



HAL
open science

Dans l'intimité des orixás. Corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife (Brésil)

Arnaud Halloy

► To cite this version:

Arnaud Halloy. Dans l'intimité des orixás. Corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife (Brésil). Sciences de l'Homme et Société. EHESS (École des Hautes Études en Sciences Sociales; Université Libre Bruxelles (Belgique), 2005. Français. NNT: . tel-04260456

HAL Id: tel-04260456

<https://hal.science/tel-04260456>

Submitted on 29 Oct 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.

UNIVERSITE LIBRE DE BRUXELLES
ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES

THESE

En vue de l'obtention du grade de
Docteur en Sciences Sociales,
Orientation Anthropologie Sociale et Culturelle
présentée et défendue publiquement
par
Arnaud HALLOY

le 12 décembre 2005

Dans l'intimité des *orixás*
Corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife
(Brésil)

Directeurs de thèse : M. Michel AGIER et M. Philippe JESPERS

Jury :

Mme Anne-Marie LOSONCZY
Mme Marion AUBREE
M. Patrick MENGET

Remerciements

Cette recherche n'aurait jamais abouti sans les conseils, les encouragements et l'aide de nombreuses personnes et institutions.

Mes premiers remerciements vont à ma famille et tout particulièrement à mes parents, pour m'avoir toujours encouragé et aidé à mener à bien mes projets, même les moins raisonnables, et à mon frère Reynald, pour avoir été là quand j'ai eu besoin de son aide aux moments difficiles de mon enquête de terrain.

Je tiens à remercier chaleureusement mon promoteur belge, Philippe Jaspers, non seulement pour m'avoir accompagné et encouragé depuis mes premiers balbutiements anthropologiques mais, surtout, pour avoir réussi à m'insuffler sa curiosité intellectuelle et sa passion pour l'anthropologie. Je remercie également Michel Agier, mon directeur français, pour la confiance qu'il a bien voulu m'accorder ainsi que pour ses critiques toujours constructives de mon travail.

A ma famille d'accueil brésilienne, je tiens à exprimer ma profonde reconnaissance. Sans eux, ce travail n'aurait tout simplement jamais existé. Je remercie tout particulièrement Júnior, pour avoir supporté pendant plus d'un an mes incessants questionnements et pour avoir fait preuve de tolérance face à mes intrusions, parfois indéliques, au cours de mes recherches. *Um abraço carinhoso* à Lucínha, pour son accueil chaleureux et pour m'avoir ouvert les portes de sa maison. Bien d'autres personnes ont directement contribué à ma recherche ethnographique : Paulo, Yguaracy, Cecinho, Luizinho, Cristiano et tous leurs fils et filles-de-saint. Merci à vous tous ! Mes remerciements vont également à Marron, pour avoir été un confident inespéré aux heures d'incertitude, mais aussi au Pai Izaías, pour sa gentillesse, à dona Elza, à dona Beatriz, à Ramínho de Oxóssi ainsi qu'à tous les chefs de culte qui m'ont aimablement reçu dans leurs *terreiros*.

Je dois également un *abraço* tout spécial à José Jorge de Carvalho sans qui je n'aurais peut être jamais connu ma famille-de-saint. *Valeu Jorge* ! Que soit également remerciée Rita Segato pour m'avoir accueilli chez elle lors de mes investigations à l'Université Fédérale de Brasília et Mundicarmo et Sergio Ferretti qui m'ont gentiment reçu lors d'une échappée à São Luis do Maranhão.

Il me reste à saluer les nombreuses personnes dont les enseignements, les conseils et les compétences m'ont été précieux au cours de la phase de rédaction de ce travail. Je tiens à témoigner toute ma reconnaissance à Michael Houseman dont les réflexions et les critiques

m'ont été d'un grand secours à différentes étapes du sinueux processus de création. Les nombreuses conversations avec Anne-Marie Losonczy ont également été particulièrement stimulantes pour ma recherche, de même que les commentaires avisés de Marika Moisseeff et Véronique Servais sur certaines parties de ce travail.

Merci également à Francis Hardy, Alain Forsthoff et Laurence Dardenne pour leurs relectures patientes et leurs encouragements.

Je tiens également à exprimer toute ma gratitude au FNRS dont le soutien financier m'a permis de transformer ce projet de thèse en réalité. Que soient également remerciés les professeurs Roberto Motta et Maria do Carmo Brandão de l'Université Fédérale de Pernambuco (UFPE) pour m'avoir aimablement fourni toute une série de documents nécessaires à ma recherche. Merci également à Eduardo Fonseca qui m'a été d'un précieux soutien à la Fondation Joaquim Nabúco. Merci également au professeur Marc Dominicy qui m'a permis de rejoindre l'école doctorale « Théorie du Langage et de l'Esprit : structures des représentations et mécanismes interprétatifs ».

Je salue pour terminer mes compagnons de couloir, co-doctorants et amis du 12^{ième} étage de l'Institut de Sociologie, qui ont été une source inépuisable de conseils et d'inspiration anthropologique ! Un clin d'œil à Isabelle Renneson, pour ses talents d'informaticienne.

Last but not least, je remercie affectueusement et témoigne mon immense gratitude à Arlene, ma compagne de tous les jours, pour avoir cru en cette thèse et avoir toléré tous les désagréments que cet acte de foi a impliqués.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS		3
INTRODUCTION		21
1	Biographie d'un questionnaire	23
2	Les objectifs de la thèse	24
3	La population étudiée	27
	3.1 Les cultes afro-brésiliens : un « laboratoire » pour l'étude de la transmission religieuse	27
	3.2 La modalité de culte étudiée	30
	3.3 Quelques repères généalogiques	31
4	L'échelle d'observation et la perspective analytique	33
	4.1 Le choix de l'échelle d'observation	33
	4.2 En quête du « Dieu de l'ethnographie »	35
5	La méthodologie	39
	5.1 La question du « point de vue »	39
	5.2 Les trois sources de données ethnographiques	43
	5.2.1 Le discours	43
	5.2.2 L'observation	44
	5.2.3 L'implication	45
6	Le rite à l'œuvre : état des lieux	48
	6.1 Le rituel et ses enjeux anthropologiques	48
	6.2 Le rituel dans les études afro-brésiliennes	51
7	Le corps ou la quête anthropologique de la « dimension cachée »	53
	7.1 Le corps et ses enjeux anthropologiques	53
	7.2 Le corps et les études afro-brésiliennes	56

CHAPITRE I : LE CULTE ET SES CONTEXTES	59
1 Le contexte socioéconomique et urbain	62
1.1 La pauvreté, la scolarisation et les soins de santé	63
1.2 Le travail	66
1.3 La violence urbaine	73
1.4 Le <i>xangô</i> et la société brésilienne	76
1.5 Le style rituel et le contexte socioéconomique	79
2 Les réseaux socioreligieux	83
2.1 Classification des religions afro-récifiennes	84
2.2 Les réseaux socioreligieux des participants au culte	86
2.2.1 Trois autres réseaux socioreligieux	91
2.2.1.1 Les institutions officielles	91
2.2.1.2 Les groupes carnavalesques « afro »	94
2.2.1.3 Les groupes folkloriques	95
2.3 Le style rituel et le contexte socioreligieux	96
3 L'organisation sociale du culte	100
3.1 Statuts et fonctions rituelles	100
3.2 Le style rituel et l'organisation sociale du culte	104
3.3 Les principes hiérarchiques	106
3.4 La hiérarchie à l'œuvre	108
3.4.1 Demander la bénédiction	108
3.4.2 Distribution de l' <i>erã</i> et des tâches rituelles	110
3.4.3 La hiérarchie au cours de l'activité rituelle	111
4 La « petite Histoire » du <i>xangô</i> de Recife	115
4.1 Esquisse d'une histoire du <i>Sítio</i>	116
4.2 Les personnages historiques vus par les descendants actuels du <i>Pai Adão</i>	119
4.3 Le style rituel et l'histoire familiale	125
5 Les voies de l'engagement religieux	126
5.1 Les différentes voies de l'engagement religieux	126
5.2 Le choix du père-de-saint	133
6 Synthèse de l'argumentation	134

CHAPITRE II : REPERES ONTOLOGIQUES, MYTHOLOGIQUES ET <i>CORPUS</i>		137
YORUBA		
1	De la « nature » des dieux	141
	1.1 Les <i>orixás</i>	142
	1.2 Les <i>eguns</i> (et les « esprits »)	146
	1.3 L'<i>ori</i>	149
	1.4 L'<i>ilé</i>	152
2	De la notion de personne dans le <i>xangô</i>	153
3	Les mythes dans le culte étudié	161
	3.1 Le panthéon des <i>orixás</i> : principaux repères mythologiques	161
	3.2 La composition du <i>corpus</i> mythologique : entre tradition et innovation	169
	3.2.1 Les mythes « hérités »	170
	3.2.2 Les rêves « mythifiés »	172
	3.2.3 Les anecdotes biographiques « mythifiées »	177
	3.3 La forme des mythes	179
	3.4 La transmission des mythes	181
	3.5 Le statut des mythes	183
4	Le rapport aux livres et la transmission des savoirs	187
5	Le <i>corpus</i> yoruba du culte	195
	5.1 Description du <i>corpus</i>	195
	5.2 Transmission du <i>corpus</i>	198
6	Du mythe au rite, et inversement ...	202
7	Synthèse de l'argumentation	205

CHAPITRE III : LE CYCLE INITIATIQUE	207
1 Préalables méthodologiques	209
1.1 Description de la syntaxe singulière des rituels initiatiques	211
1.2 Description de la syntaxe générale du cycle initiatique	213
1.2.1 Un verbe pour nom	216
2 <i>L'obrigação de santo</i>	217
2.1 <i>L'obrigação de santo</i> et ses enjeux	217
2.2 Les catégories d'<i>obrigações</i> et leurs contextes d'occurrence	219
2.3 Description de l'<i>obrigação de santo</i>	222
2.4 Les critères d'ordonnement des <i>orixás</i> au sein de l'<i>obrigação</i>	232
2.5 A propos des variantes	234
3 <i>L'obrigação de bale</i>	234
3.1 <i>L'obrigação de bale</i> et ses enjeux	234
3.2 Description de l'<i>obrigação de bale</i>	235
3.3 A propos des variantes	240
4 <i>L'ebo</i> ou la <i>saída de ebo</i>	241
4.1 Des divers usages du terme « <i>ebo</i> »	241
4.2 <i>L'ebo</i> et ses enjeux	242
4.3 Description de l'<i>ebo</i>	243
4.4 A propos des variantes	247
5 <i>L'obori</i>	247
5.1 <i>L'obori</i> et ses enjeux	247
5.2 Description de l'<i>obori</i>	250
5.3 A propos des variantes	258
6 <i>L'amassi</i>	260
6.1 <i>L'amassi</i> et ses enjeux	260
6.2 Les catégories d'<i>amassi</i> et leurs contextes d'occurrence	262
6.3 Description de l'<i>amassi</i>	263
6.4 A propos des variantes	268

7	La <i>feitura</i>	269
	7.1 La <i>feitura</i> et ses enjeux	269
	7.2 Description de la <i>feitura</i>	270
8	Le <i>resguardo</i>	271
	8.1 Le <i>resguardo</i> et ses enjeux	271
9	Le <i>toque</i> , la <i>saída de iaô</i> et la <i>saída de deká</i>	273
	9.1 Le <i>toque</i> et ses enjeux	273
	9.2 Le <i>toque</i> et ses contextes d'occurrence	274
	9.3 Description du <i>toque</i>	277
	9.4 La « sortie de <i>iaô</i> » et ses enjeux	281
	9.5 Description d'une « sortie de <i>iaô</i> »	282
	9.6 Le <i>deká</i> et ses enjeux	283
	9.7 Description d'une « sortie de <i>deká</i> »	284
10	La sortie de réclusion	286

CHAPITRE IV : ESPACE RITUEL ET CONFIGURATIONS		
RELATIONNELLES		289
1	Les objectifs du chapitre	291
2	L'espace rituel	293
	2.1 Le terreiro : un espace de coexistence entre des dieux et des hommes	293
	2.1.1 Les <i>terreiros</i> de Lucínha, Yguaracy (et Cecinho)	294
	2.1.2 Le <i>terreiro</i> de Júnior	297
	2.1.3 Les <i>terreiros</i> de dona Elza et de Ramínho de Oxóssi	300
	2.1.4 Habiter avec les dieux : de l'intimité comme proximité spatiale	301
	2.2 Accès aux espaces sacrés et participation rituelle : le contrôle des corps	302
	2.2.1 La menstruation	303
	2.2.2 Les rapports sexuels	305
	2.2.3 Le contact avec « la mort »	306
	2.2.4 La « rue »	306
	2.2.5 Les boissons alcoolisées	306
	2.2.6 Les vêtements	310
	2.3 Division de l'espace rituel: division des savoirs	312
	2.4 L'organisation spatiale du <i>peji</i>	318
	2.4.1 Considérations générales sur l'organisation spatiale du <i>peji</i>	319
	2.4.2 Description du <i>peji</i> (<i>terreiro</i> de Paulo et Lucínha)	320
	2.4.3 La disposition des <i>orixás</i> dans le <i>peji</i>	321
	2.4.4 <i>Bale versus peji</i> : une séparation fondamentale	326
	2.4.5 Description du <i>bale</i> : Exu et Yansã, une présence tolérée	328
3	Les configurations relationnelles	330
	3.1 L'obrigação de <i>egun</i>	331
	3.2 L'obori	335
	3.3 L'amassi	337
	3.4 La <i>feitura</i>	344
	3.4.1 La configuration relationnelle du « secret »	346
	3.5 L'obrigação de <i>santo</i>	350
	3.6 Le <i>resguardo</i>	353
	3.7 Le <i>toque</i>, la « sortie de <i>iaô</i> » et la « sortie de <i>deká</i> »	356
	3.7.1 <i>Toque</i>	356
	3.7.2 « Sortie de <i>iaô</i> »	359
	3.7.3 « Sortie de <i>deká</i> »	359
	3.8 La sortie de réclusion	360

4	Synthèse de l'argumentation	360
4.1	Le travail de l'espace rituel	360
4.2	Les formes de l'interaction : les différents points de vue	362
4.2.1	Le point de vue du père-de-saint	362
4.2.2	Le point de vue de la mère-de-saint	363
4.2.3	Le point de vue de l'initié	364
4.2.4	Le point de vue des non-initiés	366

CHAPITRE V : LA TRANSE DE POSSESSION (OU LE CORPS A CORPS AVEC LES		369
ORIXAS)		
1	Préambule	371
2	La transe et les études afro-brésiliennes : un bref aperçu	372
3	Description de ma démarche théorique pour l'étude de la transe	379
4	Note méthodologique sur ma démarche pour l'étude de la transe	384
5	La transe et ses contextes d'occurrence	386
6	Le vocabulaire de la transe	392
7	La transe comme phénomène naturel : une version vernaculaire	398
8	Au-delà du vocabulaire : l'expérience de la transe dans le discours des participants	400
9	Le témoignage d'un anthropologue en transe	406
10	Les quatre phases de la dynamique de la transe	417
	10.1 Mise au point conceptuelle	417
	10.2 Les 4 phases de la dynamique de la transe : analyse en situation	419
	10.2.1 Phase I : la préparation	420
	10.2.2 Phase II : le déclenchement de la transe	422
	10.2.2.1 <i>Quel orixá ? Quelle fréquence ?</i>	423
	10.2.2.2 <i>Ethnographie et analyse d'épisodes rituels</i>	426
	10.2.3 Phase III : la plénitude de la transe	440
	10.2.3.1 <i>L'interaction avec les orixás</i>	441
	10.2.3.2 <i>La performance dansée</i>	449
	10.2.3.2.1 <i>Le niveau « pré-expressif » de la danse des orixás</i>	450
	10.2.3.2.1 <i>Le niveau expressif de la danse des orixás</i>	463
	10.2.4 Phase IV : la résolution de la transe	479
11	La transe de possession : une esquisse théorique	480
	11.1 Engendrement et composition de la transe de possession : la « constellation somatique »	483
	11.2 L'évaluation de la transe de possession	488

