



HAL
open science

Le troisième élément ou les mathématiques morales d'Ifá

Stefania Capone

► **To cite this version:**

Stefania Capone. Le troisième élément ou les mathématiques morales d'Ifá. L'Homme. Revue française d'anthropologie, 2018, 255, pp.171-184. hal-04294997

HAL Id: hal-04294997

<https://hal.science/hal-04294997v1>

Submitted on 20 Nov 2023

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.

« Le troisième élément ou les mathématiques morales d’Ifá »

Stefania Capone
(Césor, CNRS/EHESS)

Obun ti o wa leyin offa, o ju oje lo
« What follows six is more than seven »
Proverbe yoruba¹

Dans le chapitre « Les décades » de *L’origine des manières de table* (1968), Claude Lévi-Strauss nous exhorte à « [...] tenir compte de la philosophie arithmétique qui se dégage des pratiques et des croyances » (p. 277). Presque cinquante ans plus tard, Aparecida Vilaça nous convie à nous intéresser à « la vie secrète des nombres » et aux particularités de la pensée wari². Si dans les mythes des peuples du nord-ouest de l’Amérique du Nord nous sommes confrontés à des opérations mathématiques où le nombre manquant dans les sommes est incarné par une figure médiatrice ne faisant pas partie des ensembles additionnés, comment penser ces « dérivations aberrantes » à partir de matériaux ethnographiques qui ne renvoient pas aux ontologies amérindiennes ? La vision du monde des initiés dans les religions afro-atlantiques² est-elle aussi « bonne à penser » que les ontologies amazoniennes ?

L’irruption dans le champ religieux afro-brésilien du culte d’Ifá a permis, dans les dernières décennies, de renforcer dans les rituels de candomblé une vision cosmologique qui trouve ses origines dans la culture yoruba. De nos jours, la migration transnationale est devenue un vecteur important de globalisation religieuse, entraînant, en outre, une confrontation inédite entre différents modèles de tradition³, qui doivent composer avec un univers profondément stratifié et fragmenté. Au Brésil, le culte d’Ifá a reproduit ses deux traditions dominantes, la yoruba, portée par les *babalawo* nigériens, et la cubaine, défendue par les initiés des premiers *babalaos* cubains arrivés au Brésil au début des années 1990⁴.

Une logique binaire

Le système divinatoire d’Ifá est fondé sur un système de signes qui sont interprétés par un devin à partir d’un vaste corpus de textes, comprenant 256 *odù*, les signes divinatoires d’Ifá. Parmi ces signes, on compte 16 *odù* principaux, dont les combinaisons donnent un total de 256 signes

¹ Ce proverbe yoruba suggère que « *we must look beyond what is easily observed if we are to understand something* » (Abiodun, 1994 : 69).

² 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.

³ Je fais ici référence à la « tradition yoruba », censée être la base commune de ses variantes « diasporiques » dans les Amériques. Comme le rappelle James Clifford (1997 : 268), en citant Paul Gilroy, « *[Tradition] can be seen to be a process rather than an end, and is used here neither to identify a lost past nor to name a culture of compensation that would restore access to it. [...] Tradition can now become a way of conceptualizing the fragile communicative relationships across time and space that are the basis not of diaspora identities but of diaspora identifications. Reformulated thus, [tradition] points not to a common content for diaspora cultures but to evasive qualities that make inter-cultural, trans-national diaspora conversations between them possible.* »

⁴ Le terme yoruba *babaláwo* (*baba-ní-awo*, « le père du secret ») est différemment orthographié : *babalaó* au Brésil et *babalao* à Cuba. Sur l’implantation du culte d’Ifá au Brésil, voir Capone (2014 et 2017).

divinatoires. Ces *odù* principaux sont appelés *odù meji*, « doubles », puisque les deux côtés du signe sont identiques⁵.

