candomblé, qui est appelée *feitura*, la « fabrique » du nouvel initié, l'initiateur donne alors naissance à une subtile combinaison de l'énergie (*axé*) de l'*orixá* et de la personnalité de l'initié. En effet, si l'initié est défini par son lien avec un *orixá* particulier, l'*orixá* est, lui aussi, défini par son lien avec un être humain. On parlera alors de Joana *de* Iansã, en identifiant l'initiée par sa relation avec une divinité tutélaire, mais aussi de la Iansã *de* Joana, c'est-à-dire une divinité « individualisée » qui possède des caractéristiques particulières puisqu'elle est liée à un initié bien déterminé (Capone 2017 [1999] : 47).

Dans le candomblé, rien n'est figé ni unique. Chaque divinité se divise en plusieurs « qualités », c'est-à-dire en différentes actualisations de son *axé* qui renvoient aux liens que chaque *orixá* entretient avec les autres dieux. Ces liens constituent ce que l'on appelle, dans le jargon du candomblé, l'*enredo*, une sorte de trame mystique qui permet de reconnaître les influences de différentes divinités sur l'individu. Ainsi, chaque divinité présente en même temps une dimension d'universalité – il est possible de définir son archétype – et une singularité radicale, car elle présente une pluralité de qualités différentes, voire opposées. Par exemple, Iemanjá – la déesse des eaux salées – est représentée généralement comme la « grande mère nourricière ». Mais l'une de ses « qualités », Iemanjá Ogunté, est une Iemanjá guerrière, puisqu'elle est liée à Ogun, le dieu de la guerre. Ses « fils » seront alors beaucoup plus « guerriers » que les autres initiés dans le culte de cet *orixá*.

L'homme et le dieu sont donc solidaires, puisque nous avons vu que chaque *orixá* est inscrit dans le corps du novice et participe de son identité. Mais l'initié influe, lui aussi, sur l'actualisation spécifique de la divinité au moment de sa manifestation. On pourrait penser ce lien

en reprenant la notion de « *mutuality of being* » (mutualité de l'être), proposée par Sahlins, à savoir une relation entre des entités – des humains et des non-humains – dont l'existence est intimement liée. Il y aurait ainsi « coprésence », une incorporation graduelle d'une altérité qui est constitutive du Sujet. Cette incorporation produit un être composite, un être en participation, en relation. Dans ce sens, la participation est immanente aux processus d'individuation. On n'entre pas « en participation », on est déjà construit par elle (Sahlins 2011 : 13).

Être « agis » comme forme de connaissance

Cette idée d'une « participation » immanente aux processus d'individuation dans les religions afro-atlantiques acquiert toute sa portée en la faisant dialoguer avec la notion d'« intra-action », proposée par la physicienne et philosophe des sciences états-unienne Karen Barad pour questionner la dichotomie sujet/objet¹⁴. Différemment du terme « interaction », le concept d'« intra-action » ne présuppose pas l'existence d'entités bien délimitées qui interagissent entre elles. Au contraire, ces entités sont pensées comme étant toujours le produit d'« intra-actions », le résultat d'une « *relationality without relata* » (Barad 2007 : 139). L'existence d'entités indépendantes ne précède donc pas l'« intra-action » mais en est le résultat. En effet, dans l'*agential realism*, le « réalisme agençant » proposé par Barad, aucune entité séparée ne préexiste aux « intra-actions ». Toute entité est, au contraire, le produit d'une « relationalité » (*relationality*). L'unité ontologique de base n'est donc pas un « objet » bien délimité, mais ce qu'elle appelle le « *phénomène* », c'est-à-dire une entité matérielle et relationnelle, en situation de non-séparation¹⁵. Selon le philosophe Dominique Quessada (2013), le phénomène implique plus que l'inséparabilité épistémologique entre sujet connaissant et objet connu. Il n'y a pas d'extériorité ni de transcendance, mais tout est situé sur un même plan ontologique. L'extériorité émerge ainsi toujours de l'intérieur (*exteriority within*), grâce aux intra-actions qui actualisent constamment les frontières entre intériorité et extériorité¹⁶.

Or, cette « inséparabilité ontologique » évoque les « coprésences » des religions afro-atlantiques. Dans la fabrique rituelle, ces coprésences – esprits, dieux, morts - « intra-agissent » dans la production de nouveaux sujets. Le nouvel initié n'établit pas de liens avec une réalité transcendante, mais entame des négociations complexes avec des « intra-agents » (vivants, morts ou « non-humains ») qui participent à la constitution du sujet, en mettant en avant ce que Beliso-De Jesús (2015 : 77) appelle des *senso-spiritual multiplicities*, des « multiplicités senso-spirituelles ». C'est, en effet, par les sens que la relation avec les coprésences se manifeste dans les religions afro-atlantiques.

Toutes les actions dans le *terreiro* (maison de culte de candomblé) sont fondamentalement performatives ; elles ne sont pas censées représenter la production et l'activation de l'*axé*, mais le produisent, directement et matériellement. Intégrer un groupe de candomblé signifie apprendre à maîtriser la relation qui unit les hommes et les dieux dans son propre corps. Tous les rituels dans les religions afro-atlantiques tendent à marquer cette inscription du monde spirituel dans le corps des initiés, une inscription qui, nous l'avons vu, précède la naissance de chaque individu. La

¹⁴ Barad fait partie d'un mouvement de critique féministe qui, à partir du travail fondateur de Judith Butler, a remis en question les dichotomies qui fondent notre pensée occidentale. En s'inspirant de la notion « naturecultures », proposée par Donna Haraway (2003), Barad a revisité les implications philosophiques des théories de Niels Bohr sur l'indétermination quantique, en formulant sa théorie de l'*agential realism*.