CHAPITRE VI : LES OBJETS CULTUELS	493
1 La perspective analytique	495
1.1 Les objets cultuels	495
1.2 A propos du symbolisme	497
2 Matière symbolique et action rituelle	500
2.1 Description des <i>assentamentos</i> et de leur contenu	500
2.1.1 Les <i>contas</i>	509
2.1.2 L' <i>obe</i> (et autres objets coupants)	511
2.1.3 Les <i>otãs</i>	514
2.2 Le cycle des transformations de l'<i>assentamento</i>	518
2.2.1 La cérémonie d' <i>assentamento</i>	518
2.2.2 Les traitements rituels de l' <i>assentamento</i>	519
2.3 Les substances et <i>axés</i>	525
2.3.1 Le sang sacrificiel	525
2.3.2 L'eau des <i>quartinhas</i>	526
2.3.3 Les noix d' <i>obi</i> et d' <i>orogbó</i>	528
2.3.4 L' <i>atare</i> ou « poivre-de-la-côte » et les <i>ikins</i>	528
2.3.5 Les poudres ou <i>axés</i>	529
3 Synthèse de l'argumentation	531

CHAPITRE VII : L'ORACLE	533
1 Introduction	535
1.1 La place et les fonctions de l'oracle dans le culte	535
1.2 Bref aperçu des études afro-brésiliennes sur l'oracle	536
1.3 Petit mot sur la méthode d'enquête	539
2 Les objets oraculaires	541
2.1 Les <i>odus</i>	543
2.2 Les « jeux » avec seize, huit et quatre <i>búzios</i>	546
2.3 Commentaires sur les « jeux »	554
2.4 Les procédures	560
3 Ethnographique d'une consultation	566
3.1 Le contexte	566
3.2 La séance	567
3.3 Analyse de la séance	576
3.3.1 La « victoire » conditionnelle	577
3.3.2 La parole polysémique des <i>odus</i>	578
3.3.3 La négociation	580
3.3.4 La prescription rituelle ou la liberté contraignante	582
3.3.5 L'engendrement du sens ou l'émergence d'une « vérité oraculaire »	583
3.3.6 Par-delà la procédure : l'« intuition »...	592
4 Les trois « sources de vérité »	594
5 Synthèse de l'argumentation	597

CHAPITRE VIII : LES <i>ORIXAS</i> AU QUOTIDIEN	601
1 La relation aux <i>orixás</i> au jour le jour	603
1.1 Le « compromis » rituel	603
1.2 La confrontation au malheur	607
1.2.1 La mise en garde	607
1.2.2 La mise à l'épreuve	608
1.2.3 La punition	608
1.2.3.1 <i>Histoires de mutilations</i>	609
1.2.3.2 <i>Histoires de punitions par la mort</i>	609
1.2.3.3 <i>Témoignages d'expériences personnelles</i>	610
1.2.4 L' « éloignement »	615
1.3 L'<i>orixá</i> bienfaiteur	616
1.3.1 Histoires d' <i>orixás</i> bienfaiteurs	617
1.3.2 Témoignages d'expériences personnelles	618
1.4 La « psychologie des <i>orixás</i> »	621
2 La relation aux <i>eguns</i> au jour le jour	627
2.1 Une histoire de possession par un <i>egun</i>	628
2.2 Témoignages d'apparition de <i>eguns</i>	629
2.3 Les <i>eguns</i> et les <i>toadas</i>	630
2.4 La manifestation des <i>eguns</i> au quotidien : synthèse	632
3 Une place pour le doute ?	633
4 La transmission religieuse au quotidien	635
4.1 Apprentissage et consanguinité : une question d' « héritage »	637
4.2 Apprentissage et initiation : une question de participation	641
4.3 « <i>O resgate</i> » ou l'innovation comme retour au passé	644
4.4 La relation initié/initiateur	646
4.4.1 Dépendance mutuelle <i>versus</i> confiance réciproque	646
4.4.2 Un « catalyseur » pour la transmission religieuse	649
5 Les relations quotidiennes au sein de la famille-de-saint	654
5.1 « fraternité » <i>versus</i> « discorde »	654
5.1.1 Le pôle de la « fraternité »	655
5.1.1.1 <i>Les formes d'entraide</i>	655
5.1.1.2 <i>Le sentiment de fraternité</i>	658
5.1.2 Le pôle de la « discorde »	661
5.1.2.1 <i>Le « Mauvais-Œil »</i>	661

5.1.2.2	<i>Les ragots</i>	662
5.1.2.2.1	<i>Le contenu et les enjeux sociaux des ragots</i>	663
5.2.2.2.2	<i>La configuration relationnelle des ragots</i>	665
5.1.2.3	<i>Divers facettes de la « sorcellerie »</i>	666
5.1.2.4	<i>Au cœur de la discorde</i>	671
5.1.2.4.1	<i>La discorde et ses causes</i>	671
5.1.2.4.2	<i>La discorde et ses effets</i>	673
6	Synthèse de l'argumentation	679
6.1	Les <i>orixás</i> au quotidien	679
6.2	Les conceptions de la transmission et le rapport à l'innovation	680
6.3	Les relations au quotidien au sein de la famille-de-saint	681

CONCLUSION	683
1 Le style rituel	686
2 Le rite à l'œuvre : des médiations rituelles à l'intimité religieuse	687
2.1 L'intimité religieuse	687
2.1.1 De l'intimité comme familiarité	687
2.1.2 De l'intimité comme rapport des corps (et rapport au corps)	688
2.1.3 De l'intimité comme rapport à la parole	689
2.2 Les médiations rituelles	689
3 L'efficacité du rite	692
3.1 De l'efficacité du rite	692
4 L'apprentissage religieux	693
4.1 Catégories de savoirs et modes d'acquisition	693
4.2 Au-delà de l'initiation ...	696

BIBLIOGRAPHIE :	699
ANNEXES :	721
ANNEXE N° 1 : Repères généalogiques (famille biologique et famille-de-saint)	723
ANNEXE N° 2 : <i>Terreiro</i> de Paulo et Lucínha	725
ANNEXE N° 3: <i>Peji</i> du <i>terreiro</i> de Paulo et Lucínha	727
ANNEXE N° 4: La <i>jurema</i>	729
ANNEXE N° 5: Ifá	743
ANNEXE N° 6: La relation au catholicisme et au pentecôtisme	757
ANNEXE N° 7 : Bref historique des études afro-brésiliennes	761
ANNEXE N° 8 : Le <i>maracatu</i>	769
ANNEXE N° 9 : Photos du <i>terreiro</i> de Ramínho de Oxóssi	771
ANNEXE N° 10: <i>Oxexe</i>	773
ANNEXE N° 11: <i>Obrigaçã</i>o de <i>Orunmilá</i> et <i>obrigaçã</i>o de <i>Oni Sobe</i>	781
ANNEXE N° 12: Liste des « nourritures sèches »	785
ANNEXE N° 13 : Les « cadeaux » ou « <i>ebos</i> spéciaux »	789
ANNEXE N° 14 : Photogramme : le niveau « pré-expressif » de la danse des dieux	791
ANNEXE N° 15 : Photos d'<i>assentamentos</i> « fortes » (après le <i>iyandé</i>)	797
ANNEXE N° 16: Photos diverses	799
GLOSSAIRE	807
ENGLISH ABSTRACT	817

**Donner un nom aux saveurs, aux expériences de l'acteur,
aux perceptions du spectateur, même aux plus subtiles,
semble être une abstraction futile. Mais c'est une condition
indispensable pour sauter d'une situation dans laquelle nous
sommes plongés et qui nous domine, à une véritable expérience,
autrement dit quelque chose que nous sommes en mesure
d'analyser, de développer consciemment et de transmettre.
(Eugenio Barba 1993 : 98)**

INTRODUCTION

1. Biographie d'un questionnement

Mon intérêt pour les cultes afro-brésiliens¹ n'était pas au départ proprement anthropologique, mais musical. En effet, mon premier contact avec ces cultes eut lieu en 1995 lors d'un voyage d'études à Salvador de Bahia où je m'étais rendu pour étudier les rythmes du *candomblé*² ainsi que la *capoeira*³. A l'époque, je cultivais l'espoir de devenir musicien et l'écoute d'un CD reprenant ces musiques « sacrées » m'avait tout simplement fasciné, ce qui motiva ce premier voyage. Cette expérience introductive - malgré les difficultés inhérentes à tous les premiers contacts avec une culture étrangère -, ne fit que confirmer l'envie d'approfondir ma connaissance de ces rythmes mais, surtout, elle fut décisive pour l'orientation de mes futures recherches, car elle éveilla mon intérêt pour tout ce qui se déployait autour des *atabaques*⁴, à savoir la religion du *candomblé*. Au retour d'un second voyage à Salvador en juillet et août 1997, j'étais résolu à entreprendre des études en anthropologie, une fois ma formation d'assistant social terminée⁵.

C'est alors que j'entendis parler d'un *candomblé* installé en Belgique, dirigé par un chef de culte... belge ! D'abord extrêmement méfiant⁶, je laissai ma curiosité l'emporter... Et j'en fus largement récompensé car je pus ainsi faire la connaissance d'Alain, père-de-saint⁷ belge, qui s'est révélé être une personne dont l'humilité est à la mesure de son impressionnante connaissance des cultes afro-brésiliens. Autre récompense : j'y ai découvert un sujet de recherche inattendu pour mon mémoire de licences.

¹ L'expression « cultes afro-brésiliens » désigne un vaste champ religieux comprenant diverses modalités de cultes entretenant, de près ou de loin, un rapport avec les religions d'origine africaine acheminées au Brésil suite à l'importation massive d'esclaves bantous et soudanais entre le 16^{ième} et le 19^{ième} siècles. Ces populations d'esclaves étaient principalement destinées à travailler dans les plantations sucrières et dans les mines au service des colons portugais.

² Terme d'origine bantoue, il désigne plus spécifiquement les cultes afro-brésiliens originaires de l'Etat de Bahia. Bien que d'autres dénominations accentuent les spécificités régionales des divers cultes d'origine africaine présents au Brésil, « *candomblé* » est aujourd'hui fréquemment utilisé pour désigner l'ensemble des cultes afro-brésiliens.

³ La *capoeira* est un art martial brésilien alliant lutte, danse et musique. J'ai publié certains résultats de mes recherches sur la *capoeira* dans « Instabilités. Plusieurs points de vue », Editions Saint Luc Bruxelles Art et Architecture, 2002.

⁴ Tambours coniques recouverts d'une peau de vache utilisés dans le *candomblé*.

⁵ Mon travail de fin d'études d'assistant social, intitulé « Expression artistique et identité en culture immigrée à Bruxelles », portait sur l'étude des incidences d'un cours de *capoeira* dans une maison de jeunes bruxelloise dont la majorité de la population était d'origine maghrébine.

⁶ Cette méfiance s'enracinait dans plusieurs *a priori* liés à la situation du *candomblé* belge : le chef de culte était blanc, non brésilien, il pratiquait le *candomblé de caboclo*, un culte peu prestigieux au Brésil (Cf. chapitre I), qui plus est en dehors de sa terre d'origine. Elle était également alimentée par le doute qu'un tel culte basé sur la possession et le sacrifice, deux pratiques religieuses totalement « exotiques » pour un public européen, puisse trouver sa place en Belgique.

⁷ « Père-de-saint » et « mère-de-saint » sont les noms donnés aux chefs de culte dans le *candomblé*. Ils désignent la catégorie des initiateurs. Les initiés sont appelés « fils » et « filles-de-saint ».

En effet, la simple présence d'un *candomblé* en Belgique soulève une question évidente : une telle expérience est-elle viable ? En d'autres termes : comment un tel culte peut-il bien s'adapter et se transmettre en « terre étrangère » ? C'est précisément à ces mécanismes d'adaptation et de transmission des savoirs et savoir-faire liés au culte que je me suis intéressé.

Grâce à une bourse octroyée par le FNRS⁸, j'ai pu poursuivre ma réflexion sur la transmission des savoirs religieux en me rendant au Brésil où j'ai effectué, pour cette thèse de doctorat, une enquête ethnographique de quatorze mois⁹ dans le *xangô*, un culte afro-brésilien de Recife¹⁰, dans lequel je fus introduit par l'ethnomusicologue et anthropologue brésilien José Jorge de Carvalho que j'avais rencontré lors d'un séminaire d'ethnomusicologie durant l'été 1997 à l'Université Fédérale de Bahia¹¹. J'ai accueilli avec enthousiasme une telle opportunité, d'autant plus que cette modalité de culte est, jusqu'à aujourd'hui, bien moins étudiée que le *candomblé* bahianais¹².

2. Les objectifs de la thèse

Le projet de cette thèse comporte deux dimensions. Une dimension ethnographique, d'abord, car elle propose une description et une analyse détaillées des différents rituels du *xangô*, de même que des interactions au quotidien de ses membres. Une dimension théorique, ensuite, dans la mesure où elle cherche à intégrer ces données ethnographiques dans une réflexion plus large sur le rôle du rituel dans la transmission religieuse.

Deux propositions théoriques traversent ce travail. La première est que les catégories de savoirs transmis varient en fonction de leur mode d'apprentissage. Autrement dit, pour décrire ce que les participants au culte apprennent effectivement suite à leur engagement religieux, il est nécessaire de prendre en considération la manière dont cet apprentissage prend place.

La seconde proposition soutient que l'acquisition d'un tel savoir donne lieu à l'élaboration d'une expérience religieuse spécifique. En ce qui concerne le *xangô* de Recife, je

⁸ Fonds National de la Recherche Scientifique (Belgique).

⁹ J'ai effectué une première enquête durant les vacances d'été 2001 et une seconde entre septembre 2002 et septembre 2003.

¹⁰ Ville d'environ deux millions et demi d'habitants, Recife est la capitale de l'Etat de Pernambuco, situé dans le nord-est du Brésil.

¹¹ Dans le milieu afro-brésilien de Recife, comme le note très bien Marion Aubrée, « il faut suivre les méandres des relations interpersonnelles » pour y être introduit (1984 : 230).

¹² Sur la préférence pour le *candomblé* bahianais dans les études afro-brésiliennes, voir notamment de Carvalho (1978), Dantas (1982, 1987), Boyer-Araújo (1993 ; 1996), Capone (1996 ; 1999).

défend l'idée qu'une telle expérience est principalement fondée sur l'élaboration rituelle d'une relation d'intimité entre l'initié et ses divinités. Le cœur de mon analyse porte sur la description de l'ensemble des *médiations* qui, au cours de l'action rituelle, président à l'élaboration de cette relation.