I I I I I I I I Eji-Ogbe	II II II II II II II II Oyeku Meji	II II I I I I II II Iwori Meji	I I II II II II I I Odi Meji
I I I I II II II II Irosun Meji	II II II II I I I I Owonrin Meji	I I II II II II II II Obara Meji	II II II II II II I I Okauran Meji
I I I I I I II II Ogunda Meji	II II I I I I I I Osa Meji	II II I I II II II II Ika Meji	II II II II I I II II Oturupon Meji
I I II II I I I I Otura Meji	I I I I II II I I Irete Meji	I I II II I I II II Ose Meji	II II I I II II I I Ofun Meji

Les 16 *odù meji*

Le terme « Ifá » désigne l'oracle qui est gouverné par un dieu appelé Orunmilá - au Nigeria et au Brésil - et Orula à Cuba. Orunmilá est considéré par les Yoruba comme la divinité de la sagesse et du développement intellectuel. Il est le « témoin » de la création du monde, celui qui connaît tout, le passé, le présent et le futur.

La pratique de la divination Ifá est réalisée par le *babalawo* avec des noix de palme, appelées *ikin*, ou avec une chaîne de divination, appelée *opelé*. Le *babalawo* rassemble 16 noix de palme dans sa main gauche, puis retire avec un mouvement rapide les noix de palme avec sa main droite, jusqu'à laisser une ou deux noix de palme dans sa main gauche. S'il a deux noix de palme dans sa main, il marquera un signe simple en le traçant sur la poudre sacrée, appelée *iyerosun*, qui couvre le plateau de divination. S'il n'y a qu'une seule noix de palme, il marquera un signe double. Ifá est ainsi un système de divination fondé sur une logique binaire. Cela a amené certains auteurs nigériens (cf. Alamu et alii, 2013) à l'interpréter comme étant un langage qui aurait précédé l'*American Standard Code for Information Interchange* (ASCII), adopté comme langage informatique standard dans les années 1960 et qui permet de coder les caractères sur 8 bits, en produisant 256 caractères possibles. Comme pour les *odù* dans la divination d'Ifá, à chaque caractère correspond ainsi une combinaison de huit chiffres selon une logique binaire⁶.

Après avoir obtenu l'*odù* qui régit une situation ou un événement déterminé, en répétant huit fois l'opération décrite ci-dessus, pour pouvoir marquer la totalité des signes – simples ou doubles – qui forment l'*odù*, le devin doit aussi déterminer si le signe divinatoire « vient en *iré* » (de façon positive) ou « en *osobo* » (de façon négative)⁷. Le *babalawo* doit ensuite rechercher parmi les

⁵ Le terme *méjì* en yoruba signifie « deux ».

⁶ Gary Urton (2002) a aussi interprété les informations inscrites dans le *kipu*, l'artefact de cordes et de nœuds à l'aide duquel les Incas communiquaient, comme une technique qui s'apparente à l'écriture, en formulant l'hypothèse d'un codage binaire dans sa fabrication et sa lecture qui pourrait être comparé à nos messages électroniques. Dans le premier cas, c'est une personne qui encode et décode le message, alors que, dans le second cas, c'est l'ordinateur qui réalise ces opérations. Pour le culte d'Ifá, voir « Odu, Bits, Orunmila, Yoruba, 256, Octagrams » (http://www.nok-benin.co.uk/religion/ifa_3.htm). Des initiés dans le culte d'Ifá ont aussi comparé les mathématiques d'Ifá aux *Quantum Binary Digits* (ou *Qubits*) des ordinateurs quantiques (<https://www.youtube.com/watch?v=fVz6g1rqiUQ>).

⁷ Le lancer de la chaîne de divination reproduit cette même logique d'une façon plus rapide, puisque la chaîne est composée de huit éléments (cauris ou demi-graines), avec une partie convexe et une partie concave, qui vont former

ese, les vers qui sont liés au signe divinatoire, ceux qui s'adaptent à la situation du consultant et qui peuvent apporter une réponse à son problème. Il doit aussi déterminer les offrandes appropriées ou les changements de comportement nécessaires pour apporter une solution à ses difficultés ou pour accomplir une partie de son destin.

Chaque *odù* est toujours accompagné d'*ese* qui forment des histoires (*itan*). Toutes les connaissances du monde – spirituel et matériel – sont incluses dans les signes d'Ifá. Les *odù* sont en effet des « *divisions of an archive of knowledge* » (Apter, 1992 : 7) par lesquelles est transmis l'*imo jinlè*, la connaissance profonde, les fondements de la cosmogonie yoruba. Tout ce qui existe – ou qui peut venir à exister – est ainsi censé être présent dans les *odù* d'Ifá, qui sont souvent associés à la « naissance » de choses, « *the idea being that every element of the world refers back to a cosmogonic moment of origin* » (Holbraad, 2012 : 115).