¹⁵ « *Phenomena are the ontological inseparability/entanglement of intra-acting 'agencies'* » (*ibid.*).

¹⁶ Voir aussi Latour (2010).

croissance se construit ainsi par différents actes d'incorporation. On croit parce que l'on vit dans son propre corps la réalité des entités spirituelles. De même, la possession est une pratique corporifiée, dans laquelle le corps est progressivement pris dans des contextes de son, de couleurs, d'odeurs et de saveurs. L'apprentissage dans le candomblé peut alors être décrit comme une compréhension incarnée ; il ne faut pas seulement apprendre des règles rituelles, mais surtout sensibiliser le corps pour pouvoir créer de nouvelles habiletés, au travers de la transmission des énergies des divinités et la création de nouvelles « intra-actions » entre l'initié et son dieu¹⁷.

Dans le candomblé, la communication avec les dieux est possible grâce à la divination, par la médiation d'un spécialiste qui interprète les messages des dieux, ou grâce à l'entrée en transe d'un corps sacerdotal expressément préparé à cette fin. La possession/manifestation peut avoir lieu soit pendant les rituels privés, soit pendant les cérémonies publiques. En effet, une fête de candomblé sans la présence des dieux dans le corps des initiés est une fête ratée. Il faut invoquer les *orixás*, par la musique et par les danses rituelles, pour qu'ils se manifestent parmi les hommes. Pour cela, le rôle de la musique et de la danse est primordial : chaque divinité possède ses chants et ses rythmes et c'est à travers la danse que l'*orixá* communique avec le groupe de culte et répand son *axé*. La raison première d'une cérémonie rituelle de candomblé est ainsi la mise en circulation des énergies sacrées. Les mouvements du possédé contribuent à entretenir la circulation de l'*axé*, entre objets, corps et dieux.

Or, la possession constitue le moment central de ce que j'ai appelé « le circuit de l'*axé* » (Capone 2015), dans lequel certains mouvements réactivent les « intra-actions » qui ont produit de nouveaux sujets : les initiés mais aussi les divinités. Nous avons vu que, dans la fabrique rituelle du candomblé, les hommes et le dieux sont intimement liés et s'engendrent réciproquement. Cela questionne profondément l'idée d'une possession rituelle comme « *self-absence* ». La possession dans les religions afro-atlantiques n'est pas une perte totale de conscience, mais un réagencement de la relation via intra-actions. En réalité, dès qu'on vit dans son propre corps l'expérience de la possession, le discours au sujet de la « perte de conscience » change de signe, ouvrant un éventail de possibilités dans cette rencontre avec les entités spirituelles. Un initié peut ainsi, selon le moment rituel, perdre complètement le contrôle du corps en faveur de l'entité qui l'incorpore, ou bien maintenir différents niveaux de conscience, avec ou sans la maîtrise du corps. Pendant la possession des *orixás*, on peut entendre les chants ou la musique, tout en étant délié de son corps physique qui agit parfois de façon incontrôlable. La profondeur de la transe est aussi variable, préfigurant différents moments de l'intra-action qui met en circulation l'*axé* des *orixás* dans l'espace rituel. « Être agi » ne signifie donc pas « ne plus être soi-même », mais être *pleinement* soi-même, en activant ce qui fait partie de son essence : l'*axé* de sa divinité protectrice. Par les différents actes d'incorporation, ce qui se joue n'est pas un effacement mais une extension de la notion de Sujet. Si l'initié du candomblé est « agi » par les entités qui le possèdent, il n'y a pas de réelle séparation entre « agi » et « agent » : ce sont deux facettes d'un même assemblage.

La possession/manifestation est une forme de connaissance directe de ce Sujet élargi. Dans l'*orí*, caractérisé par son lien avec une parcelle de la divinité protectrice, l'*iponrí* est le siège d'une identité spirituelle encore plus profonde, l'« *innermost self* » dont l'*orixá* prend le contrôle pendant la transe de possession (Apter 1992 : 199). Selon les *babalawo* yoruba, l'*iponrí* serait la liaison entre « la conscience personnelle et la conscience collective de nos ancêtres » (DAFA s/d). Pour que

¹⁷ Sur la transmission et l'apprentissage dans les religions afro-brésiliennes, voir Halloy (2015).

cette conscience soit activée, il faut engager une connaissance « profonde » qui est liée à l'ordre du sensible. Les Yoruba opèrent en effet une distinction entre « *imò* » (connaissance) et « *ìgbàghá* » (croyance). La seule forme de connaissance qui est vraiment réelle serait alors l'expérience directe, où la perception sensorielle implique aussi la cognition : on ne comprend qu'en expérimentant (Hallen 2000 : 15). La possession en tant qu'« intra-action » permet ainsi de déclencher une compréhension incarnée de la relation constitutive qui unit les dieux et les êtres humains.

Mais s'il y a « *embodied presence of others* », pour reprendre l'expression de Thomas Csordas (1993 : 138), nous avons vu que cette présence « incarnée » ne suppose pas une réelle altérité, mais une coproduction qui est implicite dans l'idée d'« intra-action ». Dans le cas des religions afro-atlantiques, les coprésences sont justement « présentes » puisqu'elles font partie des *practitioners' body-worlds* (Beliso-De Jesús 2015 : 76), des visions du monde inscrites dans les corps des initiés. C'est par les sens que la relation avec les coprésences se manifeste dans ces religions. Ainsi, les perceptions olfactives jouent un rôle très important dans la production du nouvel initié. Les odeurs dégagées par les mets rituels, par le sang des sacrifices et par la décomposition des corps et des substances, « activent » les coprésences et transforment les espaces.