Une appréhension scientifique du fait religieux en termes de « médiations » est, en substance, relationnelle. Directement inspirée des travaux de Bruno Latour (1994, 1996, 1997), elle cherche, comme le souligne Albert Piette, à « penser ensemble le travail humain de construction du fait religieux et l'indépendance de l'être divin extérieur et autonome, tel qu'il dépasse les humains qui l'ont construit, qui l'ont rendu présent » (1999 : 57). Plutôt que de partir d'une définition de la religion, cet anthropologue propose d'étudier « en situation » les médiations (parole, gestes, objets cultuels¹³) qui assurent ce qu'il appelle « la présence de Dieu » (dans son cas, le Dieu chrétien dans des paroisses du Sud de la France).

Selon cette perspective, une médiation ne peut donc être envisagée comme un simple relais ou intermédiaire entre deux éléments qui préexistent à la relation: elle est constitutive de cette relation dans la mesure où elle participe activement à l'émergence d'un nouveau pôle relationnel. Dans le contexte religieux qui nous occupe, cet élément émergent est précisément le pôle « divin », ce que Piette appelle « la présence de Dieu ».

Une telle analyse prend pour point de départ le concret de l'action rituelle et suggère une certaine dose de « faitichisme », comme l'appelle Bruno Latour (1996), c'est-à-dire « la simple reconnaissance que nous sommes dépassés par ce que nous fabriquons » (Latour 1994 : 601). Un premier intérêt de cette approche des faits religieux est qu'elle suscite un questionnement de la notion de « croyance », comme le fait judicieusement remarquer cet auteur :

Alors que les adeptes désignent quelque chose qui n'est ni tout à fait autonome ni tout à fait construit, la notion de croyance brise en deux cette opération délicate, ce pont fragile jeté entre fétiche et fait, et permet aux modernes de voir dans tous les autres peuples des croyants naïfs, d'habiles manipulateurs ou des cyniques qui se bernent eux-mêmes (...). Les modernes croient en la croyance pour comprendre les autres (1996 : 23).

Un second avantage est qu'elle prend en considération les conditions concrètes de l'élaboration de l'expérience religieuse. En cela, il s'agit résolument d'une approche pragmatique du fait religieux. Mon ethnographie m'a convaincu que les acteurs appréhendent les entités, avant tout et surtout, sur un mode interactionnel et sensible, et donc dans et par

¹³ Mais aussi relations et émotions, comme nous le verrons aux chapitres IV, V, VI et VII.

l'action. Tout le travail rituel consiste à donner corps à cette empreinte incarnée des dieux, d'où mon insistance sur les dimensions corporelle et relationnelle du culte.

Toutefois, même si certaines catégories de savoirs, comme je chercherai à le montrer, semblent dépendantes des conditions de l'action rituelle, et sont par conséquent préférentiellement transmises au cours de celle-ci, l'étude de la transmission religieuse et de l'expérience qui la porte ne peut être restreinte au seul contexte rituel. En effet, d'autres catégories de savoirs circulent en dehors du rite et leur acquisition répond à d'autres types de contraintes que celles imposées par l'action rituelle. De plus, l'étude de la transmission religieuse doit également considérer les rapports entre ces deux domaines de l'expérience religieuse, à savoir le rite et la vie en dehors du rite.

J'ai donc décidé d'organiser cette recherche consacrée à la transmission religieuse autour de trois questionnements étroitement associés¹⁴. Le premier porte sur les rapports entre la forme de l'action rituelle - que je propose d'appeler le « style rituel » - et les conditions socioéconomiques, socioreligieuses, organisationnelles et historiques dans lesquelles le culte prend place. Le second traite de l'apprentissage religieux et interroge la manière dont le rituel contribue à l'assimilation et la traduction des idées et attitudes propres à une culture - en l'occurrence religieuse - en « résonances intellectuelles et affectives » (Jespers 2001 : 51) individuelles. Il peut être décliné en plusieurs sous questions : quels mécanismes d'apprentissage l'activité rituelle mobilise-t-elle ? Quelles sont les modalités de communication qu'elle met en œuvre ? Quels dispositifs matériels, corporels et relationnels sous-tendent sa cohérence ? Le troisième questionnement, étroitement associé au second, interroge le pouvoir générateur du rite dans la vie quotidienne, c'est-à-dire la manière dont l'activité rituelle produit des effets en dehors de sa propre sphère. Cette dernière question embrasse la notion difficile d'« efficacité » du rite, entendue ici comme le pouvoir du rite de transformer les individus qui s'y engagent ainsi que la persistance de cette transformation dans leur vie de tous les jours¹⁵.

¹⁴ Cette articulation cherche à mettre en dialogue les deux approches du rituel décrites par Michel Agier. Les études dites « externalistes » du rite, d'une part, « se concentrent sur la dimension sociologique du rituel, c'est-à-dire sur l'observation des composantes externes au rite lui-même » (2000 : 232). L'analyse « internaliste », par contre, se soucie avant tout « d'interpréter la logique interne du rite » (*Ibid.* : 233), avec ses contraintes internes liées principalement à sa forme et aux procédés d'élaboration symbolique inhérents à l'action rituelle.

¹⁵ Cette conception de l'efficacité rituelle est directement inspirée des travaux de Michael Houseman, qui la définit l'efficacité du rite comme suit : « I understand ritual efficacy as referring to the production, subsequent to and beyond the ritual performance itself, of items of discourse and behaviour that presuppose the relationships acted out in the course of ritual's execution. » (2004a: 76).

3. La population étudiée

3.1 Les cultes afro-brésiliens : un « laboratoire » pour l'étude de la transmission religieuse

Les cultures religieuses afro-américaines contemporaines, et plus particulièrement les cultes de possession d'origine africaine, tels que le *voudou* haïtien, la *santeria* cubaine ou le *candomblé* brésilien¹⁶ - ainsi que leurs nombreuses variantes locales - connaissent depuis un demi-siècle une expansion remarquable dans leurs pays respectifs et, plus récemment, au-delà de leurs frontières nationales pour atteindre d'autres pays d'Amérique latine, l'Europe et les Etats-Unis. Une telle expansion s'opère soit via l'émigration d'individus, soit via les réseaux virtuels du net sur lesquels circule une quantité d'informations sur le savoir ésotérique et liturgique lié à ces cultes et où il se développe un commerce de services religieux en tout genre¹⁷.

Les religions afro-brésiliennes peuvent être différenciées les unes des autres à partir de plusieurs critères. Citons notamment l'origine africaine présumée et la situation géographique ou régionale. Pour le premier critère, comme j'y reviens plus en détail au premier chapitre, les cultes afro-brésiliens sont classés en « nations », terme qui, à la base, recouvrait une signification ethnique mais qui aujourd'hui fait plutôt référence à un modèle théologique et liturgique (Costa Lima 1977 : 21), voire politique (Dantas 1982, 1987 ; Capone 1999). Le deuxième critère concerne la région où s'est développée et où chaque modalité de culte est majoritairement pratiquée. Roger Bastide (1960) fut le premier à dresser un panorama exhaustif de ces différentes variantes régionales. Une telle classification géographique a cependant fait l'objet de plusieurs critiques, dont celle de Carmen Opirari qui note fort justement qu'« en délimitant géographiquement les religions afro-brésiliennes, Bastide délimite aussi leurs variantes, définies ici selon leur degré de syncrétisme » (2004 :

¹⁶ Les religions afro-américaines ne se réduisent évidemment pas à ces cultes de possession. Pour être plus complet à leur sujet, il y a lieu d'ajouter les sociétés issues du marronnage qui, grâce à leur isolement, ont su préserver un mode de vie ainsi que certaines structures sociales clairement africains. Une troisième variété de culture afro-américaine est celle des « cultures nègres » où seuls certains éléments d'origine africaine sont encore perceptibles. Enfin, Bastide discerne les populations issues du métissage entre noirs, d'un côté, et indiens ou blancs de l'autre, comme dans les Caraïbes noires ou chez les *cabocles* brésiliens. Pour plus de détails sur ces cultures afro-américaines, voir Roger Bastide (1973) et Anne-Marie Losonczy (1997) qui propose une étude minutieuse des « figures de l'échange » entre noirs et Indiens Emberá du Chocó, en Colombie.

¹⁷ De nombreuses études ont récemment été menées sur ce développement transnational des cultures religieuses afro-américaines. Pour l'expansion de ces cultes en Europe, je renvoie le lecteur à l'ouvrage collectif (2001-2002) dirigé par Stefania Capone. Pour leur développement en Amérique latine et aux Etats-Unis, voir le volume de la revue « Civilisations » (2004). Concernant l'expansion virtuelle de ces cultes à travers le net, voir Capone (1999).

45). Aujourd'hui, en effet, il s'avère fort délicat de vouloir confiner chaque modalité de culte afro-brésilien à sa région d'origine, certaines d'entre elles ayant connu une expansion à travers tout le territoire national, principalement dans la seconde moitié du siècle dernier. Le *candomblé*, par exemple, originaire de Bahia, a connu une tendance expansionniste remarquable durant cette période, que ce soit sur le territoire bahianais¹⁸ ou dans les métropoles du sud du pays¹⁹.

Ceci dit, il est vrai que certaines religions afro-brésiliennes possèdent un caractère clairement régional. C'est notamment le cas du *xangô* de Recife qui n'a pas connu d'expansion nationale similaire à celle du *candomblé*. Toutefois, à l'échelle régionale, il ne fait pas figure d'exception dans la tendance expansionniste des cultes afro-brésiliens, passant de quelques dizaines de maisons de culte au début des années cinquante à plusieurs milliers quelque vingt ans plus tard²⁰ (Mendonça 1975). Sergio Ferretti (1996) souligne également ce caractère régional du *tambor de mina* de São Luis do Maranhão. Son ethnographie, centrée sur la *Casa das Minas*, le plus ancien *terreiro* de *tambor de mina*²¹ du Maranhão, révèle d'ailleurs les signes du déclin de ce *terreiro*, tout en soulignant la multiplication des *terreiros* se réclamant du *tambor de mina* mais intégrant diverses autres influences (*candomblé*, *umbanda*, *pajelança*²²,...). Quant au *batuque*, originaire de Rio Grande do Sul, il connaît une

¹⁸ A ma connaissance, il n'existe actuellement aucun recensement officiel exhaustif des *candomblés* de Bahia. Certaines données permettent cependant de mesurer l'ampleur prise par ces cultes dans les cinquante dernières années. L'étude d'Edison Carneiro (1986) fait mention de 67 *terreiros* inscrits à l'Union des Sectes Afro-Brésiliennes en 1937, année de création de cette institution centralisatrice des religions afro-brésiliennes de Salvador de Bahia. Un recensement mené par le CENARAB (Centro Nacional da Africanidade e da Resistencia Afro-Brasileira) datant de 1997, cité dans la revue *Isto é* du 10/12/1997, mentionne l'existence de près de mille deux cents *terreiros* (maisons de culte) pour la ville de Salvador et sa périphérie, le Recôncavo Baiano. Le nombre actuel de *terreiros* regroupés dans la Fédération Nationale du Culte afro-Brésilien, fondée en 1946, serait de 5000 *terreiros* à Bahia, dont la moitié dans la seule ville de Salvador (Vatin 2004 : 23). Cet anthropologue estime par ailleurs le nombre actuel de *terreiros* dans l'état de Bahia entre 5000 et 6000 (communication personnelle).

¹⁹ La multiplication massive des *terreiros* à Rio aurait commencé vers la fin des années quarante, à la suite d'une vague de migration en provenance du nord-est brésilien (Capone 1999 : 124). Le recensement cité ci-dessus fait mention de trois mille huit cents *terreiros* localisés dans la *Baixa Fluminense*, la périphérie de la ville de Rio. L'expansion du nombre de *terreiros* de *candomblé* aurait été plus tardive à São Paulo dont la croissance la plus élevée aurait pris place à partir des années soixante et aurait connu un pic remarquable dans les années 80 (Prandi 1991 : 22). Notons cependant que la présence du *candomblé* dans ces deux villes est bien plus précoce que ces périodes de forte expansion. Voir notamment, pour Rio de Janeiro, les chroniques du journaliste João do Rio (1976).

²⁰ Ces chiffres, comme le soulignent Roberto Motta (1977) et Maria do Carmo Brandão (1997), doivent être considérés avec prudence et devraient certainement être revus à la baisse considérant les nombreuses imprécisions ou évaluations hâtives contenues dans l'enquête menée par Mendonça. Aucun de ces auteurs ne met pour autant en doute la remarquable expansion de ces cultes dans la seconde moitié du 20^{ième} siècle. Je reviens en détail sur l'histoire du *xangô* au premier chapitre.

²¹ Le culte aurait été fondé un peu avant la moitié du 19^{ième} siècle par des africains d'origine *jeje*. Les divinités qui y sont vénérées seraient ainsi d'origine dahoméenne (actuel Bénin) et proviendraient de la famille royale de Abomey (Ferretti 1996 : 58).

²² Forme de chamanisme amérindien largement pratiqué en Amazonie.

large expansion non pas sur le territoire brésilien mais vers les pays de *la Prata*, tels que l'Argentine et l'Uruguay (Oro 1999).

Selon la classification de Bastide (1960), les cultes précédemment cités comptent parmi les plus « traditionnels », c'est-à-dire les plus proches d'un héritage africain présumé. Il les oppose aux cultes dits « syncrétiques » qui auraient subi de plus profondes influences à la fois du catholicisme, du spiritisme kardeciste²³, des cultes amérindiens ou encore de religions venues d'Orient, telles que le bouddhisme ou l'hindouisme. Le plus présent de ces cultes sur la scène nationale est sans conteste l'*umbanda*, considérée par ses pratiquants comme la religion brésilienne nationale par excellence. Née à Rio de Janeiro dans les années 30, ce culte s'avère paradigmatique de cette recombinaison d'un système liturgique et doctrinal à partir d'éléments issus de diverses traditions religieuses préexistantes. Deux autres modalités de culte valent également la peine d'être citées car elles entretiennent des relations étroites avec les cultes dits « traditionnels » de leurs régions respectives : le *candomblé de caboclo*, originaire de Bahia, et le *catimbo* ou *jurema* pernamboucain, qui intègrent à une liturgie proche de celle du *candomblé*, basée sur la transe de possession et le sacrifice, divers objets cultuels de même que de nombreuses conceptions liées à la *pajelança* et au catholicisme populaire²⁴.

L'essor local, national ou transnational des religions afro-brésiliennes et la circulation des savoirs et savoir-faire religieux qu'il engendre est propice à l'étude des processus d'émergence, de transmission et de transformation de ces cultures religieuses. Ma recherche porte précisément sur la description de tels processus, et plus spécifiquement sur le rôle joué par l'activité rituelle dans la transmission religieuse.

Une telle perspective s'avère à mes yeux complémentaire d'un courant analytique actuel qui s'intéresse de près aux enjeux politiques de l'expansion transnationale des religions afro-américaines²⁵ - et plus particulièrement afro-brésiliennes et afro-cubaines -, études qui privilégient une analyse des conditions historiques et des discours identitaires et idéologiques qu'elles véhiculent. Comme je vais à présent le montrer, le présent travail s'avère plus modeste d'un point de vue ethnographique étant donné qu'il est centré sur une famille-de-saint particulière de Recife, et plus exploratoire d'un point de vue théorique, dans la mesure où il porte sur les mécanismes psychosociaux de la transmission religieuse, domaine d'études

²³ Je décris cette forme de spiritisme, d'origine française, au second chapitre.