Odù Ireté Iwori

Dans le corpus de connaissance d'Ifá, l'*odù* Ireté Iwori (aussi connu sous le nom d'Ireté Yero dans la tradition cubaine) donne naissance aux mathématiques et à leurs valeurs morales. Selon les *babalaos* cubains, qui ont toujours adapté les connaissances d'Ifá au monde dans lequel on vit, naîtraient aussi dans cet *odù* « l'économie et les agences bancaires ». En réalité, ce signe divinatoire attire, avant tout, l'attention sur les possibilités de transformation, sur le fait que « tout est fait de calculs, d'opérations mathématiques ».

Mais cet *odù* parle aussi du choix du destin, en affirmant que « notre expérience avant la naissance est notre expérience de la vie ». Le destin personnel est en effet fixé 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 dans le culte d'Ifá : le corps (*ará*), le souffle vital (*emí*), l'essence spirituelle inscrite dans le corps (*íporí*) et la tête (*orí*)⁸. Autant l'*íporí* que l'*orí* possèdent un double qui réside dans l'*orun* (le monde spirituel). En effet, 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 destin et qui, au moment de l'initiation, deviendra le siège de l'*orisha*, la divinité protectrice.

Selon les mythes yoruba, quand un enfant est conçu, avant de s'incarner, il doit se rendre dans la maison d'Ajalá pour choisir un *orí* qui l'accompagnera dans son existence⁹. Ajalá est le potier céleste qui façonne les têtes dans lesquelles réside le destin individuel. Les plus chanceux choisiront des têtes porteuses d'une bonne destinée, qui pourra être améliorée, grâce notamment aux sacrifices (*ebó*). Une fois accompli ce choix, l'enfant qui va naître passe par l'*omi ígbagbe*, « l'eau de l'oubli », qui marque la frontière entre le monde spirituel et le monde terrestre. Il oublie ainsi le lien qui le rattache à une divinité protectrice, dont une parcelle de la force réside dans l'*orí*, dans la tête qu'il a reçue. Ce lien avec son *orisha* devra alors être redécouvert au travers de la divination. Selon Wandé Abimbola (1973 : 81), l'*orí* est le lien principal entre chaque individu et son *orisha*. Ce dernier ne répondra à aucune demande si celle-ci n'est pas « médiée » par l'*orí* de l'individu.

Orunmilá, dieu du destin et de la divination, est ainsi appelé *Eleri-Ipin*, le « témoin du destin », puisqu'il est le seul *orisha* à pouvoir révéler le contenu de chaque *orí* et ses liens avec les dieux. Ce destin, qui est renfermé dans l'*orí*, n'est pas censé être immuable ; il constitue ce qu'on appelle en anglais une « *personality soul* », un ensemble de caractéristiques individuelles qui vont gouverner la vie de la personne. Ces caractéristiques sont liées au type d'*orí*, au type de tête qu'on a reçu, mais sont aussi déterminées par l'*odù* de naissance, c'est-à-dire par le signe d'Ifá qui régit la vie de la personne et qui, chez les Yoruba, est découvert juste après la naissance grâce à la divination. La consultation du système divinatoire d'Ifá, ainsi que les successives étapes d'initiation dans le culte, viseront alors à accepter le lot que chacun a reçu au moment de

automatiquement le signe divinatoire. Dans la tradition nigériane d'Ifá, l'*osobo* est appelé *ibi*. Sur la « mécanique d'Ifá », voir Bascom (1991).

⁸ Sur la notion de personne dans le candomblé, voir aussi Goldman (1984).

⁹ Cela fait partie de l'*odù* Ogbe Yono, aussi connu comme Ogbe Ogunda.

l'incarnation, tout en l'améliorant par l'accumulation d'*ashé*, la force spirituelle qui anime tout ce qui est vivant.

Exu ou le retour du trois

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, 1973 : 41). L'un des fondements de ces religions est donc cet équilibre instable entre principes opposés.