On peut affirmer que les odeurs réveillent la « relationalité » dont parle Karen Barad. Il ne s'agit pas d'une simple « réaction pavlovienne » qui déclencherait la transe, mais d'une façon d'activer la présence des autres entités qui « intra-agissent » dans le corps de l'initié. Cette « relationalité », qui est au fondement de la production du nouvel initié dans la regla de ocha et dans le candomblé, semble activer ce que Rosi Braidotti (2013) appelle un *vitalist materialism*, un « matérialisme vitaliste », un concept qui fait référence au monisme spinozien et qui s'applique particulièrement bien au cas des religions afro-atlantiques. Cette approche a été aussi développée par Donna Haraway (1991), l'une des pionnières de la pensée post-anthropocentrique¹⁸. Comme dans la vision du monde des religions afro-atlantiques, dans ce courant de pensée tout être est animé par une force vitale et est étroitement lié à d'autres êtres. Il est un sujet relationnel constitué par la multiplicité : « Puisque cette approche refuse toute forme de transcendantalisme, elle est aussi connue comme 'immanence radicale'. Le monisme consiste en relocaliser la différence en dehors du schéma dialectique, en tant que processus complexe de différenciation qui est encadré à la fois par des forces internes et externes et qui est fondé sur la centralité de la relation avec des multiples Autres » (Braidotti 2013 : 56).

Ifá ou l'indétermination du « Sujet-Agent »

Différemment du candomblé, dans le culte d'Ifá, le rapport intime entre l'initié et son *orixá* – et les « multiples Autres » qui composent son *enredo*, sa trame spirituelle – n'est pas au centre du processus de subjectivation du *babalawo*. La prêtrise d'Ifá – dont les positions les plus élevées dans la hiérarchie religieuse sont occupées par des hommes, hétérosexuels et qui ne sont pas possédés par les *orixás*¹⁹ – met en avant un autre rapport avec le monde spirituel. De façon générale, un *babalawo* ne devrait pas être possédé puisque son office est fondée sur « la rationalité » : « Le *babalawo* a un pacte avec l'oracle qui n'est pas seulement conscient, mais rationnel. Il doit connaître les histoires (*itán*) d'Ifá, les signes (*odù*) qui y sont rattachés et les liens entre elles...la

¹⁸ Haraway a été une pionnière dans la critique des dichotomies nature/culture, humains/animaux, animé/inanimé. Depuis les années 1980 et son « *Cyborg Manifesto* », elle utilise les technosciences pour mettre en lumière les enchevêtrements d'acteurs humains et non-humains (ou « presque-humains »).

¹⁹ Sur le culte d'Ifá et le réagencement de la hiérarchie religieuse au Brésil, voir Capone (2014).

connaissance est absolument rationnelle et demande une interprétation constante. Ifá est donc, pour utiliser les termes corrects, à la fois épistémè et herméneutique. »²⁰

Ce ne sont plus les *orixás* ou les esprits désincarnés qui parlent par la bouche des possédés, mais la voix d'Orunmilá. Le fondement de la divination d'Ifá est ainsi l'habilité à interpréter des signes divinatoires (*odù*), « sous la direction et l'influence d'Ela, l'esprit de la Lumière » (DAFA s/d). Ela serait « le Saint Esprit d'Ifá » et un autre nom donné à Orunmilá, *Eleri Ipin Ibikeji Olodumare*, « Le Témoin du Destin, Deuxième seulement à Olodumare » (Fatunmbi 2014). Puisqu'il était présent au moment de la création, Orunmilá connaît le destin renfermé dans chaque *ori*. Il connaît puisqu'il était là, incarnant ce que les Yoruba appelle *imò*, la connaissance par expérience directe. On ne peut pas être certain de quelque chose si on ne l'a pas vue avec ses propres yeux²¹. Cependant, pour les initiés dans le culte d'Ifá, cette expérience ne se fait pas par la possession mais par l'inspiration.

Selon certains *babalawo*, au moment de la divination, ils seraient « inspirés » par l'esprit d'Ela. Lorsque l'*odù* est interprété par un *babalawo* « aligné » avec l'esprit d'Ela, il serait possible d'entendre « la voix du prophète Orunmilá » et, au travers d'elle, celle du dieu suprême Olodumare. La bouche et la langue du *babalawo* sont un espace sacré par lequel il répand l'*axé* (l'énergie, le pouvoir spirituel), en l'utilisant pour « transformer les problèmes existentiels » de ses consultants (DAFA s/d). Pour cela, il faut « alimenter » la langue, en machant par exemple 21 piments *ataré* (poivre de Guinée). Les rituels d'initiation transforment donc le *babalawo* en un « portail » pour l'esprit d'Ela, un canal pour la voix d'Olodumare.

Mais, l'inspiration par Ela peut aussi être pensée comme un type de « possession », dans le sens d'une manifestation d'un pouvoir qui a été inscrit dans le corps du *babalawo* pendant les rites d'initiation. Ainsi, selon les enseignements des *babalawo* de la ville nigérienne d'Ode Remo, important centre d'initiation dans le culte d'Ifá pour les adeptes états-uniens et brésiliens, le *babalawo* entrerait dans « un état altéré de conscience pendant la divination » (DAFA s/d). Ils se réfèrent à cet état comme étant « le temps où Orunmilá marchait sur la terre ». Le *babalawo* serait alors projeté dans un espace/temps marqué par ce que les Yoruba appellent *imo jinlè*, « la vérité profonde » (Apter 1992 : 7). Grâce à un alignement parfait avec l'Esprit d'Ela, le *babalawo* a accès aux problèmes du consultant et à leurs solutions par la remémoration du temps de la création. L'invocation qui précède chaque consultation d'Ifá vise à ouvrir le portail de la perception pour suivre les pas d'Orunmilá et partager sa « connaissance vraie » (*imo*).