²⁴ Pour en savoir plus sur le *candomblé de caboclo*, je ne peux que renvoyer le lecteur à la belle étude de Jocélio Teles do Santos (1995). Je décris brièvement le culte de *jurema* dans l'**annexe n° 4**.

²⁵ Voir notamment les différents auteurs repris dans la revue de *Civilisations* (2004) consacrée aux « religions transnationales ».

encore peu exploré pour les religions afro-brésiliennes, et en voie de défrichage en anthropologie.

3.2 La modalité de culte étudiée

Dans ce travail, il sera question du *xangô*, une modalité de culte afro-brésilien située à Recife, dans le nord-est du Brésil. Cette dénomination, selon Roger Bastide, serait un ethnonyme exogène attribué par les « blancs » au culte des *orixás*²⁶ de Alagoas, Sergipe et Recife à cause de la popularité de l'*orixá* Xangô dans ces différentes villes (1969 : 267). Il est aujourd'hui largement utilisé par les membres eux-mêmes. Toutefois, il fait l'objet d'une critique parfois acerbe de la part de plusieurs chefs de culte de la famille-de-saint étudiée. Pour ces dignitaires, cette dénomination est la persistance d'une « erreur » dans la mesure où le culte inclut de nombreuses divinités, Xangô étant à peine l'une d'entre elles. Aussi, les membres du groupe religieux étudié ont aujourd'hui l'habitude de se référer à leur culte par le terme « *candomblé* » : « Notre religion est le *candomblé*...Nous sommes *candomblé nagô*²⁷! »

L'usage de l'expression « *nagô*²⁸ » peut prêter à confusion dans le panorama académiquement établi des cultes afro-brésiliens dans la mesure où il désigne généralement le culte aux *orixás* d'origine yoruba de Bahia. Les membres de la famille-de-saint se réfèrent cependant à cette modalité de culte bahianaise comme étant le *candomblé ketu*, et non *nagô*. Soucieux de rendre compte de cette manière endogène de s'autodéfinir et de se situer dans l'univers religieux afro-brésilien, j'emploierai tantôt l'ethnonyme « *xangô* », qui est aujourd'hui largement employé dans le milieu académique, tantôt l'ethnonyme endogène « *candomblé nagô* ». Lorsque je ferai référence au culte bahianais ou lorsque l'usage de l'expression risque de porter à confusion, j'ajouterai « de Recife » ou « de Bahia ».

²⁶ « *Orixá* » est le terme générique utilisé pour désigner l'ensemble des divinités du panthéon yoruba, à l'exception du Dieu Créateur. Je décris les principaux traits mythologiques de chacun des *orixás* du *xangô* de Recife au chapitre II.

²⁷ Le terme « *nagô* » fait ici référence à la « nation » de culte.

²⁸ D'après Cornevin (1962), cité dans Capone (1999 : 14-15), « le terme *nagô* est utilisé par les Fon du Dahomey (actuel Bénin) pour désigner les Yorubas qui habitent leur pays. Ce mot tirerait son origine de *inagoru*, c'est-à-dire « pouilleux », utilisé par les Dahoméens pour désigner leurs ennemis yorubas. » Au Brésil, comme le note Costa Lima (1977 : 15), c'est l'appellation « *nagô* » qui est généralement attribuée aux *orixás*, ce terme désignant, tout comme son usage courant au Daomé [actuel Bénin], « les Yorubas de toute origine ». La désignation Yoruba, selon Verger, semble avoir historiquement été attribuée pour la première fois par les haussa au peuple de Oyó, au Nigéria. Ce terme se serait ensuite étendu, notamment grâce à l'administration coloniale anglaise, aux peuples de Egbá, Ifé, Ibeju et Ijexá (2002 : 15).

Dans le Brésil contemporain, ce terme est aujourd'hui un signe de prestige dans le champ religieux des cultes afro-brésiliens, comme nous le verrons au premier chapitre.

3.3 Quelques repères généalogiques

Mon ethnographie porte essentiellement sur une famille-de-saint de Recife. La famille-de-saint constitue une unité sociale indépendante organisée autour d'un centre de culte, le *terreiro*, et dirigé par un ou deux chefs religieux appelés père ou mère-de-saint²⁹. Les liens interpersonnels au sein de la famille-de-saint sont calqués sur ceux en vigueur dans la famille nucléaire biologique et sont exprimés dans le vocabulaire de la consanguinité (*Cf.* chapitre I). Au sein d'un même *terreiro*, tous les initiés (fils ou filles-de-saint) d'un même initiateur (père ou mère-de-saint) se considèrent comme frères et sœurs-de-saint³⁰. Il faut ajouter à cette liste les parrains et marraines dont la fonction est, nous y reviendrons, presque exclusivement rituelle.

La famille-de-saint étudiée jouit d'une grande notoriété dans le milieu afro-brésilien de Recife : il s'agit des descendants du Pai Adão, personnage de renom dans l'histoire du *xangô* de Recife (*Cf.* chapitre I). Les chefs de culte avec qui j'ai travaillé sont principalement les petits et arrière-petits-fils de ce leader religieux³¹, et les nombreux participants que j'ai côtoyés durant mon séjour font majoritairement partie des « descendants initiatiques » de Malaquias Felipe da Costa, un de ses enfants biologiques aujourd'hui décédé³².

Afin de faciliter le positionnement généalogique - biologique et initiatique - des individus étant intervenus dans mon ethnographie - que ce soit à travers leur rencontre ou par l'intermédiaire de récits ou d'anecdotes à leur propos -, je propose deux arbres généalogiques : l'un reprenant les « descendants biologiques » du Pai Adão, l'autre ses « descendants initiatiques » [*Cf. annexe n° 1*]. Je ne prétends aucunement dresser ici la généalogie complète de ma famille d'accueil. Un tel exercice impliquerait à coup sûr plusieurs centaines d'individus si l'on prend en considération la descendance initiatique de Zé Romão et de Malaquias, deux des fils biologiques du Pai Adão ayant fortement contribué à

²⁹ Les expressions « père » et « mère-de-saint » sont une traduction des termes yoruba « *babalorixá* » et « *iyalorixá* », qui signifient littéralement « père de l'*orixá* » et « mère de l'*orixá* ».

³⁰ Au-delà du *terreiro*, comme le note Véronique Boyer-Araújo, ils se reconnaissent comme des « frères-dans-la-foi » (1993 : 95).

³¹ Comme le nota Marion Aubrée lors de son enquête de terrain dans le Site du Pai Adão au début des années 80 : « Nous avons ici un cas très spécifique puisque c'est la famille génétique qui constitue le noyau de la famille symbolique. » (1984 : 234). Cette situation particulière aura des répercussions sur de nombreuses dimensions du culte (mécanismes de légitimation, conceptions de la transmission religieuse, adoption d'un style rituel spécifique,...) que nous aborderons dans le courant de ce travail.

³² Une autre branche généalogique importante de cette famille-de-saint est formée par les descendants initiatiques de Manuel Papai, petit-fils du Pai Adão et actuel leader religieux du *Sítio do Pai Adão*. Je reviens sur l'histoire de ce *terreiro* prestigieux ainsi que sur les relations entre les deux branches généalogiques décrites au chapitre I.

l'expansion du culte (*Cf.* chapitre I). Il s'agit à peine de quelques repères permettant de situer généalogiquement les individus cités dans ce travail au fur et à mesure de leur apparition, ainsi que de mesurer l'ampleur et les limites de mon ethnographie.

Une petite mise au point concernant l'élaboration de ces deux arbres s'avère nécessaire. Dans la majorité des cas, je ne mentionne que le père-de-saint de l'individu. Loin de vouloir dénigrer le rôle fondamental de la mère-de-saint dans les relations interpersonnelles au sein de la famille-de-saint - comme nous le verrons aux chapitres I et VIII -, ce choix rejoint une pratique discursive généralisée qui veut que l'individu se positionne dans sa généalogie initiatique en mentionnant d'abord son initiateur, ensuite son initiatrice, quand celle-ci est mentionnée. Ainsi, dans la famille-de-saint étudiée, la filiation religieuse est à orientation clairement « patrilinéaire ». Il serait faux de voir dans celle-ci un quelconque dénigrement de la fonction de mère-de-saint de la part des participants au culte. Cette conception serait plutôt le reflet du rôle déterminant joué par le père-de-saint dans l'action rituelle et le processus initiatique (*Cf.* chapitres III à VII).

Parmi les descendants de Malaquíás, comme déjà mentionné, tous n'ont pas occupé la même place dans mon enquête ethnographique. Pendant quelque quatorze mois, j'ai accompagné José Américo Gonzaga Júnior, *alias* Júnior, dans toutes ses activités rituelles. Junior a été initié au culte des *orixás* à l'âge de 11 ans par son oncle Paulo Bráz Felipe da Costa, *alias* Paulo, fils biologique de Malaquíás. Sa mère, Maria José Felipe Gonzaga, *alias* Zite, fille aînée de Malaquíás, ainsi que Maria Lúcia da Costa, *alias* Lucinha, ont également beaucoup contribué à ma recherche. J'ai également beaucoup appris avec José Yguaracy Felipe da Costa, *alias* Yguaracy, également père-de-saint, initié par Malaquíás, ainsi qu'avec Luizinho, père-de-saint initié par Paulo³³. J'ai suivi de manière plus ponctuelle Jaci Felipe da Costa, *alias* Cecinho, fils biologique de Malaquíás et père-de-saint, ainsi que Paulo Bráz qui peut être considéré comme le « patriarche » actuel de la famille-de-saint étudiée³⁴. Le groupe dit des « *meninos* » [les « enfants »], composé essentiellement des petits-enfants biologiques de Malaquíás, pour la plupart des adolescents ou de jeunes adultes exerçant la fonction de *ogã*³⁵, a également été une source importante d'informations.

³³ Luizinho a d'abord été le fils-de-saint de Cecinho, ensuite de Yguaracy et enfin de Paulo.

³⁴ Paulo peut être considéré le « patriarche » de la famille-de-saint étudiée pour trois raisons : 1) il est le plus âgé des chefs de cultes actuels; 2) il est le père-de-saint de bon nombre d'entre eux; 3) il compte parmi les plus grands connaisseurs actuels de la liturgie du *nagô*. Il est également un des pères-de-saint les plus novateurs de la famille, comme nous le verrons aux chapitres V, VI, VII et VIII.

³⁵ Les *ogãs* sont les principaux assistants rituels du père-de-saint (*Cf.* chapitre I).

La partie la plus conséquente de ma recherche ethnographique a porté sur des *terreiros* situés dans quatre quartiers de la périphérie de la ville de Recife : Arrúda, Água Fria, Beberibe et Casa Amarela. Cette zone, située entre la rivière Beberibe au nord et la Capibaribe au sud, compte parmi les aires de localisation et de concentration de *xangôs* les plus importantes de la ville (Brandão 1997 : 50-51).

Les quatre *terreiros* où j'ai rassemblé la plupart de mes données sont dirigés par plusieurs descendants actuels du Pai Adão : le *terreiro* de Lucinha et Paulo, situé dans le quartier d'Água Fria, derrière le *Sítio do Pai Adão*³⁶ ; le *terreiro* de Júnior et Zite, situé dans le quartier d'Arrúda ; le *terreiro* de Yguaracy, situé dans le quartier de Beberibe et le *terreiro* de dona Beatriz et Luizinho, descendants « initiatiques » de Paulo, situé dans le quartier de Casa Amarela. J'ai fréquenté une dizaine d'autres *terreiros* en compagnie des chefs de culte cités ainsi que plusieurs autres de mon propre gré. J'ai par ailleurs assisté à plusieurs cérémonies au *terreiro* de Raminho de Oxóssi, qui jouit actuellement d'une notoriété importante à Recife³⁷. J'ai également rendu de nombreuses visites au *terreiro* de Pai Izaías, père-de-saint et *juremeiro umbandista*³⁸, situé derrière le *Sítio*, ainsi qu'au *terreiro* de Zetinha à João Pessoa³⁹, qui est dirigé par Paulo.

4. L'échelle d'observation et la perspective analytique

4.1 Le choix de l'échelle d'observation

Le choix de limiter mon ethnographie à une famille-de-saint particulière tient principalement au type de questionnement entrepris dans ce travail : s'interroger sur la place de l'activité rituelle dans la transmission religieuse exige, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, une analyse minutieuse des divers contextes rituels, et tout autant des situations ordinaires où ses effets se font ressentir. Cette exigence implique que l'on porte une attention particulière aux relations interpersonnelles à l'œuvre au sein de la famille-de-saint.

³⁶ Le *Sítio* est une véritable institution dans l'histoire de ce culte (Cf. chapitre I).

³⁷ Raminho est à la fois de la « tradition du *Sítio* » car fils-de-saint de Zé Romão, et de la « Casa das Tias », *terreiro* prestigieux situé dans le lieu-dit du « Patio do Terço », dans le quartier de São-José du centre de Recife. Ses voyages en Afrique ont également aidé à asseoir son prestige ainsi que son ouverture à la « nation » dite *jeje/ketu* ou « *nação* » (Cf. chapitre I). Son *terreiro* compte parmi les plus importants de Recife en termes de nombre d'initiés.

³⁸ L'expression « *juremeiro* » désigne les pratiquants du culte de *jurema*. L'adjectif « *umbandista* » fait référence à l'influence de l'*umbanda* dans la pratique de ce chef de culte. Les pratiquants du *xangô* sont souvent appelés « *xangozeiros* » par les membres des autres modalités de culte afro-récifiennes.

³⁹ Capitale de l'État de Paraíba, João Pessoa est située à seulement 120 kilomètres au nord de Recife.

Celles-ci, comme j'aurai l'occasion d'y revenir plus en détail au chapitre VIII, dépassent l'aspect formel de la classification hiérarchique ou sociale en vigueur et impliquent la participation des individus en tant que « personne à part entière » [« *as a whole person* »] dans la plupart des interactions (Barth 1975 : 255). Ce mode relationnel implique qu'il n'existe pas, dans ce milieu, de séparation tranchée entre vie privée et vie religieuse. Une telle situation présente plusieurs conséquences dignes d'intérêt pour notre questionnement : elle octroie aux chefs de culte un pouvoir qui dépasse la sphère strictement rituelle, débouchant sur un climat de contrôle mutuel des existences, qui contribue à augmenter la capacité attribuée aux divinités d'intervenir dans la vie des initiés; elle facilite la propagation des rumeurs, des commérages et des accusations de sorcellerie, ce qui génère un climat social souvent tendu, aux forts accents émotionnels.

Un autre argument en faveur de ce choix d'échelle d'observation concerne les rapports étroits existant entre le type d'organisation sociale et la pratique religieuse. En effet, je tenterai de montrer que l'émergence d'une unité sociale, la famille-de-saint, repose avant tout sur l'engagement des individus dans une activité rituelle commune. Le terme « famille-de-saint » permet, nous l'avons dit, de rendre compte du type d'organisation sociale à l'œuvre au sein de ce groupe d'individus. Ce terme passe cependant sous silence le processus par lequel une telle unité sociale est engendrée. J'emploierai le terme « communauté d'expérience » pour désigner le résultat de ce processus participatif par lequel un individu devient membre de l'unité sociale grâce à sa participation à une pratique rituelle commune. Dans cette perspective, l'apprentissage religieux ne consiste pas en une activité en soi, mais apparaît plutôt comme un « aspect intégral et inséparable de la pratique sociale » (Lave et Wenger 1995: 31). Ainsi, les dimensions cognitives et sociales de la transmission religieuse ne sont plus pensées comme séparées, voire opposées, mais comme inévitablement liées l'une à l'autre.