Lors des rituels d'initiation du candomblé, l'équilibre entre *aiyé* et *orun* (monde spirituel et monde terrestre), entre fraîcheur et chaleur, entre calme et agitation, sera activement recherché¹⁰. Le but ultime de ces rituels est alors 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'*ashé*. Un *terreiro* (maison de candomblé) est donc une structure qui produit l'*ashé* et qui le contient, dans le sens de l'endiguer, de le renfermer¹¹.

Ce jeu de renforcement et de complémentarité entre principes opposés, toujours « en perpétuel déséquilibre », est aussi au fondement des mathématiques morales des religions afro-atlantiques. On peut définir la pensée yoruba comme étant articulée par le principe cosmogonique du +1. Chaque chiffre rond, pour être opérant, doit porter en soi un élément qui le dynamise. Ainsi, le 1 ajouté à la fin d'un chiffre indique le pouvoir de multiplication. Dans l'univers, il y aurait 801 *Irunmolé*, des entités spirituelles dont 400 vivraient constamment dans l'*orun* (le monde spirituel) et les 401 restant se déplaceraient sans cesse en reliant l'*orun* à l'*aiyé* (le monde terrestre). Les *Irunmolé* connaissent tous les secrets de ce monde et sont les messagers du dieu suprême, Olodumare¹².

Ce 1 qui dynamise l'univers et qui permet le lien entre *orun* et *aiyé* est incarné par Exu, véritable troisième terme qui met l'univers en mouvement. Toute interaction produit ainsi, nécessairement, un troisième élément. Exu est le *trickster* qui relie les deux mondes, qui rend possible toute communication et qui préside aussi à la divination. C'est par la voix d'Exu ou par son intermédiaire que les messages de l'oracle arrivent au consultant. Exu est alors le symbole principal de cet équilibre instable qui produit le monde et est profondément associé à la transformation de la matière originelle en individus différenciés. Tout ce qui existe est associé à Exu : les êtres humains qui possèdent un Exu individuel, les animaux, les plantes, les pierres consacrées et même certains artefacts porteurs d'*ashé*. Sans Exu, il n'y a pas de vie. Il est le principe de la vie individualisée et l'élément dynamique qui permet la perpétuation de la vie. Il incarne l'idée même de multiplicité¹³.

Ainsi, Exu Yangi, formé de latérite, issu de la boue primordiale, précède la création du monde et y participe. Il est la première création d'Olodumare, qui marque le passage d'un état d'inertie à un état dynamique. Tout mouvement n'est donc possible que grâce à Exu. Selon les *babalawo*, Exu Yangi – le premier de tous les Exu – se serait créé automatiquement, « comme résultat du propre mouvement de créer ». Or, l'importance du principe cosmogonique du +1 qui anime tout ce qui existe est aussi exprimé dans la conception yoruba de la gemellité. Le couple de

¹⁰ Le symbolisme chaud/froid constitue l'un des principaux classificateurs des *orisha*, aussi lié à la dichotomie agitation (*gun*)/calme (*ero*) qui constitue le véritable activateur de l'*ashé*.

¹¹ L'*ashé* est orthographié *axé* au Brésil et *aché* à Cuba. Voir aussi Johnson (2002).

¹² Selon J. E. dos Santos (1977 : 74), les *orisha* vénérés dans le candomblé font partie des *Irunmolé*.

¹³ Sur Exu, voir Santos (1977) et Capone (2017).

jumeaux (Ibeji), à qui on attribue toujours les noms Taiwo et Kehinde, doit être accompagné par un troisième élément, un troisième enfant appelé Idowu, puisque l'équilibre, chez les Yoruba, n'est jamais la paire, mais la triade. De cette « dérivation aberrante » ($1+1=3$) découle la continuité du système, fondé sur les principes de mouvement, de multiplicité et de transformation¹⁴.

Le nombre 3 possède donc une valeur morale qui permet l'activation des forces de l'univers et la circulation de l'*ashé*. Dans le candomblé, trois sont les sorties publiques après l'initiation ; trois sont les battements de main (*paô*) qui activent la communication avec les dieux ; trois est le nombre minimal des invocations chantées lors des cérémonies en honneur des *orisha*. Ces dernières seront toujours en nombre impair (3, 5, 7), puisque c'est le +1 qui permet la communication avec le monde spirituel. Ainsi le système divinatoire d'Ifá resterait figé s'il n'était pas accompagné par Exu Igba-Keta, le « trois » par excellence¹⁵. Il est le maître du pouvoir dynamique, du processus de multiplication des êtres et de leurs transformations. Il est l'Exu de la « troisièmealebasse », lié au numéro 3, le troisième élément, la « troisième personne » (Santos, 1977 : 134).