Selon le *babalawo* états-unien Fa'lokun Fatunmbi, qui a été initié dans les traditions d'Ode Remo, Ilé-Ifè et Oshogbo au Nigeria, « le but de l'initiation dans le culte d'Ifá est de donner à l'initié un accès complet à la conscience individuelle. Cela inclut l'habilité d'entrer dans l'état altéré de conscience appelé possession » (Fatunmbi 2013 : 137). Selon les enseignements des *babalawo* d'Ilé-Ifè, la possession vient « de l'intérieur » (*inside out*) et non pas « de l'extérieur » (*outside in*). Pour qu'un *babalawo* cultive son bon caractère (*iva pelè*), il serait même essentiel « d'être possédé » (*to go into possession*) par l'Esprit d'Orunmilá (Fatunmbi 2014).

Cette centralité de l'expérience de la possession n'est toutefois pas partagée par les initiés dans la tradition cubaine d'Ifá. La première génération d'initiés brésiliens dans cette tradition était

²⁰ Entretien avec Rogério Ifaboyé Ogbe Weñe Ifá, Rio de Janeiro, 15 février 2020.

²¹ Le terme yoruba qui désigne la certitude est *dájú* (*dá* + *ojú*, littéralement « fixer » + « œil »). Le fait que Orunmilá est appelé *Eleri Ipin*, le Témoin du Destin, implique qu'il possède la « vraie connaissance » (*imò*).

composée par des *ogans*²² (Capone 2014). Ce choix était déterminé par la suspicion de simulation lors de la possession que les *babalaos* cubains, résidants au Brésil, faisaient peser sur les initiés dans le candomblé. Pour Rafael Zamora, le fondateur de la Société d'Ifá et de culture afro-cubaine au Brésil, la plupart des possessions dans le candomblé seraient déterminées, non pas par des dieux, mais par des esprits de morts. Ces possessions peuvent donc être arrêtées grâce à des rituels spécifiques qui deviennent indispensables puisque, dans le culte de l'« *Ifá cubano* », un *babalao* ne doit jamais être possédé²³.

Or, pour les *babalawo* nigériens d'Ode Remo, l'état altéré de conscience qu'ils expérimentent est différent des formes de possession des *olorisha*, les initiés dans le culte des *orixás*. La possession par les *orixás* serait « plus extatique et dynamique », alors que la manifestation d'Ela serait « plus calme et introspective » (DAFA s/d). En réalité, on pourrait penser à un gradient d'expériences d'altération de conscience entre la perte de conscience totale au moment de la manifestation des *orixás* et l'inspiration subtile par Ela/Orunmilá. Lorsqu'on discute avec les *babalawo*, cette indétermination et possible fluctuation de l'expérience d'altération de la conscience apparaît de forme claire : « J'ai presque vingt ans d'initiation dans le culte d'Ifá et je peux dire que 'être avec Ifá' - ce que mon initiateur me suggérerait sans cesse – équivaut à entrer dans un état altéré. Notre interprétation ne dépend pas d'une réelle possession, mais d'un mode de pensée, d'une forme d'articulation de la pensée qui est provoquée par Ifá. Il me semble qu'il s'agit là, non pas de possession, mais d'un développement strictement rationnel et d'une capacité que nous, les *babalawo*, développons pour interpréter ces codes (les *odù*). »²⁴

Le *babalawo* est, à la fois, un « Sujet-Agent » et un « Sujet-Agi », où l'entité principale qui participe à sa subjectivation n'est plus l'*orixá* – bien que la plupart des *babalawo* soient aussi initiés dans le culte des *orixás* –, mais son *odù* de naissance. Ce sont les *odù* et leur connexion avec le savoir d'Ifá qui permettent le « décodage » des messages oraculaires et véhiculent les caractéristiques de chaque initié. Ainsi, les *babalawo* – et notamment ceux qui appartiennent à l'Ifá cubain – sont identifiés par leur *odù*, qui est révélé par les rituels d'initiation. Rogério, initié dans le candomblé pour le dieu Oxalá, suite à son initiation dans le culte d'Ifá a assumé une autre facette de son identité, celle de son *odù*. Il est connu en tant que Ogbe Weñe, le nom de son *odù* (destin, chemin) personnel. Son nom rituel, Ifaboyé, et sa filiation d'un *orixá* déterminé passent alors en deuxième place par rapport au « chemin » d'Ifá qui guide son existence. Si la relation d'un *babalawo* avec le savoir d'Ifá est de l'ordre du rationnel, c'est l'équilibre toujours instable entre connaissance (des textes sacrés) et inspiration (par l'Esprit d'Ela) qui le caractérise.

Équilibre métastable et agentivité

Selon la cosmologie yoruba, qui est préservée, non sans adaptations, dans les religions afro-atlantiques, le monde est un système de composition de forces, un équilibre toujours instable entre des principes discontinus : « Concrètement, il n'y a que des états successifs d'équilibration, de déséquilibration, et de ré-équilibration, entre des forces, qui plongent au-delà de nous-même tout en étant en nous-même, tout en étant nous-même » (Bastide 1981 : 41). L'un des fondements de ces religions est donc cet équilibre instable entre principes opposés.