La micro-analyse, qui repose sur l'observation de la pratique religieuse quotidienne des membres du groupe de culte, s'avère la plus à même de décrire la complexité et la multiplicité des contraintes à l'œuvre dans les activités observées. Pour l'ethnographe en prise avec son « terrain », les « processus causaux efficients » (Rosenthal 1996 : 142) sont ceux qui lui sont directement accessibles, notamment par le biais de l'« observation participante » ou de la « participation observante⁴⁰ ».

⁴⁰ Cette dernière notion, que j'emprunte à Loïc Wacquant (2002), sera explicitée dans la partie « méthodologie » de cette introduction.

« Ce que le point de vue micro-historique offre à l'observation, comme le défend Jacques Revel, ce n'est pas une version atténuée, ou partielle, ou mutilée des réalités macro-sociales⁴¹ : c'en est une version différente. » (Revel 1996 : 26). Autrement dit, les perspectives « micro » et « macro », plutôt que des versions concurrentes d'une même réalité sociale, offrent des éclairages distincts sur des réalités distinctes puisque chacune de ces démarches cherche à répondre à des questions différentes portant sur des situations différentes.

Ainsi, au moins deux avantages de la perspective micro-analytique méritent d'être soulignés. Le premier est qu'elle évite de déboucher sur une abstraction du social considéré comme un tout homogène. Au contraire, elle attire l'attention sur la « gamme des possibles » propre aux processus interindividuels (Barth 1975). D'où l'importance accordée, dans ce travail, à la transmission religieuse envisagée comme une conséquence de l'engagement dans une pratique sociale et qui implique la participation à des interactions sociales complexes avec des acteurs humains et spirituels.

Le second avantage réside dans le fait qu'elle contribue à une meilleure compréhension de la dynamique des processus communicationnels à l'œuvre dans les rites observés et des contraintes multiples auxquelles les savoirs et savoir-faire transmis sont soumis. L'anthropologue doit en effet rendre compte, dans son analyse de l'activité rituelle, des procédés présidant à sa formation, à ses transformations ainsi qu'à sa plasticité interne. Je rejoins ainsi le point de vue défendu par Mintz qui envisage les études américanistes de la manière suivante :

Quite aside from the question of historical origins, the cultural resources of Afro-Americans and Afro-American cultures are by no means limited to those elements or complexes that are probably African historically ; such origins are far less significant than the continuing creative employment of forms, whatever their origins, and the symbolic usages imparted to them. (1970: 11).

4.2 En quête du « Dieu de l'ethnographie »

L'expression « Dieu de l'ethnographie » a été proposée par Albert Piette (1999) dans sa très belle étude consacrée aux chrétiens catholiques d'un diocèse de France. Elle recouvre une méthodologie et une perspective analytique particulières. Radicalisant quelque peu l'argumentation nuancée de l'auteur, je ferai remarquer que sa proposition cherche à s'extraire d'une double impasse méthodologique : sortir du raisonnement théologique qui « protège

⁴¹ Comme le souligne avec pertinence Lepetit, il n'y a pas de hiérarchie entre les micro et macro-phénomènes : il n'y a que des « vues » distinctes (Lepetit 1996 : 92).

Dieu et élimine le social » et sortir du raisonnement socioanthropologique qui « vise le social et élimine Dieu » (1999 : 55). Le premier type de raisonnement est celui du « discours indigène ». Même si l'ethnographe y puise sa matière première, il doit pouvoir s'en extraire afin d'« expliciter sous un autre mode les problèmes qu'ils rencontrent, ce qu'ils font, ce qu'ils disent » (1999 : 35). Cette opération s'apparente davantage à une « traduction⁴² » qu'à une « explication » à laquelle prétendent certains modèles macro-sociaux ainsi que certains anthropologues cognitivistes⁴³. A l'instar d'Albert Piette, je tiens à rester au plus proche des données ethnographiques, mais sans pour autant abandonner la prétention à une théorisation des faits observés.

Le second type de raisonnement est l'héritage théorique légué par l'histoire de la sociologie des religions. Piette passe en revue les études de Marx, Durkheim, Weber et Bourdieu sur la religion et arrive à la conclusion que « ce que la sociologie cherche dans les faits religieux, ce n'est rien d'autre que la manifestation de rapports sociaux ou, parfois plus radicalement, l'explication du religieux par le social lui-même » (1999 : 23). L'auteur poursuit sa réflexion en soulignant le danger de l'individualisme méthodologique tel que légué par Max Weber car il se focalise sur « le sens rétrospectif que les individus confèrent à leurs actions » ainsi que sur « la signification culturelle générale de la structure économique-sociale de la collectivité humaine » (Weber 1965 : 141, cité dans Piette 1999 : 27).

Je rejoins Piette lorsqu'il met en garde contre l'athéisme méthodologique qui « impose une forte dichotomisation entre l'entité divine, en tant qu'elle agit, réservée au discours théologique, et la construction humaine qui la met en mouvement, réservée, elle, au discours des sciences sociales » (1999 : 54). Il propose alors une alternative méthodologique qui constitue un véritable appel à la vigilance et une manière originale d'envisager l'étude des faits religieux :

⁴² Emprunté à Boltanski, le concept méthodologique de *traduction* consiste « en la transformation d'un langage expressif, nous dirons "poétique", faisant appel à des entités invisibles, accumulant des expressions paradoxales, jouant sur la répétition et l'amplification, en un langage conceptuel, scientifique » (cité dans Piette 1999 : 260).

⁴³ Une prétention à « l'explication » en anthropologie - opposée à « l'interprétation » - est explicitement défendue par Pascal Boyer dans son article introductif à l'ouvrage collectif *Cognitive aspects of religious symbolism* (1993). Bien que je ne rejoigne pas le positionnement radical proposé par cet anthropologue, je ne rejette pas pour autant les apports de cette discipline émergente. Ma position dans ce travail est celle d'un recours modéré à certaines découvertes récentes dans le domaine des sciences cognitives, car elles permettent de clarifier (ou du moins proposer de nouvelles hypothèses sur) certaines notions et certains mécanismes sociocognitifs qui sont d'habitude peu explicités ou pris comme allant de soi dans de nombreuses études anthropologiques. Je me situe ainsi entre les deux intégrismes dénoncés par Maurice Bloch, à savoir les détracteurs purs et durs des « prétentions "objectivistes" de notre discipline » - Bloch fait allusion aux post-modernes, ces « intégristes qui insistent sur la dimension littéraire de l'ethnographie » (1995 : 45) - et les partisans souhaitant « transformer l'ethnographe sur son terrain en psychologue cognitif travaillant dans des conditions qui devraient être celles d'un laboratoire situé dans un milieu exotique » (1995 : 46).

Ne pas homogénéiser les acteurs dans une entité collective mais respecter la diversité des hommes en situation, ne pas supposer l'individu dans une qualification ou un état durable mais le suivre dans son basculement de situation en situation, ne pas réifier la religion mais valoriser le libre cours des actions humaines dans leur diversité et complexité, ne pas plénifier la conscience des individus face à leurs « croyances » mais se donner les moyens intellectuels de comprendre leurs hésitations cognitives en actes, faites de crédulité, d'ironie et de scepticisme (1999 : 31).

La méfiance dont Piette témoigne à l'égard des « macro-concepts », lorsqu'il affirme par exemple que « l'ethnographe des activités concrètes et des situations locales ne peut que se sentir mal à l'aise face à une telle abondance de concepts qui participent d'une explication [du fait religieux] par des causes extérieures intervenant, tel un *deus ex machina*, comme des forces sociales toutes faites » (1999 : 25), il l'entretient également vis-à-vis des définitions monolithiques de la religion. D'où sa proposition, décrite plus haut, d'étudier le fait religieux « en situation », à partir des diverses médiations qui assurent « la présence de Dieu ».

Bien que ma démarche méthodologique s'inspire largement de celle préconisée par cet anthropologue, une différence notable nous sépare cependant. Alors que Piette insiste sur la nécessité d'une mise entre parenthèses du vécu psychologique des acteurs pour accorder « une attention extrême à l'action » (1999 : 32), j'accorde quant à moi à la dimension psychologique, et plus particulièrement à sa composante émotionnelle, un rôle central dans les mécanismes de médiation de la présence du divin. Lorsque que Piette affirme que « ni l'émotion, ni l'engagement, ni la croyance ne sont apparus comme distinctifs de l'activité religieuse et capables de faire comprendre les situations observées » (1999 : 263), je ne peux que m'interroger sur la portée d'une telle conclusion et ce, pour deux raisons majeures. La première est d'ordre méthodologique.

En accordant « une attention extrême à l'action » et en mettant entre parenthèses « le vécu psychologique » des individus qui y prennent part, Piette opère une réduction de la complexité du réel en soustrayant à son analyse de l'action rituelle une de ses composantes incontournables: l'étude de son efficacité. Aborder la question de l'efficacité du rite exige, à mes yeux, la réhabilitation d'un agent sensible, c'est-à-dire capable d'être affecté par ce qu'il vit au cours de l'activité rituelle. L'efficacité du rite agit, comme je chercherai à le montrer, à plusieurs niveaux de l'expérience religieuse. Elle peut être d'ordre psychoaffectif (*Cf.* chapitre V), thérapeutique (*Cf.* chapitre I) et social (*Cf.* chapitre VIII).

La seconde raison est d'ordre ethnographique. S'il est vrai que l'expression des émotions peut être contingente dans certaines modalités rituelles, dans d'autres, par contre, un investissement émotionnel conséquent peut être hautement souhaitable pour la réussite du rite. En effet, dans certains rituels du *xangô*, le « travail » des affects fait partie intégrante de l'action rituelle⁴⁴. L'ethnographie de tels rituels a souligné la nécessité de prendre en considération l'expression des émotions et leur traitement rituel en tant que médiation incontournable de la relation au divin. Dans ce contexte spécifique, l'expression des émotions peut être assimilée à une compétence rituelle dans la mesure où, de leur côté, les initiateurs doivent se montrer capables d'éveiller chez leurs initiés les émotions qui les mèneront à la transe, et du côté de ces derniers, ils doivent se montrer « perméables » à ces affects pour que leur corps devienne le lieu d'expression de la « présence » divine à travers la possession.

Enfin, si l'expression des émotions peut rester ponctuelle, comme le note Piette à propos de ses paroissiens, elle peut également gagner, et de manière très intense, tout un groupe d'individus lors de certaines cérémonies publiques⁴⁵. Je ne m'associe donc pas à l'auteur sur ce point, bien que je reste persuadé que la démarche qu'il propose en terme de médiations garde toute sa pertinence dans le cadre de mes recherches. Il est cependant nécessaire de nuancer le type de médiations à l'œuvre en fonction de la modalité de culte étudié, et d'observer une certaine prudence au moment de généraliser les résultats obtenus⁴⁶.

⁴⁴ Je reviens sur des exemples concrets dans les chapitres suivants, et tout particulièrement au chapitre V.

⁴⁵ L'intensité affective du rituel dépend étroitement de la sensibilité de chacun des intervenants, de leur parcours dans le culte et de la position qu'ils occupent dans le rituel. Cependant, je maintiens que certains rituels ou certaines séquences rituelles sont associées à certaines attentes en termes de réponse émotionnelle. Même si ces dernières sont de l'ordre de « l'idéal rituel », comme je le montrerai, et non de la « prescription indispensable », elles jouent un rôle de première importance dans l'évaluation de ces rituels et de leur efficacité présumée.

⁴⁶ Je pense que la distinction opérée par Harvey Whitehouse (2000) entre le mode de religiosité dit « doctrinale » et le mode de religiosité dit « imagistique » et leurs corrélats affectifs bien distincts pourrait apporter une piste de réponses aux divergences observées concernant la place des émotions dans les deux traditions religieuses étudiées. Alors que dans les paroisses françaises ethnographiées par Piette, le discours semble jouer un rôle fondamental pour « rendre présent l'absent », dans le *xangô* de Recife, c'est principalement au travers du corps (scarifications ingestion, transe, maladies « spirituelles », etc.) que les divinités interviennent dans le monde des hommes. Aussi, Piette insiste-t-il sur le rôle insubstituable du prêtre dans le processus de mise en présence de Dieu au niveau liturgique, car il est le seul à pouvoir manipuler les objets rituels et ainsi « objectiver » la présence de Dieu. Dans le *candomblé*, l'intervention du chef de culte s'avère tout aussi indispensable dans l'élaboration rituelle d'une *intimité* entre le novice et les dieux. Toutefois, la participation régulière du novice aux divers rituels au fil des années accroît l'autonomie de la relation entre l'initié et ses divinités personnelles, marquée par une plus grande familiarité de ce dernier avec celles-ci. Notons enfin que dans le *xangô*, toute personne est un prêtre potentiel dans la mesure où elle peut prétendre, au terme de son parcours initiatique, à devenir elle-même chef de culte.

5. La méthodologie

5.1 La question du « point de vue »

Alors qu'une abondante littérature sur les « méthodes d'enquête » est aujourd'hui disponible en anthropologie et que des cours sont organisés autour de ce thème, il existe toujours une part de réinvention dans la confrontation de l'ethnographe avec son « terrain ». Non pas que celui-ci initie une nouvelle méthode à chaque rencontre avec l'Autre, mais qu'il adapte les conseils de ses prédécesseurs à son questionnement et à sa sensibilité, cela ne fait aucun doute. Philippe Descola écrivait à ce propos dans la préface de la très belle étude d'Alexandre Surrallés consacrée aux Candoshi de l'Amazonie péruvienne :

Comme toute théorie procédant d'une société sans écriture, celle-ci est le fruit d'une hybridation entre les singularités d'un peuple, manifestées dans des énoncés, des pratiques, des situations récurrentes, et la singularité de l'ethnographe qui partage le quotidien de ses membres, nourrie de ses dispositions personnelles, de ses habitudes de pensée, de ses orientations doctrinales, celles-ci en évolution constante, surtout au retour du terrain, lorsqu'il s'agit d'objectiver la masse fourmillante de savoir recueilli sans lui faire trop violence (2003 : IX).

De retour de mon terrain brésilien, confronté à une telle « masse fourmillante de savoir », j'ai accueilli avec enthousiasme la franchise d'un tel constat qui souligne l'influence, souvent occultée, de la « singularité de l'ethnographe » dans la construction de son objet d'étude, mais aussi la fragilité inhérente à toute démarche anthropologique plus exploratoire. Mon parcours dans le culte, et la méthode d'enquête qui en résulta, ne peut en effet s'accommoder des outils méthodologiques de « l'observation participante ». D'une certaine manière, j'ai été amené à me forger une méthodologie mieux adaptée à mon objet de recherches - l'apprentissage religieux - ainsi qu'aux nombreuses questions (théoriques et méthodologiques) soulevées par mon enquête de terrain. Afin de dissiper tout malentendu, je souhaite revenir sur ce point délicat.

Mon implication dans le processus initiatique, loin d'avoir été préméditée, ne s'apparente aucunement à une « conversion religieuse » qui aurait été motivée par une conviction personnelle quant au bien-fondé du culte. Il ne me revient pas d'émettre un tel jugement. Mon engagement dans le culte, comme je le défendrai un peu plus loin, relève

avant tout d'une forme d' « expérimentation méthodologique ». Pour en comprendre les raisons, il est nécessaire de restituer les circonstances de mon parcours dans le culte.