Les nombres sont donc instables, tout comme les opérations qu'ils effectuent, puisqu'ils ont besoin de ce troisième élément pour exercer leur action sur le monde. Cette « moralité des nombres » (Urton, 1997) est exprimée par le dicton « *Ogboni meji, o di eta* » – « deux initiés ogboni deviennent trois » ou « deux ogboni engendrent un troisième » (Drewal, 1992 : 205). Lors de l'initiation dans la société secrète yoruba ogboni, le troisième élément est, en effet, engendré par le lien qui se crée entre les initiés. Ce lien est, encore une fois, incarné par Exu. Margaret Drewal parle d'un « *supplemental third* » défini « *as the transcendence of binary oppositions and contradiction* » (ibid.)¹⁶.

Tout ce qui est en mouvement, toute capacité d'engendrer (au niveau spirituel ou matériel) est ainsi liée à Exu. Même le son est le résultat de cette structure dynamique, qui engendre le mouvement et véhicule l'*ashé*, transmis par la voix des initiés, par le rythme des tambours, par les claquements des mains. Le 2, le couple dyadique, ou tout chiffre rond ne peut s'activer sans l'intervention de ce troisième élément : « l'adjonction d'une unité au chiffre rond (40 ou 200) évoque la continuation [...]. Le chiffre rond, au contraire [...] marque un arrêt dans la numération, donc, par analogie, un arrêt dans les rapports sociaux des parties, une limite [...] » (Maupoil, 1988 : 367). L'équilibre ne peut donc qu'être chroniquement instable, puisqu'il doit toujours être réactivé par l'action du « troisième élément ».

Un équilibre métastable

Les Wari', nous dit Aparecida Vilaça, sont intéressés à « la stabilisation de la personne », qui est « inévitablement temporaire ». Nous avons vu que, chez les initiés dans les religions afro-atlantiques qui revendiquent une origine yoruba, le troisième terme est à l'origine d'un équilibre toujours remis en cause. Cela rappelle le thème du ternarisme constitutif des structures dyadiques, si central dans l'œuvre de Lévi-Strauss, qui « déstabilise la relation précise entre diviseurs et dividendes ».

Or, dans les religions d'origine yoruba, le troisième terme déstabilise cette relation justement parce qu'il la dynamise. Le mouvement et la transformation inscrits dans la triade engendrent un équilibre instable ou « métastable », pour reprendre l'expression du philosophe français Gilbert

¹⁴ Martin Holbraad (2012 : 146) parlerait d'une « *motile ontology* ».

¹⁵ Le terme *eta* en yoruba signifie « trois » et le terme *iketa*, « troisième ». Exu Igba-Keta est ainsi l'Exu de la troisièmealebasse (*igbá*).

¹⁶ Cela m'a été confirmé par Ifayodé, un *babalawo* brésilien initié, en 2003, dans la société secrète des ogboni à São Paulo par Falagbe Esutunmibi, un *babalawo* nigérian appartenant au lignage de Fabunmi Sowunmi qui a réalisé beaucoup d'initiation d'Ifá au Brésil.

Simondon (1989)¹⁷. 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. 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). Comme chez les Wari', l'individualité n'est alors 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.

Ainsi, si le corps wari' court constamment le risque d'une transformation, en se métamorphosant en animal, le corps d'un initié dans le candomblé est toujours menacé par la possible « invasion » d'esprits malveillants. Il doit être rituellement préparé pour empêcher la pénétration d'esprits obsédants ou de morts errants qui rompraient l'équilibre instable issu des rituels d'initiation. Cet « équilibre métastable » est le produit de l'incorporation d'un grand nombre de co-présences (Béliso-De Jesús, 2015) qui activent et animent 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 chaque *orixá* est inscrit dans le corps du novice lors de l'initiation et participe de son identité. Mais l'initié exerce 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 » (Barad, 2007) qui les font exister¹⁸.