²² Initiés dans le candomblé qui n'entrent pas en transe. Ils occupent des charges rituelles, telles que joueur des tambours sacrés (*alabé*) ou sacrificateur d'animaux (*axogun*).

²³ Entretien avec Rafael Zamora Dias Ogunda Keté, Rio de Janeiro, 17 janvier 2009.

²⁴ Entretien avec Rogério Ifaboyé Ogbe Weñe Ifá, Rio de Janeiro, 15 février 2020.

Lors des rituels d'initiation du candomblé, l'équilibre entre *orun* et *aiyé* (monde spirituel et monde terrestre), entre fraîcheur et chaleur, entre calme et agitation, est constamment recherché²⁵. Le but ultime de ces rituels est d'activer le pouvoir mystique sous sa forme la plus « chaude » pour ensuite démontrer l'efficacité rituelle de l'officiant en « refroidissant » ce pouvoir, en le maîtrisant dans toute sa dangerosité (Apter 1992). Il faut canaliser la « chaleur » – un pouvoir potentiellement destructeur – vers des fins productives, et notamment vers l'activation du pouvoir de réalisation par excellence, c'est-à-dire l'*axé*, l'énergie sacrée qui est présente dans chaque élément de la nature et qui peut – et doit – être accumulée tout le long de la vie. La reproduction d'une dynamique d'ouverture et de fermeture, qui est à la base de la circulation de l'*axé*, est aussi présente dans le traitement rituel du corps de l'initié. Nous avons vu que la possession constitue le moment central de ce que j'ai appelé « le circuit de l'*axé* » (Capone 2015), dans lequel certains mouvements réactivent et mettent en circulation les énergies des divinités.

Ce jeu de renforcement et de complémentarité entre principes opposés, toujours en perpétuel déséquilibre, est à la base de la fabrique rituelle. Le Sujet est ainsi produit par un équilibre instable ou « métastable », pour reprendre l'expression du philosophe français Gilbert Simondon (1989)²⁶. Par le concept de « métastabilité », Simondon a essayé de détacher le problème de l'individuation du modèle de la stabilité, en mettant en évidence les possibilités de transformation inhérentes à chaque élément du réel. L'être n'est plus pensé en tant qu'individu, mais en tant que produit d'une mise en relation. Pour Simondon, l'être *est* relation ; l'individu se prolonge au-delà de lui-même, par des « franges » qui l'étendent à une nature plus large et qui participent de son identité. Un être ou un système physique est alors toujours en « équilibre métastable », temporairement « stabilisé » par des opérations de « transduction », l'opération de passer au travers, de transcender les clivages (Debaise, 2004). L'individualité n'est plus le point de départ, mais le résultat de toutes ces opérations de « transduction », qui entraînent une position « métastable » dans laquelle l'individu est temporairement fixé.

Or, cet équilibre métastable, qui est au fondement des religions afro-atlantiques (Capone 2018), implique aussi un bouleversement de l'idée d'*agency* (agentivité)²⁷. L'*agency* n'est plus la propriété d'une personne ou d'une chose ; au contraire, elle est le résultat des « intra-actions » et des assemblages qu'elles produisent²⁸. Un assemblage est « une symbiose, une 'sympathie' » (DeLanda 2016 : 1), un ensemble dont les parties sont dans une relation d'extériorité, puisqu'elles retiennent leur autonomie : elles peuvent être détachées de l'ensemble, pour être inscrite dans un nouvel assemblage (*ibid.* : 10) . Le paradigme de l'agencement (ou assemblage) met ainsi l'accent sur la fluidité, sur le caractère échangeable des éléments qui forment un ensemble, sur leurs relations qui ne sont pas stables ni figées. Chaque assemblage est un « *intra-active becoming* », un « devenir intra-actif », le produit d'un « *congealing* » (agglutination) d'*agency* (Barad 2003 : 828).

Mais, si l'*agency* est le produit d'un assemblage, d'un *enactement* (*ibid.*), elle n'est pas la propriété exclusive des êtres humains, ni implique nécessairement ce que nous entendons communément par intentionnalité (Bennett 2010). L'*agency* peut en effet être étendue aux non-humains et aussi

²⁵ Le symbolisme chaud/froid constitue l'un des principaux classificateurs des *orixás*, aussi lié à la dichotomie agitation (*gun*)/calme (*ero*) qui permet d'activer l'*axé*. Un *terreiro* est une structure qui produit l'*axé* et qui le contient, dans le sens de l'endiguer, de le renfermer (Johnson 2002).

²⁶ Simondon a inspiré les analyses de Deleuze et Guattari (1980). Voir Debaise (2004).

²⁷ Pour une généalogie du terme « *agency* », voir Johnson (2020 : 8-11 ; 193-194).

²⁸ La notion d'assemblage renvoie au terme *agencement*, proposé par Deleuze et Guattari pour désigner le processus continu qui mène à produire des corps, choses et concepts « en connexion » les uns avec les autres (DeLanda 2016). Ce sont des formations hybrides, des entités qui sont en même temps « sujet » et « objet ».