Mon inscription dans le processus initiatique prit place lors de mon premier séjour à Recife, en juillet 2001. A l'époque, j'avais été agressé en rue à deux reprises en l'espace d'une semaine, une des agressions ayant bien failli m'être fatale. Cette situation me laissa, je l'avoue, dans une situation de détresse psychologique. Seul sur mon « terrain », je me suis alors adressé à Lucínha, à l'époque une de mes informatrices, afin qu'elle organise pour moi un rituel de protection, histoire de me rassurer et me permettre de poursuivre mon enquête dans de meilleures dispositions. Ce fut mon premier « bain de feuilles » [*amassi*] qui, je l'appris par la suite, marquait mon entrée officielle dans le cycle initiatique. J'étais dès lors considéré comme un « initié » dans la famille-de-saint où j'allais mener mon enquête pendant près de quatorze mois.

Occuper cette nouvelle position au sein de ma famille d'accueil a eu une conséquence méthodologique inattendue pour mon travail. En effet, elle a fortement contribué à réorienter mon regard vers une dimension du culte jusqu'ici peu traitée dans les études anthropologiques consacrées aux cultes afro-brésiliens, à savoir la place du corps et des émotions dans le travail rituel. Je me suis alors tourné vers des chercheurs tels que Jeanne Favret-Saada (1977) et Loïc Wacquant (2002) qui, tout comme moi, à un moment donné de leur enquête de terrain, avaient ressenti la nécessité ou avaient été amenés à passer par une implication dans leur objet d'étude pour mieux en rendre compte⁴⁷.

Se pose alors la question de la valeur scientifique d'une telle méthode ? L'implication du chercheur débouche-t-elle obligatoirement sur l'adoption du point de vue « indigène » ou encore sur une lecture résolument subjective et égocentrée de la culture étudiée ?

Pour Véronique Servais, en conclusion d'une réflexion captivante sur le « pouvoir thérapeutique » des dauphins, « il semblerait que “l'effet thérapeutique” de l'animal soit extrêmement sensible à l'appareillage mis en place pour l'évaluer » (1999 : 104). Bien que fort éloignée de mon sujet, cette réflexion me semble tout à fait pertinente pour mon propos, car cette éthologue et anthropologue attire l'attention sur la nécessité de réintroduire l'observateur dans la description de son objet étude s'il prétend pouvoir rendre compte de l'efficacité - dans son cas « thérapeutique », « rituelle » dans le nôtre - des événements décrits. Celle-ci est en effet étroitement dépendante du sens, des significations sociales que les

⁴⁷ Alan Bensa note à ce propos : « Le chercheur de terrain participe à la vie de ses hôtes moins comme le maître rusé de la situation, qui ferait mine de jouer à l'Indien tout en maintenant, caché mais vigilant, son quant-à-soi scientifique, que comme le pion fort peu averti d'une partie dont les tenants et aboutissants l'englobent et souvent le dépassent. » (1996 : 44).

partenaires attribuent à leurs interaction⁴⁸ (*Ibid.* : 102; 104), ainsi que de l'implication émotionnelle de chacun des partenaires dans ces interactions, dimension centrale de la construction sociale de la culture religieuse étudiée, comme je tenterai de le démontrer. Dans cette perspective, l'observateur extérieur « froid » risque d'être confronté à une forme « d'aveuglement émotionnel particulier » (*Ibid.* : 103), qui ne lui permet pas d'évaluer à leur juste valeur les enjeux interpersonnels et émotionnels des événements décrits. Sa conclusion finale, malgré les différences de contexte, fait directement écho aux questions que soulève une anthropologie centrée sur l'expérience religieuse, telle qu'envisagée dans ce travail :

Ainsi, s'il est vrai que les exigences de neutralité, de contrôle strict des variables et de reproduction conduisent à empêcher les changements apportés par la présence d'un animal de se produire, c'est que la sensibilité à l'émotion et, probablement, au plaisir et à la beauté, c'est-à-dire tout de l'imaginaire attaché à l'animal sont, non pas des illusions dont il faudrait se prémunir absolument, mais des ingrédients essentiels de la zoothérapie (*ibid.* : 105).

La position de chercheur/initié est par nature inconfortable, car elle est source de négociations constantes vis-à-vis des membres du culte, et d'ambiguïté en termes de démarche scientifique. Au quotidien de l'enquête ethnographique, l'accès au savoir diffère selon que l'on occupe la position d'anthropologue ou d'initié. A plusieurs reprises, je fus autorisé à prendre des notes à condition que ce savoir ne soit pas divulgué, c'est-à-dire qu'il me serve personnellement, en tant qu'initié, et non en tant qu'anthropologue : « Tu es de la famille! Il n'y a pas de raison [que je ne puisse pas prendre note]... Mais tu gardes ça pour toi, tu ne le mets pas dans ton livre⁴⁹. » Cette restriction découle du lien étroit entre « savoir » et « pouvoir » dans le culte étudié. Certains savoirs, en effet, se doivent d'être maintenus au sein du groupe de culte et, plus précisément, dans le cercle restreint des pères-de-saint. Deux raisons à cette limitation de la circulation des savoirs peuvent être distinguées. Premièrement, la maîtrise exclusive de certaines catégories de savoirs par les spécialistes rituels garantit la légitimité de leur position sociale (*Cf.* chapitre I). Ensuite, il s'agit, selon les mêmes spécialistes, d'éviter d'exposer les personnes « non préparées » à certains savoirs dits « dangereux⁵⁰ », et dont l'acquisition risquerait de leur porter préjudice (*Cf.* chapitres IV et VIII).

⁴⁸ En l'occurrence l'imaginaire du « monde merveilleux du dauphin », pour le terrain de Véronique Servais, les représentations culturelles portant sur la relation aux divinités dans notre cas.

⁴⁹ Commentaire de Júnior, lors d'une *obrigação de bale*, un sacrifice pour les morts.

⁵⁰ Sur les rapports entre « secret » et « danger », voir la très belle étude de Fredrik Barth (1975) sur l'initiation chez les Baktaman en Nouvelle-Guinée. Je développe ce sujet au chapitre IV.

Dans ses rapports avec la démarche scientifique, la position de chercheur/initié est ambiguë dans la mesure où, comme mentionné plus haut, elle soulève la question de la « neutralité » scientifique ou, en d'autres termes, de « la possibilité d'établir un rapport d'altérité avec l'objet » (Agier 1997 : 75), condition incontournable à la production d'un savoir « objectif⁵¹ ». Pour y parvenir, Michel Agier préconise d'inclure dans l'objet des recherches de l'anthropologue « les interprétations et manipulations idéologiques de la culture auxquelles il assiste sur le terrain », tout en maintenant avec ses hôtes « un rapport contractuel dans lequel le “métier” de chercheur est identifié et reconnu » (1997 : 75-76). Sa belle formule « ni trop près, ni trop loin » rend bien compte de cette double contrainte méthodologique.

Occuper la position d'initié tend, il est vrai, à abolir la distinction entre observateur et observé et, par conséquent, entre savoir « indigène » et savoir « scientifique ». Mais la nécessaire « mise à distance » vis-à-vis du savoir « indigène » peut être rétablie par un travail de « reprise » des données ethnographiques, tel que préconisé par Jeanne Favret-Saada (1977). Je décris cette méthodologie au point 5.2.3 de cette introduction.

Mais la position de chercheur/initié ne soulève pas que des difficultés. Elle présente, me semble-t-il, un avantage certain pour une recherche sur la transmission religieuse. Pour avoir occupé la position « d'apprenti » par excellence, il m'a été possible d'évaluer avec plus de précision qu'un observateur extérieur les différentes catégories de savoirs effectivement transmis et la manière dont ils le sont.

Je propose à présent de bien distinguer les différentes sources de données ethnographiques employées lors de mon enquête de terrain. La démarche anthropologique présentée ci-dessus, et développée un peu plus loin dans la partie « implication », est loin d'être la source unique de savoirs rassemblés, ni même la source principale de données. Elle doit être considérée comme une source complémentaire des méthodes plus classiques en anthropologie qui reposent sur le questionnement et l'observation des personnes étudiées.

⁵¹ Les guillemets me paraissent nécessaires dans la mesure où l'anthropologue sur son terrain est loin de pouvoir reproduire les conditions de laboratoire nécessaires au contrôle de l'ensemble des variantes du phénomène étudié. Or, le « contrôle des variables » constitue la condition même de la production d'un savoir objectif, dans le sens scientifique du terme. Pour une discussion philosophique approfondie sur « la connaissance objective », voir notamment Karl Popper (1991).

5.2 Les trois sources de données ethnographiques

5.2.1 Le discours

Jacques Galinier distingue deux types de discours auxquels l'ethnographe peut être quotidiennement confronté : l'exégèse interne et l'exégèse externe. Par exégèse interne, il faut entendre « l'assemblage hétérogène de discours, de cris, de chants, de jeux de mots, de pleurs, etc., dont l'occurrence ne correspond à aucune sollicitation extérieure, à aucune demande de formalisation, et qui sont autant d'instructions indiquant le bon fonctionnement rituel » (1990 : 203). L'exégèse externe, par contre, correspond à « toutes les propositions élicitées et logiquement ordonnées par les informateurs avec l'aide de l'observateur » (*Ibid.*).

Pour mon enquête de terrain, j'ai porté un intérêt tout particulier à l'exégèse interne car elle présente, à mes yeux, plusieurs avantages non négligeables. Le premier est qu'elle fournit, tout comme l'exégèse externe, des données sur le contenu sémantique de l'information. Mais sa spécificité réside dans le fait qu'elle donne également des informations précieuses sur le type d'information véhiculée, c'est-à-dire sur ce qui, spontanément, est exprimé verbalement par les participants au culte. Autrement dit, cette exégèse renseigne l'anthropologue sur ce qui, pour les membres de la culture étudiée, constitue une source d'intérêt et vaut la peine d'être communiqué. Ces données sont d'une importance capitale pour qui s'intéresse à la transmission des savoirs, car elles évitent le biais ethnocentrique inévitablement insufflé par l'anthropologue en situation d'entrevue. Deuxième avantage : l'exégèse interne procure des informations sur la manière dont l'information est véhiculée, que ce soit en terme de diversité de registres expressifs (ironie, humour, sérieux, proverbes, dictons...) ou de charge émotionnelle. Troisième avantage : elle renseigne sur les stratégies sociales de la circulation de l'information ainsi que sur le type de liens relationnels (hiérarchiques, affectifs, etc.) entre les personnes impliquées. Quatrième avantage : cette exégèse évite la mise en scène souvent hautement codifiée inhérente à de nombreux discours systématiques sur tel ou tel aspect de la culture étudiée⁵².

⁵² Je me base ici sur une idée de Loïc Wacquant à propos de l'image que les boxeurs noirs américains aiment donner d'eux-mêmes en public (2002 : 23) et qui peut, à mes yeux, être élargie aux situations d'entrevue où l'anthropologue apparaît comme le relais entre l'individu et la société et grâce auquel les individus interviewés peuvent chercher à véhiculer une image idéalisée d'eux-mêmes ou de la culture (sportive, religieuse,...) à laquelle ils appartiennent.

Pour résumer, l'intérêt principal de l'exégèse interne réside dans le fait qu'il s'agit d'un savoir « en situation » permettant de mettre en exergue les dimensions affective, interactionnelle et sociale du discours dans son usage quotidien.

L'exégèse externe est essentiellement constituée à partir d'entrevues élaborées menées avec les participants au culte. Dans le cadre de mon enquête, elles ont toutes été enregistrées et retranscrites⁵³. La plupart des entrevues ont été menées avec des chefs religieux ou des personnes jouissant d'une longue expérience dans le culte, principalement dans la seconde partie de mon séjour à Recife. Le choix des chefs religieux fut motivé par le fait qu'ils sont considérés comme les détenteurs du savoir exégétique le plus élaboré. La transmission d'un tel savoir passe donc nécessairement par eux ou par toute autre personne à qui une longue expérience du culte confère une légitimité similaire. La raison pour laquelle j'ai préféré réserver les entrevues pour la seconde moitié de mon séjour est que je tenais à éviter au maximum le biais ethnocentrique mentionné ci-dessus et donc ne retenir que les savoirs culturels les plus valorisés par les individus eux-mêmes. Le principal avantage de cette exégèse est qu'elle permet de récolter des données précises et nuancées sur le contenu des représentations culturelles⁵⁴.

5.2.2 L'observation

Ma volonté de clairement distinguer le discours - et les comportements qui l'accompagnent - de l'action repose sur un constat ethnographique pouvant être exprimé à partir d'un double paradigme épistémologique.

Le premier consiste à postuler qu'il est impossible de s'en tenir à ce que les gens disent car ils en savent bien plus que ce qu'ils peuvent exprimer verbalement. A cet égard, plusieurs études anthropologiques mettent en évidence ces catégories de savoirs inscrits dans l'action et l'interaction entre individus⁵⁵. Le second paradigme, parfaitement complémentaire du premier, s'appuie sur les résultats de plusieurs études menées dans les années 70 en psychologie expérimentale démontrant que les gens peuvent en dire bien plus que ce qu'ils

⁵³ J'ai retranscrit, avec l'aide d'une psychologue brésilienne, près de quarante des cinquante heures d'entrevues.

⁵⁴ Les « représentations culturelles », selon la définition qu'en donne l'anthropologue Dan Sperber, sont les représentations qui sont communiquées de manière répétée et qui se sont répandues dans une population donnée et y perdurent de façon durable (1996 : 39-40).

⁵⁵ Voici quelques auteurs, toutes tendances et terrains confondus, travaillant dans cette direction : Fredrik Barth (1975), Jeanne-Favret Saada (1977), Patrick Williams (1993), Maurice Bloch (1995a), Jean-Claude Kaufmann (1997), Jacques Galinier (1997), Albert Piette (1999), Joël Candau (2000). Cette liste, loin d'être exhaustive, peut être complétée par la multitude de chercheurs s'intéressant au thème général de l'« embodiment » ainsi que par les anthropologues engagés dans « l'anthropologie des émotions ».

savent, dans la mesure où ce qu'ils peuvent formuler sur les raisons de telle ou telle autre de leurs actions semble être avant tout le fruit d'une reconstruction ou interprétation a posteriori plutôt que les véritables motivations à agir⁵⁶ (Nisbett et Wilson 1977). Autrement dit, les gens ne sont pas toujours informés des véritables raisons de leurs choix, ceux-ci pouvant être « déterminés » ou « sous-déterminés » par les circonstances dans lesquelles la réponse est fournie⁵⁷ (Boyer 1997: 40). Dans tous les cas, il ne s'agit que d'une interprétation postérieure à l'événement vécu qui peut ou non coïncider avec ses véritables causes.

Ce double paradigme relativise ce qui peut être dit à propos d'une culture et nous invite à nous intéresser de plus près à ce qui y est fait. Toute ma démarche tendra vers une ethnographie de l'action qui se focalisera non seulement sur les gestes accomplis mais également sur les interactions auxquelles ces mêmes gestes donnent lieu. Il me sera ainsi possible d'aller au-delà du discours indigène sur l'action et de proposer une analyse anthropologique basée sur les techniques du corps, l'expression des émotions et les interactions entre individus. L'avantage principal d'une telle méthode réside dans la description et l'analyse de domaines peu sujets à la verbalisation mais qui constituent les soubassements implicites de la culture étudiée.