Au moment de l'initiation dans le candomblé, qui est appelée *feitura*, c'est-à-dire la « fabrique » du nouvel initié, l'initiateur donne naissance à une subtile combinaison de l'énergie de l'*orixá* et de la personnalité de l'initié. 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 Maria *de Oxalá*, en identifiant l'initié par sa relation avec une divinité tutélaire, mais aussi de l'*Oxalá de Maria*, c'est-à-dire une divinité « individualisée » qui possède des caractéristiques uniques, puisqu'elle est liée à un initié bien déterminé. Le dieu est donc 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 rituels.

La reproduction d'une dynamique d'ouverture et de fermeture, qui est à la base de la circulation de l'*ashé*, l'énergie sacrée qui structure l'univers dans la santería et dans le candomblé, est aussi présente dans le traitement rituel du corps de l'initié. Il faut préparer rituellement le corps pour l'« ouvrir » à l'action des dieux, tout en le « fermant » à l'action des esprits malveillants. La possession constitue ainsi le moment central de ce que j'ai appelé « le circuit de l'*ashé* » (Capone, 2015), dans lequel certains mouvements réactivent les « intra-actions » qui ont produit de nouveaux sujets : les initiés mais aussi les divinités. Ce n'est pas seulement le corps de l'initié dans le candomblé qui est « transformé » par la rencontre dans sa chair avec la divinité, mais cette dernière est, elle aussi, « transformée » par l'incarnation dans son « fils » spirituel. Elle est le résultat de cet équilibre instable qui produit les corps et les dieux dans les religions afro-atlantiques. Un équilibre incessamment remis en cause par le travail d'Exu.

Les transmutations du « diable »

Les missionnaires chrétiens en Afrique, tout comme l'Église catholique au Brésil et à Cuba, ont vu dans la figure d'Exu l'incarnation du diable. Ses attributs phalliques et les rituels qui lui sont consacrés ont contribué à en faire l'élément le plus controversé des religions afro-atlantiques. De nos jours, les Églises évangéliques – et notamment celles néo-pentecôtistes – ont

¹⁷ Simondon a inspiré les analyses de Deleuze et Guattari dans *Mille Plateaux* (Paris, Éd. de Minuit, 1980). Voir Debaise (2004).

¹⁸ Le concept d'« intra-action » a été proposé par la philosophe et physicienne nord-américaine Karen Barad (2007) pour questionner la dichotomie sujet/objet. En effet, à la différence du terme « interaction », le concept d'« intra-action » ne présuppose pas l'existence d'entités bien délimitées qui interagissent entre elles.

construit leur succès au Brésil sur la lutte contre les « entités diaboliques » : les *exus* et leurs contreparties féminines, les *pombagiras*¹⁹. Le monde est peuplé d'une infinité de ces esprits qui doivent être maîtrisés et expulsés par les exorcismes des pasteurs néo-pentecôtistes.

Comme le diable chrétien, Exu est en effet le maître des transformations et de la multiplicité. Il est le 1 multiplié à l'infini. Encore une fois, c'est dans le corpus de connaissance d'Ifá que l'on retrouve l'explication de cette omniprésence d'Exu dans le monde. L'*odù* Ogbe Wonrin (ou Owonrin), appelé Ogbe Wale à Cuba et Ogbe Unle chez les Yoruba au Nigeria, raconte comment Exu, pris par une voracité sans limites, « mangea » tout ce qui existait dans le monde. Orunmilá, le dieu de la divination, le poursuivit et le coupa en un nombre infini de parties. Depuis lors, tout ce qui existe possède son propre Exu, parcelle de l'Exu Yangi primordial.

Aux yeux des membres de l'Église catholique et des Églises évangéliques, cette profusion d'entités, ni complètement bonnes, ni complètement mauvaises²⁰, qui contribuent à la fabrique du nouvel initié dans le candomblé, remet directement en question l'idée de l'existence d'un individu, dont le moi interne « secret » n'est révélé qu'à Dieu. Comme dans le cas des Wari', tout dédoublement, toute multiplicité dans la construction du Sujet doit alors être condamnée par le christianisme. Dans la traduction de la Bible en yoruba, Exu devient ainsi le Diable chrétien et, comme tel, il doit être exorcisé.