aux objets rituels qui, dans l'univers afro-atlantique, sont loin d'être inanimés. L'autel de candomblé, qui représente le symbole principal de l'alliance entre l'individu et sa divinité protectrice, est ainsi un être vivant. Au moment de sa consécration, l'autel et la tête de l'initié reçoivent le sang des animaux sacrifiés qui active l'*axé* des dieux dans ces deux réceptacles : l'*assento* et l'*orí*. L'autel (*assento*) est un ensemble vivant qui grandit avec son propriétaire, qui se fortifie ou s'affaiblit tout au long de sa vie et qui peut aussi « mourir » faute de soins et de sacrifices. Il n'est pas, pour le pratiquant, une simple représentation, mais le locus de l'inscription de l'*axé* de la divinité, doté d'une intentionnalité et d'une capacité d'action autonome. Les *orixás* sont donc, à la fois, des puissances qui sont inscrites dans le corps humain et qui sont réactivées lors de la possession, et des actualisations singulières dans un objet qui ne les représente pas, mais qui est le dieu lui-même : l'*assento* ou autel individuel. Un objet rituel « fait », « fabriqué » par la main de l'homme, nourri de sang, de salive, de sève. Or, cet assemblage de matières se transforme en une chose organique et vivante grâce à l'*axé*. On est ici loin de l'opposition classique entre sujet et objet. Comme les « agencements » de Deleuze et Guattari (1980), l'inscription de l'*axé* dans les corps et dans les choses n'est jamais figée ; l'*axé* doit fluer, partagé sans cesse entre l'importance de son incorporation dans la matière et sa nécessaire circulation pour qu'il accomplisse son travail de transformation²⁹. L'objet-dieu n'est pas une totalité achevée, close sur elle-même, mais une entité relationnelle : il est un objet médiateur effectif entre les dieux et les hommes. Son assemblage final est plus que la somme de ses différentes parties, puisqu'il est animé, il est doté de sa propre volonté³⁰.

Johnson (2020) utilise l'expression « *agent ambiguity* » pour montrer que « l'*agency* est toujours hybride, construite par l'interaction entre humains, presque-humains et non-humains » (*ibid.* : 194). Cette extension de la notion d'*agency*, qui n'est plus le seul fait des humains, n'implique pas un effacement de l'asymétrie dans les rapports de pouvoir. Un initié est ainsi, à la fois, doté de sa propre intentionnalité et soumis à l'*agency* des différentes puissances qui habitent son corps. Il est, à la fois, « agent » et « agi » ; il est le producteur et le produit des multiples assemblages (*agencements*) qui le font exister.

Assemblages diasporiques

Dans les religions afro-atlantiques, c'est l'incorporation de l'*axé* qui produit de nouveaux Sujets, en étroite relation avec l'ensemble des « coprésences » qui les construisent. Mais ces assemblages peuvent aussi révéler les tensions entre différentes « coupures agentielles » (*agential cuts*), ce que Barad (2007) appelle « *exteriority-within-phenomena* ». La transnationalisation de pratiques religieuses qui mettent en avant un « Sujet-Agent », telles que les traditions cubaines du culte d'Ifá, remettent en question la centralité du « Sujet-Agi » dans le candomblé brésilien. Malgré les frontières mouvantes entre ces deux conditions (un « Sujet-Agi » qui maintient un niveau de conscience, même pendant la possession/manifestation, et un « Sujet-Agent » qui est « inspiré » par des puissances spirituelles), les *babalawo* utilisent leurs connaissances, supposément plus « rationnelles » que celles issues des *orixás*, pour imposer leur suprématie sur les initiés dans le culte des *orixás* (*olorishas*). En mettant en avant l'omniscience d'Orunmilá, Témoin du Destin, ils renvoient les *olorishas* à une forme de connaissance censée être inférieure à l'*imo jinlê*, « la vérité

²⁹ L'inscription de différents *axés* dans le corps de l'initié pourrait être pensée comme un « *swarm of vitalities* » (« un essaim de vitalités »), qui permet l'intégration entre humains et non-humains (Bennet 2010 : 32).

³⁰ Sur l'intentionnalité des autels afro-cubains, voir Kerestetzi (2013).

profonde » véhiculée par Ifá. La possession – à savoir, la manifestation dans le corps de l'initié de sa divinité principale, élément constitutif de son être - devient alors, à leurs yeux, une fusion « métastable » qui n'amène pas à une compréhension réelle du monde spirituel. Seul la « rationalité » du *babalawo* et sa supposée incompatibilité avec la sortie de soi-même seraient le véritable chemin vers la connaissance (*imo*).

Cette vision a déclenché, ces dernières années, une opposition entre initiés dans le culte des *orixás* et *babalawo*, au Brésil comme au Nigeria. Les *babalawo* défendent la supériorité de leur culte, affirmant que tous les *orixás* ont reconnu cette supériorité en s'initiant dans le culte d'Ifá. Mais les *olorishas* sont loin d'accepter la tutelle des *babalawo* et une controverse a éclaté en 2019 sur les réseaux sociaux, opposant les familles traditionnelles d'*orixás* et les associations de *babalawo* au Nigeria. L'opposition entre « Sujet-Agi » et « Sujet-Agent » est au cœur de cette controverse, une opposition qui, nous l'avons vu, est beaucoup moins nette que l'on voudrait le montrer.

Les « coprésences », en produisant de nouveaux assemblages rituels, empruntent ainsi de nouveaux chemins dans les processus de transnationalisation. On peut alors penser les espaces religieux transnationalisés comme des extensions de « mondes habités » par des « coprésences » : c'est-à-dire par les esprits, les divinités, les objets chargés de force spirituelle, et les initiés qui font circuler, par leurs déplacements, réels ou symboliques, les énergies qui fondent l'univers religieux afro-atlantique. Dans un contexte transnational, nous sommes confrontés à ce que Beliso-De Jesús (2015 : 8) appelle des « *diasporic assemblages* ». Dans les processus de transnationalisation des religions afro-atlantiques, les pratiquants sont toujours situés dans des réseaux diasporiques transnationaux, structurés par l'autorité, la hiérarchie, le prestige religieux, mais aussi par les « intra-actions » entre différents régimes d'individuation, entre « Sujet-Agent » et « Sujet-Agi ».