5.2.3 L'implication

Cette troisième catégorie de données relève d'une « expérimentation scientifique », telle que préconisée par Loïc Wacquant dans son étude du monde de la boxe au sein d'un ghetto noir-américain. Voici comment il la définit :

Elle désirerait fournir une démonstration en actes de la fécondité d'une approche qui prend au sérieux, tant sur le plan théorique que méthodologique et rhétorique, le fait que l'agent social est, avant toute autre chose, un être de chair, de nerfs et de sens (dans le double sens de sensuel et de signifiant), un « être qui souffre » (*leidenschaftlich Wesen*, disait le jeune Marx dans ses *Manuscrits de 1844*) et qui participe de l'univers qui le fait et qui, en contrepartie, il contribue à faire, avec toutes les fibres de son corps et de son cœur. La sociologie doit s'efforcer de capturer et restituer cette dimension charnelle de l'existence⁵⁸ (...). (2002 : 11)

⁵⁶ Nous rejoignons ici la critique émise par Albert Piette (1996), mentionnée plus haut, à l'égard de l'individualisme méthodologique.

⁵⁷ Une situation est dite « sous-déterminée » par ses circonstances environnementales lorsque l'apprentissage ou les changements observés dans le comportement ou le raisonnement de l'individu ne sont pas déclenchés et contraints par cet environnement mais plutôt par ses « structures cognitives antérieures », qui vont favoriser cet apprentissage ou permettre ces changements.

⁵⁸ Traduction personnelle.

Cette démarche méthodologique n'est pas étrangère à celle envisagée par Jeanne Favret-Saada (1977) sur le terrain de la sorcellerie dans le bocage normand. Elle rejoint également la méthode d'investigation adoptée par Véronique Servais (1999) ou encore celle défendue par John Blacking qui voit dans « le corps de l'observateur » un outil de diagnostic pour les « états somatiques » des personnes observées, « à propos desquels nous savons peu de choses au-delà de descriptions verbales inadéquates » (1977 : 6-7).

J'ai directement appliqué la méthode en deux temps proposée par Favret-Saada, comprenant celui de la « prise », qui se caractérise par l'engagement de l'anthropologue dans les activités religieuses ainsi que dans les réseaux sociaux pertinents à ces activités, et celui de la « reprise », qui consiste à revenir, à tête reposée et avec la distance (temporelle et spatiale) nécessaire, sur l'ensemble des notes ethnographiques rassemblées. Cette démarche rejoint ce que Loïc Wacquant, sur le « terrain » de la boxe, a appelé la « participation observante », soulignant l'importance de la dimension sensible du monde du pugiliste, appréhendable uniquement à travers sa propre implication personnelle - et corporelle, cela va de soi - en tant que boxeur. Ces deux démarches reposent sur un troisième paradigme épistémologique qu'il s'agit d'explicitier.

L'idée centrale, formulée par Favret-Saada, est que l'anthropologue qui accepte d'occuper une place du système⁵⁹ et d'en être affecté « ouvre une communication spécifique avec les indigènes » (1990 : 6). Bien que cette communication ne donne pas accès pour autant aux représentations mentales d'autrui - qui sont uniques d'un individu à l'autre -, elle s'opère en branchant l'anthropologue « sur une variété particulière d'expérience humaine - être ensorcelé, par exemple - parce qu'il en est affecté » (1990 : 7). Favret-Saada nomme l'objet de cette communication non verbale⁶⁰ « l'intensité dont l'autre est affecté - en termes techniques, on parlerait d'un quantum d'affect, ou d'une charge énergétique » (*Ibid.*). Dans mon cas, j'ai été amené à occuper les positions d'initié et de possédé⁶¹, m'inscrivant de la sorte non seulement dans un réseau social particulier mais aussi dans un point de vue différencié de celui de l'anthropologue préférant maintenir une « distance » vis-à-vis de son objet d'étude. En effet, mon implication dans l'action et les interactions m'a permis d'accéder à une catégorie de données difficilement appréhendables par un observateur extérieur et qui relèvent de ce que j'appelle la dimension intime de l'expérience religieuse, composée de

⁵⁹ Le terme « système » doit être compris dans le sens général que donne l'auteur au système sorcellaire qu'elle décrit comme « un réseau particulier de communication humaine » (1990 : 5).

⁶⁰ Elle peut également être verbale, souligne l'auteur, et relèverait alors, selon la classification proposée, de l'exégèse interne.

⁶¹ Il est nécessaire de distinguer ces deux positions, tout initié n'étant pas nécessairement possédé par ses divinités (*Cf.* chapitre V).

subtils changements relationnels et émotionnels avec, d'un côté, les dieux et, de l'autre, les personnes du culte. Cette transformation concomitante de la sensibilité de l'initié et des relations dans lesquelles il est impliqué de par son engagement initiatique est irréductible aux règles prescriptives et prohibitives d'un système rituel et hiérarchique et compose, comme je chercherai à le défendre, le soubassement de l'expérience religieuse proposée par le culte étudié.

D'autres auteurs avant moi ont préconisé une telle méthode dans le cadre des études afro-brésiliennes. Celle qui l'exprima le plus explicitement est sans conteste Juana Elbein dos Santos :

Dû au fait que la religion Nagô constitue une expérience initiatique, au cours de laquelle les connaissances sont appréhendées par le moyen d'une expérience vécue au niveau bipersonnel et groupal, moyennant un *développement* graduel par la *transmission* et absorption d'une force et d'une connaissance symbolique et complexe à tous les niveaux de la personne, et qui représente l'incorporation vécues de tous les éléments collectifs et individuels du système, il semble que la perspective qu'il nous convient d'appeler « de l'intérieur » s'impose quasi inévitablement (1975 : 17).

Nos méthodologies respectives, si elles présentent plusieurs points communs, ne peuvent être confondues. Ce qui rapproche nos deux études est l'accent mis sur l'expérience religieuse et la transmission des savoirs comme modes d'appréhension privilégiée de la réalité étudiée. La différence, à mes yeux capitale, est que le savoir accumulé via le processus initiatique (le savoir « indigène ») ne peut être confondu avec le savoir produit par l'anthropologue (le savoir anthropologique ou savant). Autrement dit, la distinction entre les savoirs de type *émique* - représentant la première catégorie mentionnée - et *étique* représentant la seconde- se doit d'être préservée, sous peine d'introduire une confusion déplorable dans l'analyse des faits ethnographiés⁶². Cette différenciation ne peut avoir lieu, à mes yeux, que par le processus de « prise » et de « reprise » tel que décrit par Jeanne Favret-Saada, qui consiste en un procédé de « mise à distance » vis-à-vis des savoirs autochtones rassemblés.

Dans les pages précédentes, j'ai tenté de décrire la genèse de mon intérêt pour la transmission religieuse, la perspective théorique ainsi que la méthode envisagée pour

⁶² Pour une discussion détaillée de la distinction et des rapports entre savoirs « émiques » et « étiques », voir l'article de Jean-Pierre Olivier de Sardan (1998).

l'étudier. J'ai également précisé la place centrale attribuée à l'intimité dans ce travail, laissant cependant en suspens le ou les sens précis de cette notion qui sera forgée au fur et à mesure de mon analyse ethnographique. Il me reste à présent à discuter les deux derniers termes figurant dans le titre de cette thèse, à savoir « corps » et « rituel », employés jusqu'ici avec une imprécision consciente. Pour chacun d'entre eux, je commence par une réflexion générale à partir de travaux anthropologiques sur la question. Je recentre ensuite ce questionnement dans le champ des études afro-brésiliennes, ce qui conduira le lecteur à mieux dessiner les pourtours de ma démarche analytique ainsi que de situer cette recherche dans sa filiation intellectuelle.

6. Le rite à l'œuvre : bref état des lieux

6.1 Le rituel et ses enjeux anthropologiques

La manière dont la notion de « rituel » est envisagée dans ce travail se fonde sur les travaux de Caroline Humphrey et James Laidlaw, pour qui la catégorie « rituel » peut être entendue comme « une qualité que certaines actions peuvent acquérir - une manière spéciale par laquelle les actes sont effectués » (1994 : 64). Cette qualité doit être recherchée, selon ces auteurs, dans la « modification de l'intentionnalité normale de l'action humaine » (*ibid.* : 71) qu'implique la ritualisation de l'action. Michael Houseman emprunte également cette voie analytique lorsqu'il définit l'action rituelle par contraste avec l'interaction ordinaire :

Tandis que dans l'interaction ordinaire la question dominante est « Etant donné ce que je ressens (et ce que je peux inférer du ressenti des autres), comment dois-je agir ? », dans le rituel, c'est plutôt « Etant donné ma façon d'agir (et ce que je peux percevoir des actions des autres), que dois-je ressentir ? ». Les deux cas supposent donc une continuité ou congruence entre dispositions personnelles d'un côté et actes de l'autre, mais orientée en sens opposés (2003 : 298).

L'étude du rituel ne peut, dans cette perspective, faire abstraction de l'engagement des individus dans une action qui est à la fois collective et conventionnelle et dont « l'actualisation fournirait les conditions de sa propre réitération » (Houseman 2003). Au risque de défendre des évidences, j'aimerais rappeler que la religion ne peut en aucun cas être réduite à un ensemble de « croyances », c'est-à-dire de propositions sur le monde. Celles-ci sont soutenues par un ensemble de pratiques qui ne se contentent pas de les exprimer mais qui leur donne corps, c'est-à-dire qui les actualise pour les individus qui y prennent part et, se

faisant, les transforme et/ou en engendre de nouvelles (Durkheim 1912; Bourdieu 1972). Autrement dit, le rituel n'est pas d'abord le lieu d'expression des prémices d'une culture mais celui d'une transformation qui peut être de divers ordres : psychologique, sociale, symbolique, identitaire⁶³. Il découle de ce premier présupposé analytique que le rituel ne peut en aucun cas être considéré comme un épiphénomène de l'activité sociale : il en est non seulement partie prenante, mais il contribue également à sa transformation. Plus qu'un vecteur incontournable de la reproduction culturelle, le rituel est également capable d'engendrer la transformation d'idées, de valeurs, d'attitudes et de relations sociales. L'objectif de ce travail consiste, à partir d'une étude de cas, à montrer comment ce double mouvement de reproduction/transformation a effectivement lieu.

Mais si de nombreux auteurs s'accordent à dire que certains rituels comme le baptême, le mariage, les rites initiatiques (...) produisent des transformations manifestes chez leur participants⁶⁴, peu d'entre eux se sont attachés à montrer comment cette transformation, c'est-à-dire sous quelles conditions et selon quelles modalités discursives, performatives et communicationnelles celle-ci prend effectivement place⁶⁵.

Très succinctement, deux grandes approches du rituel peuvent être discernées en anthropologie. Selon la première, que l'on pourrait qualifier de « symboliste », le rituel est porteur de signification, il révèle les valeurs qui animent ceux qui l'accomplissent. En d'autres termes, il a quelque chose à dire, et on doit donc le lire, le déchiffrer, le décoder, l'interpréter. La seconde approche, que l'on pourrait qualifier de « performative », s'intéresse moins à ce que le rituel est censé dire mais à ce qu'il fait, de sorte qu'il relèverait moins d'une

⁶³ La conception de l'identité adoptée dans ce travail rejoint directement celle proposée par Lave et Wenger : « We conceive of identities as long-term, living relations between persons and their place and participation in communities of practise. Thus identity, knowing, and social membership entail one another. » (1995 : 53). Dans la postface de son étude du groupe carnavalesque Ilê Ayiê, Michel Agier insiste également sur la nécessité d'une approche à la fois contextuelle - par opposition à une approche substantielle - et relationnelle de l'identité. Contextuelle, car « les processus identitaires n'existent pas hors contexte, ils sont toujours relatifs à des enjeux précis » (2000 : 225). Relationnelle, dans le sens où « le point de départ des quêtes identitaires - individuelles ou collectives -, c'est que l'on est toujours l'"autre" de quelqu'un. Il faut donc se penser soi-même à partir d'un regard externe, voire de plusieurs regards croisés » (*ibid.* : 225-226).

⁶⁴ Un des premiers auteurs à avoir défendu et étayé cette perspective est l'anthropologue Van Gennep (1909). A sa suite, nombre d'auteurs tels que Barth (1975) et Turner (1969) et Geertz qui dépeint le rite non pas uniquement comme l'expression d'un ordre social mais plutôt comme le moteur de sa transformation (1973 : 114-119). Plus récemment Houseman (1993) et Whitehouse (2000) réactualisent cette question et offrent de nouvelles perspectives analytiques sur l'efficacité du rite. Citons également Michel Agier (2000) qui propose une réflexion stimulante sur le rite en tant que lieu de « mise en scène » et d'élaboration identitaire.

⁶⁵ Parmi les exceptions notables, retenons le travail pionnier de Maurice Bloch (1974), la remarquable étude de Gregory Bateson sur le Naven (1986) ainsi que les recherches menées par Michael Houseman (1993 ; 1994 ; 2003 ; 2004).

sémantique que d'une sociologie de l'action⁶⁶. Voyons comment chacune de ces dimensions sera traitée dans ce travail.

Mon approche du symbolisme rejoint sous au moins deux aspects celle défendue par Victor Turner dans son étude consacrée aux rituels Ndembu (1967). Tout d'abord, dans la reconnaissance de la nature intrinsèquement polysémique ou « multivocale » des symboles manipulés au cours des rituels. Un tel constat questionne la rigidité du modèle structuraliste tel qu'exposé par Claude Lévi-Strauss en mettant l'accent sur le dynamisme et la complexité des mécanismes mentaux et des interactions qui sous-tendent l'interprétation symbolique. Ensuite, mon intérêt pour la démarche préconisée par Turner réside dans l'importance qu'il accorde au corps dans la transmission religieuse. En effet, il envisage un lien privilégié entre l'expérience sensorielle procurée par les différents rites et les valeurs collectives qu'ils véhiculent. Pour cet anthropologue, « l'organisme humain et ses expériences cruciales sont les *fons et origo* de toutes les classifications » (1967 : 90), que celles-ci soient de l'ordre des catégories cognitives ou des relations sociales⁶⁷. L'anthropologue envisage ainsi l'étude du fait religieux à partir des mécanismes de communication qui le composent et son intérêt pour le corps l'inscrit sans nul doute parmi les pères fondateurs d'une approche résolument performative du rituel, sur laquelle je reviens plus loin.

Quant à l'approche que l'on peut qualifier de « performative », elle est explicitement inspirée des travaux des philosophes Austin (1970) et Searle (1979) sur les dimensions performatives du langage. Elle met l'accent sur ce que le rite fait et non plus uniquement sur ce qu'il dit. De telles études vont s'intéresser de près à la forme du rite plutôt qu'à son contenu symbolique, soulignant les contraintes exercées par la première sur le second⁶⁸.

Le culte étudié se prête particulièrement bien à l'approche « performative » et ce pour plusieurs raisons. D'abord, dans le *xangô* de Recife, comme je chercherai à le montrer, l'acquisition d'un comportement et d'un savoir-faire religieux prime sur la maîtrise des savoirs exégétiques. Cet intérêt pour la performance rituelle - *orthopraxis* - parfois au détriment d'une connaissance doctrinale - *orthodoxie* - a plusieurs conséquences sur la pratique du culte ainsi que sur la manière dont celle-ci est appréhendée par ses participants.