Si l'influence de l'Église catholique est fort ancienne, puisqu'elle remonte à l'époque coloniale lorsque les Africains réduits en esclavage étaient baptisés lors de leur arrivée sur le sol américain, l'action des Églises évangéliques est bien plus récente et beaucoup plus violente. Le candomblé, comme la santería, est né de cette interaction avec le monde des Blancs, de la rencontre coloniale entre les cultures africaines, européennes et amérindiennes. Comme pour la rencontre des Wari' avec les Blancs, les liens avec la religion catholique se sont développés dans ce qu'Aparecida Vilaça appelle « une alternance des perspectives » et que Roger Bastide appelait le « principe de coupure ». On vit ainsi dans deux mondes – le catholique et le candomblé – qu'on garde séparés, sans jamais effacer complètement toute possibilité d'hybridation. Le candomblé, comme dans la vision du monde d'Ifá, est un monde multiple.

La confrontation avec le catholicisme entraîne un autre type d'opération mathématique où 1+1 est la somme de deux modes de croyance qui peuvent – et souvent doivent – rester séparés. On peut ainsi être à la fois bon catholique et initié dans le candomblé. On peut encore, même si la menace de l'intolérance religieuse pèse sur les maisons de culte d'umbanda et de candomblé. Les Églises néo-pentecôtistes ont acquis une influence à tous les niveaux de la société brésilienne, toujours plus marquée par l'action de groupes politiques qui défendent un projet de Nation « évangélique ». En cela, le cas de l'État de Rio de Janeiro, où le maire est un pasteur d'une des plus importantes Églises néo-pentecôtistes, est exemplaire de cette mise à l'écart de toute autre manifestation religieuse qui ne se reconnaît pas dans le modèle judéo-chrétien. Dans les derniers mois, les attaques contre les maisons de culte de candomblé et d'umbanda se sont multipliées au Brésil, dans cette tentative d'expulser – des corps et des lieux – la multiplicité des co-présences afro-atlantiques.

Les *babalawo* essayent de trouver dans le culte d'Ifá les éléments qui permettraient de contrer ces attaques et de donner une légitimité aux religions d'origine africaine au Brésil. Depuis les années 1990, on revendique ainsi le statut de « religion universelle » ou *World Religion* pour la religion des *orisha*. L'énorme diffusion, depuis la fin des années 1970, du culte d'Ifá dans les Amériques, avec son savoir inscrit dans le corpus des *odùs*, offre pour la première fois aux adeptes des religions afro-brésiliennes l'ébauche d'un « Livre sacré » qui pourrait enfin fonder leurs pratiques religieuses. Au-delà des particularismes locaux, Ifá porte en soi un message universel,

¹⁹ Sur les *exus* et *pombagiras*, voir Capone (2017). Sur la « guerre sainte » qui oppose les Églises évangéliques aux maisons de culte de candomblé et d'umbanda au Brésil, voir Silva (2007).

²⁰ Les *exus* peuvent faire autant le bien que le mal. Cela est le choix des êtres humains qui payeront le prix de leurs actions, si elles ne sont pas légitimes. Ainsi, Exu peut aider une personne à obtenir un poste de travail, même si cela implique de retirer ses chances à un autre concurrent. La notion de « mal » peut alors être très relative.

qui est celui du destin humain et des façons de le rééquilibrer au travers des rites sacrificiels. Pour certains *babalawo*, il n'est pas seulement un corpus mythologique associé à une pratique divinatoire, mais un Livre sacré qui peut transformer en réalité l'ancien rêve d'être enfin reconnu en tant que pratiquants d'une religion universelle, comme le christianisme ou l'islam.

Mais Ifá offre aussi une nouvelle éthique, fondée sur l'idée d'*ima pélé*, le « bon caractère » qui doit être développé par les initiés et qui mène vers l'accomplissement du destin dans le culte d'Ifá. Ce discours éthique n'était pas central dans le candomblé. L'implantation d'Ifá au Brésil est ainsi en train de modifier la façon d'appréhender le candomblé - une religion pragmatique que certains anthropologues ont définie comme « a-éthique ». Ifá semble alors devenir, aujourd'hui, le chemin principal vers l'accomplissement du destin, non seulement au niveau de l'individu, mais aussi au niveau collectif, en revendiquant un legs africain et une éthique qui puisse guider l'ensemble de l'Humanité.