La « relationalité » (Barad 2007) et l'« immanence radicale » (Braidotti 2013) jouent un rôle central dans la façon de penser le transnational et la production de nouveaux Sujets au sein de l'« Atlantique noir » (Gilroy 1993). Nous avons vu que l'on retrouve la tension entre objectification et subjectivation – où l'homme et le dieu sont, à la fois, sujet et objet – dans la fabrique rituelle des religions afro-atlantiques. Cela explique le double lien d'appartenance qui permet de penser cette relation ontologique, où l'initié est défini par sa relation avec un *orixá* – João d'Oxalá ou Bibiana d'Oxum – et l'*orixá* individualisé est défini par sa relation avec un initié – l'Oxalá de João ou l'Oxum de Bibiana. Le dieu est le produit d'une relation avec un être – le nouvel initié – qui se construit, lui aussi, dans une « intra-action » avec les coprésences qui sont activées par les rituels³¹. Un processus où l'individu et le dieu se façonnent, se contraignent jusque dans leur incertitude et sont en changement constant ; l'identité du dieu est ainsi autant incomplète et inachevée que celle de l'homme.

Références bibliographiques

ABIMBOLA, W. 1981, « The yoruba concept of human personality », in Colloques internationaux du CNRS, *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, Éditions du CNRS : 73-89.

³¹ En se concentrant sur la notion de « devenir » de Deleuze et Guattari, Goldman (2009) semble ne pas saisir la complexité du processus d'individualisation de l'*orixá* personnel. Le *santo* – un terme qui est synonyme d'*orixá* mais qu'il utilise pour le différencier de l'*orixá* générique - serait alors le véritable « objet de la *feitura* » (*ibid.* : 120). En réalité, l'individualisation de l'*orixá* est un processus qui ne se limite pas au processus de *feitura* du nouvel initié, mais précède la naissance même du futur initié. C'est en effet dans son *orí* qu'est déjà inscrite la possibilité du double lien d'appartenance entre l'initié et sa divinité protectrice, en liaison directe avec son destin individuel (*odù*).

APTER, A. 1992, *Black Critics and Kings: The hermeneutics of power in Yoruba society*, Chicago, The University of Chicago Press.

BARAD, K. 2007, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*, Durham, Duke University Press.

_____ 2003, « Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28 (3) : 801-831.

BASTIDE, R. 1981, « Le principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine) », in Colloques internationaux du CNRS, *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, Éditions du CNRS : 33-43.

BELISO-DE JESÚS, A. M. 2015, *Santeria. Racial and Sexual Assemblages of Transnational Religion*, New York, Columbia University Press.

BENNETT, J. 2010, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Durham, Duke University Press.

BRAIDOTTI, R. 2013, *The Posthuman*, Cambridge, Polity Press.

CAPONE, S. 2018, « Le troisième élément ou les mathématiques morales d'Ifá », *L'Homme* 225 : 171-184.

_____ 2017, *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, 2^{ème} édition révisée, Paris, Éditions Mimésis [1^e éd. 1999].

_____ 2015, *La matérialité de l'ashé : substances, objets, mouvements dans le candomblé brésilien*, communication au colloque « Matérialités religieuses », musée du quai Branly, Paris, 22-23 janvier 2015.

_____ 2014, « Les *babalawo* en quête d'une Afrique 'universelle' ou le syncrétisme revisité », in Ph. CHANSON & al. (eds.), *Mobilité religieuse : Retours croisés des Afriques aux Amériques*, Paris, Karthala : 95-114.

CSORDAS, T. 1993, « Somatic Modes of Attention », *Cultural Anthropology* 8 (2): 135-156.

_____ 2009 (ed.), *Transnational Transcendence*, Berkeley, University of California Press.

DAFA. *Um poderoso sistema para ouvir a voz do Criador*. Traité transcrit par Awo Ifákoya, suivant les enseignements reçus du Balogun Awolalu Onisegun Ifase d'Ode Remo (Nigeria). S/d.

https://www.academia.edu/8475419/DAFA_Um_Poderoso_Sistema_Para_Ouvir_A_Voz_Do_Criador_Transcrito_por_Awo>If%C3%A1koya_segundo_os_ensinamentos_recebidos_do

DEBAISE, D. 2004, « Le langage de l'individuation », *Multitudes* 4 (18) : 101-106.

DELANDA, M. 2016, *Assemblage Theory*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. 1980, *Capitalisme et schizophrénie 2: Mille plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit.

FATUNMBI, F. 2014, *Ela: The Ifa Concept of Altered States*, North Charleston, Egbe Iwa Pele.