En revenant aux « mathématiques morales » d'Ifá, la lutte pour le respect et contre la discrimination et l'intolérance religieuse est aussi une lutte pour affirmer une cosmovision qui ne sait pas quoi faire des oppositions et des dichotomies. Dans la lutte contre les attaques menées par les Eglises évangéliques au Brésil, ce qui semble manquer aujourd'hui est le +1 de la philosophie yoruba. Ce qui manque est le « troisième élément » qui peut remettre en mouvement l'univers. Selon les *babalawo*, « Ifá dit »²¹ qu'Exu doit faire son travail, en introduisant le chaos dans le monde pour mieux rétablir l'ordre. Il doit dynamiser la réalité présente pour préparer des jours meilleurs où, à nouveau, 1+1 sera égal à 3.

Références bibliographiques

Abimbola, Wande

1973 « The yoruba concept of human personality », in *La notion de personne en Afrique Noire*, Paris, Éditions du CNRS, pp. 73-89.

Abiodun, Rowland

1994 « Understanding Yoruba Art and Aesthetics: The Concept of Ase », *African Arts*, 27(3), Memorial to William Fagg, pp. 68-103.

Alamu. F.O. et alii

2013 « A comparative study of Ifa divination and computer science », (*IJITR*) *International Journal of Innovative Technology and Research*, Vol. 1, n°. 6, pp.524-528.

Apter, Andrew

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

Barad, Karen

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

Bascom, William

1991 *Ifa Divination: Communication between Gods and Men in West Africa*, Bloomington, Indiana University Press.

Bastide, Roger

²¹ Lors des divinations, les *babalawo* ouvrent toujours leurs interprétations par la phrase « Ifá dit » (*Dice Ifá*, pour les Cubains).

- 1973 « Le principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine) », in *La notion de personne en Afrique Noire*, Paris, Éditions du CNRS, pp. 33-43.
- Beliso-De Jesús, Aisha M.
2015 *Santeria. Racial and Sexual Assemblages of Transnational Religion*, New York, Columbia University Press.
- Capone, Stefania
2014 « Les *babalawo* en quête d'une Afrique 'universelle' ou le syncrétisme revisité », in Chanson, Ph., Droz, Y., Gez, Y. et Soares, E. (éds.), *Mobilité religieuse : Retours croisés des Afriques aux Amériques*, Paris, Karthala, pp. 95-114.
2015 « La matérialité de l'*ashé* : substances, objets, mouvements dans le candomblé brésilien ». Communication présentée au colloque « Matérialités religieuses », musée du quai Branly, Paris, 22-23 janvier 2015.
2017 *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, 2^{ème} édition révisée, Paris, Éditions Mimésis [1^{er} éd. 1999].
- Clifford, James
1997 *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge, London, Harvard University Press.
- Debaise, Didier
2004 « Le langage de l'individuation », *Multitudes* vol. 4, n^o. 18, pp. 101-106.
- Drewal, Margaret Thompson
1992 *Yoruba Ritual: Performers, Play, Agency*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press.
- Goldman, Márcio
1984 *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*, dissertation de Master, Universidade Federal do Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional.
- Holbraad, Martin
2012 *Truth in Motion. The Recursive Anthropology of Cuban Divination*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Johnson, Paul Christopher
2002 *Secrets, gossip, and gods: the transformation of Brazilian Candomblé*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2002.
- Lévi-Strauss, Claude
1968 *L'origine des manières de table*, Paris, Plon.
- Maupoil, Bernard
1988 *La géomancie à l'ancienne côte des Esclaves*, Paris, Institut d'ethnologie [1^{er} éd. 1938].
- Santos, Juana Elbein dos
1977 *Os nago e a morte*, Petropolis, Vozes.
- Silva, Vagner Gonçalves da (éd.)
2007 *Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*, São Paulo, EDUSP.
- Simondon, Gilbert
1989 *L'individuation psychique et collective*
- Urton, Gary,

- 1997 *The social life of numbers: a Quechua ontology of numbers and philosophy of arithmetic*, Austin, University of Texas Press.
- 2002 *Signs of the Inka khipu. Binary Coding in the Andean Knotted-String Record*, Austin, University of Texas Press.