_____ 2013, *Iwa Pele*, CreateSpace Independent Publishing Platform.

- FOUCAULT, M. 1994, *Dits et écrits*, Tome IV, Paris, Gallimard.
 _____ 2001, *L'Herméneutique du sujet*, Paris : Seuil/Gallimard.
- GILROY, P. 1993, *The Black Atlantic. Modernity and Black Consciousness*, Cambridge, Harvard University Press.
- GOFFMAN, E. 1967, *Interaction Ritual. Essays on Face-to-Face Behavior*, New York, Pantheon Books.
- GOLDMAN, M. 2009, « Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica », *Análise Social*, XLIV(190) : 105-137.
- HALLEN, B. 2000, *The Good, the Bad and the Beautiful. Discourse about Values in Yoruba Culture*. Bloomington, Indiana University Press.
- HALLOY, A. 2015, *Divinités incarnées. L'apprentissage de la possession dans un culte afro-brésilien*, Paris, Éditions Pétra.
- HARAWAY, D. J., 2003, *The Companion Species Manifesto: Dog, People, and Significant Otherness*, Vol. 1, Chicago, Prinkly Paradigm Press.
 _____ 1997, *Modest_Witness@Second_Millennium. FemaleMan©_Meets_OncoMouse™*, New York, Routledge.
 _____ 1991, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Londres, Routledge.
- JOHNSON, P. C. 2020, *Automatic Religion. Nearhuman Agents of Brazil and France*, Chicago, The University of Chicago Press.
 _____ 2002, *Secrets, Gossip, and Gods: the transformation of Brazilian Candomblé*, Oxford, Oxford University Press.
- KERESTETZI, K. 2013, *Vivre avec les morts à Cuba*, Paris, Karthala.
- LATOUR, B. 2010, *On the Modern Cult of the Factish Gods*, Durham, Duke University Press.
- LAW, J. & MOL, A. 1995, « Notes on materiality and sociality », *The Sociological Review*, 43(2) : 274-294.
- MATORY, L. J. 2009, « The Many who Dance in Me: Afro-Atlantic Ontology and the Problem with 'transnationalism' », in CSORDAS, T. (ed.), *Transnational Transcendence*, Berkeley, University of California Press : 231-262.
- QUESSADA, D. 2013, *L'inséparé. Essai sur le monde sans Autre*, Paris, PUF.
- ROWLANDS, M. 2005, « A materialist approach to materiality », in MILLER, D. (ed.), *Materiality*, Durham, Duke University Press : 72-87.
- SAHLINS, M. 2011, « What Kinship is (part one) », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 17 (1): 2-19.

SILVA, V. G. da (ed.), 2007, *Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*, São Paulo, EDUSP.

SIMONDON, G. 1989, *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier.

WIEVIORKA, M. 2012, « Du concept de sujet à celui de subjectivation/dé-subjectivation », FMSH-WP-2012-16 : 1-15.

Résumé

Parmi les sociétés lusophones, le Brésil constitue un exemple intéressant de cohabitation de dénominations religieuses très diverses qui n'entraîne pas nécessairement une posture tolérante d'ouverture à la pluralité religieuse. Si cela est évident dans la confrontation incessante entre Églises néo-pentecôtistes et religions afro-brésiliennes, la tension structurante entre « Sujets-Agents » et « Sujet-Agis » est aussi présente dans les processus de subjectivation au sein des différentes modalités de culte afro-atlantiques. Cet article vise à analyser les subjectivités, en même temps agentives et agies, produites par les rituels d'initiations des religions afro-atlantiques dans un contexte transnational. Comme dans la santería cubaine ou dans le culte traditionnel yoruba (*esin ibilè*), les rituels d'initiation du candomblé produisent de nouveaux sujets qui peuvent être agis – grâce à la transe de possession – par des dieux, des esprits ou des morts, dépendant de la modalité de culte prise en considération. Il s'agira de réfléchir à la place de l'altérité dans les processus de subjectivation, contrastant deux cas emblématiques de la complexité des mondes afro-atlantiques : le culte d'Ifá et le candomblé.

Mots-clés : religions afro-atlantiques, transnationalisation, assemblage, agentivité, subjectivation.

Abstract

Among the Lusophone societies, Brazil is an interesting example of the cohabitation of diverse religious denominations which, however, does not necessarily lead to a tolerant posture toward religious plurality. While this is evident in the confrontation between neo-Pentecostal churches and Afro-Brazilian religions, the structuring tension between “Agentive Subjects” and “Enacted Subject” is also present in the processes of subjectivation within the various Afro-Atlantic modalities of worship. This article aims to analyze the subjectivities -at the same time “agentive” and “enacted”- produced by the initiation rites of Afro-Atlantic religions in a transnational context. As in the Cuban Santería or in the traditional Yoruba religion (*Esin Ibilè*), the initiation rituals of candomblé produce new subjects that can be “acted through” by gods, spirits or the dead, depending on the mode of worship taken into account. The article aims to reflect on the place of alterity in the processes of subjectivation, contrasting two emblematic cases of the complexity of Afro-Atlantic worlds: the cult of Ifá and the Candomblé.

Keywords: Afro-Atlantic religions, transnationalism, assemblage, agency, subjectivation.

Resumo

Entre as sociedades lusófonas, o Brasil constitui um exemplo interessante de coabitação de diversas denominações religiosas que, no entanto, não conduz necessariamente a uma postura tolerante frente à pluralidade religiosa. Se isso fica evidente na confrontação incessante entre as igrejas neopentecostais e as religiões afro-brasileiras, a tensão estruturante entre “Sujeitos Agentes” e “Sujeitos Agidos” está também presente nos processos de subjetivação das diferentes modalidades de culto afro-atlânticas. Este artigo visa analisar as subjetividades, ao mesmo tempo “agentivas” e “agidas”, produzidas pelos rituais de iniciação das religiões afro-atlânticas em um contexto transnacional. Como na santería cubana ou no culto tradicional yoruba (*esin ibilè*), os rituais de iniciação do candomblé produzem novos sujeitos que podem ser agidos – graças ao transe de posseção – por deuses, espíritos ou mortos, dependendo da modalidade de culto levada em consideração. O artigo propõe uma reflexão sobre o lugar da alteridade nos processos

de subjetivação, contrastando dois casos emblemáticos da complexidade dos mundos afro-atlânticos: o culto de Ifá e o candomblé.

Palavras-chaves: Religiões afro-atlânticas, transnacionalismo, assemblagem, agência, subjetivação.