⁶⁶ Je présente ces idées dans Halloy (2004 : 5).

⁶⁷ Marc Augé défend un point de vue similaire lorsqu'il affirme : « Mais le point de départ, c'est le corps humain lui-même dont les caractéristiques et les énigmes pèsent sur la constitution de tous les systèmes symboliques » (1988 : 63).

⁶⁸ Une telle perspective a été développée dans un premier temps par Bloch (1974), Barth (1975) et Tambiah (1979). Déjà Durkheim, je tiens à le noter, préconisait une telle approche du rite lorsqu'il invitait à se tourner vers la « sphère de l'action », « qui domine la vie religieuse », pour scruter « la collection de moyens par lesquels [la foi] se crée et se recrée périodiquement » (*Ibid.* : 695-696) et qui envisage le rituel comme un moyen de construire et légitimer l'autorité, idée reprise et développée par Bloch (1974).

Prenons l'exemple de l'initiation, événement rituel central dans le parcours du novice au sein du culte.

Une première conséquence est que l'initiation est avant tout considérée par les participants au culte comme un moyen de contrôle sur leurs existences. Comme je tenterai de le montrer, plutôt qu'un lieu privilégié de transmission de savoirs explicites (et secrets), elle relève davantage d'un processus d'imprégnation de tout ce qui fait la matérialité des divinités : mouvements, sensations, émotions et interactions avec des personnes et des objets⁶⁹. Aussi, l'engagement du novice dans le processus initiatique implique-t-il le renouvellement plus ou moins fréquent de rituels envisagés comme autant d'actes destinés à réguler la relation rituellement instituée au cours du cycle initiatique entre ce dernier et ses divinités. Autrement dit, le rituel en général constitue le médium privilégié par lequel il est possible d'agir sur les divinités qui, grâce au processus initiatique et « l'alliance intime » (Opipari 2004) qui en résulte, jouissent d'une emprise sur la vie de leurs « enfants⁷⁰ ».

Ainsi, mon enquête ethnographique m'a amené à constater l'existence de différentes catégories de savoirs et l'importance du savoir-faire rituel ainsi que du savoir (-faire) émotionnel mobilisés par le rite. Un autre constat digne d'intérêt est qu'il existerait différentes catégories de savoirs pouvant varier en fonction de leurs différents modes d'acquisition. Cherchant à mesurer l'impact et la pertinence de chacune d'elles dans la composition de l'expérience religieuse et dans sa transmission, il convient donc de bien définir les conditions de leur apprentissage, que ce soit pour les participants au culte ou pour l'anthropologue cherchant à rendre compte de ces différentes catégories de savoirs, comme déjà signalé dans la partie consacrée à la méthodologie.

6.2 Le rituel dans les études afro-brésiliennes

Comme le fait fort justement remarquer José Jorge de Carvalho à propos des études sur le *candomblé* dans l'introduction de sa thèse de doctorat consacré à l'étude des rapports entre musique et rituel dans le culte *xangô* de Recife : « The scholars claim the importance of ritual but do not demonstrate it fully through analysis. » (1984: 16).

Si l'on passe en revue les nombreuses publications consacrées à l'étude des cultes afro-brésiliens, peu d'entre elles se sont directement intéressées à leur dimension rituelle. A

⁶⁹ Les chapitres IV, V, VI et VII sont consacrés à l'étude de ces différentes catégories de savoirs et de leurs modalités d'apprentissage.

⁷⁰ La relation entre la divinité et ses initiés est pensée sur le mode de la filiation : ce dernier est en effet « le fils » ou « la fille » de tel ou telle autre divinité.

l'exception du travail pionnier de Bastide (1958), qui prend en considération la totalité du système rituel *nagô* de Bahia⁷¹, les auteurs ayant abordé l'analyse de rituels fournissent le plus souvent la description d'un rituel isolé. Parmi les auteurs incontournables, retenons la remarquable description d'un rituel de *panan*⁷² par Herskovits (1953), la description d'un *bori*⁷³ par Verger (1957), d'un rite funéraire par Bastide (1973) et des rituels liés au culte des ancêtres à Bahia par Elbein dos Santos (1977).

La thèse de doctorat de José Jorge de Carvalho (1984), dirigée par l'ethnomusicologue John Blacking, est, à ma connaissance, un travail unique en son genre dans le cadre des études afro-brésiliennes. L'auteur, en effet, y propose une description ethnographique rigoureuse et exhaustive de l'ensemble des rituels pratiqués dans le *xangô* de Recife. José Jorge de Carvalho, qui est à la fois anthropologue et ethnomusicologue, s'est intéressé de près aux rapports entre musique et rituel dans le *xangô*, attirant l'attention sur une dimension méconnue de l'action rituelle.

Plus récemment, d'autres auteurs ont contribué à une meilleure connaissance de la dimension rituelle du culte. Raul Lody s'est intéressé de près à la culture matérielle du *candomblé*, que ce soit à propos de l'architecture des temples (1989) ou des aliments des dieux (1979, 1992). Sa démarche, cependant, appartient plus à l'approche « symboliste » qu'à une étude de l'action rituelle à proprement parler, focalisant sa recherche sur le sens attribué aux aliments des dieux ou au travail de l'espace rituel. Vogel, da Silva Mello et de Barros (1993) offrent une description détaillée d'un rituel de *bori* et d'une « sortie de *iaô*⁷⁴ ». Bien que ces auteurs privilégient également une interprétation du rite en termes symboliques, c'est-à-dire en accordant beaucoup d'importance à la signification des chants et des objets cultuels manipulés - se focalisant sur la fonction symbolique de la pintade [*galinha d'angola*] dans le rituel d'initiation - , ils relèvent à plusieurs reprises l'importance de ce qu'ils appellent les « variations émotionnelles du rite » (1993 : 87) ou encore des « images et des stimulations

⁷¹ Bien que Bastide s'intéresse directement au rite, ses descriptions restent cependant fort générales. De plus, ses multiples références à d'autres études portant sur d'autres modalités de culte afro-brésiliens et africains, parfois situées à des époques fort différentes, ne font qu'obscurcir son ethnographie, débouchant sur ce que José Jorge de Carvalho a appelé une « congélation ethnographique » [*ethnographic freezing*] qu'il définit comme suit : « The false, although attractive assumption that the data presented in the books and articles of Brazilian writers represented the reality of cult life in such a way that they could be accepted as valid during his own time, no matter how old they were. » (1978 : 95).

⁷² Le *panan* est, selon Roger Bastide (2000), un « rituel de transition » qui prend place, dans le *candomblé nagô* de Bahia, à la fin de l'initiation du novice. Je reviens sur la description de ce rituel au chapitre III.

⁷³ Le *bori* (également appelé *obori* ou *ebori*) est une étape rituelle indispensable du cycle initiatique au cours de laquelle le corps et la « tête » [du yoruba « *ori* » qui signifie « tête »] du novice sont « préparés » pour recevoir la divinité. Je donne une description détaillée de ce rituel au chapitre III.

⁷⁴ Rituel de sortie de réclusion au cours duquel le novice est présenté à l'assemblée et devra, possédé par sa divinité tutélaire, crier le nom de celle-ci. Je décris ce rituel au chapitre III.

sensorielles » (*Ibid.* : 85). Cependant, l'articulation entre l'aspect symbolique et psychosomatique du culte n'est pas précisée et cette dernière dimension reste, somme toute, de l'ordre de l'évocation.

Plus récemment, l'étude très sensible de Carmen Opirari consacrée au *candomblé* de São Paulo souligne l'importance de ce qu'elle appelle « la facture » ou la « fabrication » de l'*orixá* (2004 : 253), qui correspond aux étapes rituelles jonchant le parcours de l'initié. L'originalité du travail d'Opirari réside dans l'attention particulière qu'elle accorde aux « à-côtés » du culte, ses coulisses (Goffman 1991) ou son mode mineur (Piette 1996).

7. Le corps ou la quête anthropologique de la « dimension cachée »

7.1 Le corps et ses enjeux anthropologiques

L'étude anthropologique du corps soulève d'entrée de jeu une difficulté fondamentale : qu'entend-t-on exactement par « corps » ? Faut-il inclure dans ce terme ce qui, dans une certaine philosophie occidentale héritée notamment de Descartes⁷⁵, est considéré comme son opposant : « l'esprit » ? Comment envisager les rapports entre ces deux instances ? Et surtout : comment envisager leur analyse dans une étude ethnographique ?

Pour tenter de répondre à ces questions, je propose de partir de plusieurs auteurs ayant contribué à baliser ce champ de recherche en anthropologie. Ce rapide éclairage me servira de point d'appui pour préciser la manière dont le corps est envisagé dans ce travail.

En 1936, Marcel Mauss publiait son article fondateur intitulé « Les techniques du corps », dans lequel il attirait l'attention sur la nécessité d'étudier ce qu'il appelait les « montages physio-psychico-sociologiques » ([1936] 2003: 384) des actes des individus d'une société. Il concluait cet article en appliquant cette proposition à la sphère du religieux, car il était persuadé qu'au fond de ce qu'il appelait nos « états mystiques » se trouvaient des techniques du corps encore non étudiées. Il renchérisait en disant :

Cette étude socio-psycho-biologique de la mystique doit être faite. Je pense qu'il y a nécessairement des moyens biologiques d'entrer « en communication avec Dieu » (*Ibid.*: 386).

⁷⁵ Descartes compte parmi les philosophes ayant affirmé avec le plus de conviction la séparation entre corps et esprit. Le passage suivant, extrait du « Discours de la méthode », me semble éloquent à ce propos : « Je connus de là que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle, en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps, et même qu'elle est plus aisée à connaître que lui, et qu'encore qu'il ne fût point, elle ne laisserait pas d'être tout ce qu'elle est. » (1970 : 129).

Même si aujourd'hui le vocabulaire relevant des « techniques du corps » a quelque peu évolué, j'ai pris à la lettre cette intuition remarquable de Mauss et j'ai cherché à lui donner corps, si on me permet l'expression, à partir de l'étude du *xangô* de Recife. De cette manière, je m'inscris dans un vaste courant de recherches portant sur l'acculturation corporelle ou *embodiment*, pour employer le terme anglais consacré⁷⁶. Mais pourquoi un tel intérêt anthropologique pour le corps ?

Une première raison est à mes yeux d'ordre méthodologique. En effet, plusieurs études ethnographiques ont souligné l'écart parfois infranchissable entre un savoir élaboré organisant le comportement des personnes observées et l'explicitation de ce même savoir. Ce que ces chercheurs nous apprennent, c'est qu'il y a différentes catégories de savoirs et que chacune d'elles entretient une relation différente avec le langage et l'action (Bloch 1995 : 49). Parmi ces savoirs, ceux liés au corps sont la plupart du temps de nature implicite et ne peuvent accéder à une organisation linguistique qu'à travers une distorsion de leur nature même⁷⁷. Dans cette perspective, l'objectif de ce travail peut être défini comme une tentative visant à mieux comprendre de quelle manière les expériences corporelles et affectives - souvent non verbalisées - sont transposées et utilisées dans le champ de l'expérience religieuse, en en constituant peut-être - et c'est là ma proposition - le soubassement le plus solide⁷⁸. Ainsi, la culture ne peut en aucun cas être restreinte à son aspect discursif. Nous accorderons, au contraire, une place centrale à ce qui est difficilement ou n'est tout simplement pas exprimé verbalement et qui constitue « la dimension cachée », pour reprendre l'expression de Hall (1978) de toute culture : techniques et traitements du corps, savoir-faire technique, affects, formes d'interaction.

Une seconde raison à l'intérêt anthropologique pour le corps réside, à mes yeux, dans le dialogue engagé avec d'autres disciplines connexes. Dans ce travail, un recours (modéré) aux sciences cognitives m'a permis de dépasser une psychologie de sens commun - souvent fallacieuse -, fournissant de nouveaux éléments débouchant sur une meilleure représentation du savoir de la population étudiée. Au chapitre V, par exemple, je traite le phénomène de

⁷⁶ Parmi les études désormais classiques consacrées à ce thème, je renvoie le lecteur aux travaux de Gregory Bateson et Margaret Mead *Balinese Character* (1942) ainsi qu'aux recherches menées par les figures de proue de ce que Yves Winkin (1981) appelle la « Nouvelle communication » : Birdwhistell (1970 ; 1974), Goffman (1973 ; 1991) et Hall (1966, 1979), pour ne citer que les plus influents. Il faut également ajouter à cette Ecole les études menées en anthropologie médicale dont l'ouvrage collectif de Csordas (1994) *Embodiment and experience* est un bel exemple, ainsi que les travaux consacrés à l'anthropologie des émotions, très bien représentée en France par Paul Dumouchel (1999) et David Le Breton (2004).

⁷⁷ Voir notamment Bloch (1995), Williams (1993), Desjarlais (1992), Surrallés (2003), Kaufmann (1993).

⁷⁸ Mon travail rejoint ainsi en partie celui mené par Jeanne Favret-Saada (1977) sur la sorcellerie dans le bocage normand.

transe (notamment) à partir de données récentes sur le fonctionnement émotionnel, issues de la neuropsychologie. L'intérêt principal de telles recherches pour l'étude anthropologique du corps réside, à mes yeux, dans le fait qu'elles soulignent l'inadéquation profonde d'une séparation entre le corps et l'esprit. Ce que montrent de telles études, c'est que ces deux instances travaillent en permanence de concert pour réguler notre appréhension du monde. Dans ce travail, le corps est conçu en tant qu'objet sensible et expressif, lui-même influencé et influençant les représentations mentales qui constituent l'arrière-plan ou le résultat de la perception du monde et de l'expression corporelle. Dans la perspective envisagée ici, le corps constitue, sous ces deux aspects (somatique et cognitif), le principal vecteur pour l'apprentissage culturel ainsi que la médiation incontournable dans l'élaboration rituelle d'une relation d'intimité entre l'initié et ses divinités.

Ainsi, l'intérêt anthropologique pour le corps soulève inévitablement la question du rapport entre langage et comportement d'une part, et entre corps et esprit d'autre part. L'ensemble des auteurs cités s'intéressant à ces thématiques ont tous souligné l'importance de la prise en compte par l'ethnographe des processus d'apprentissage pour une meilleure compréhension de ces rapports. Aussi, point crucial dans cette recherche, l'apprentissage ne peut être pensé comme le fruit d'une activité cérébrale, d'une simple « internalisation » de savoirs « transmis » par d'autres mais plutôt comme le résultat de la participation à une pratique et des relations sociales (Lave & Wenger 1995). Il gagnerait à être étudié, selon Cristina Toren, comme une *micro-histoire* :

La cognition humaine est un processus historique parce qu'elle constitue - et en constituant transforme inévitablement - les idées et pratiques desquelles elle apparaît être le produit. En bref, la cognition humaine rend l'intentionnalité comme inévitablement historique (1999 : 102).

Cristina Toren préconise en effet une démarche anthropologique qui sonde précisément la manière dont ces processus cognitifs sont bâtis sur l'histoire des relations au sein d'une collectivité. Cette perspective souligne l'exigence méthodologique de prendre en considération l'aspect « incarné » de la cognition (Varela, Thompson, Rosch 1993), dans le sens où celle-ci est dépendante de notre appareillage cognitif, de notre corps dans sa capacité à se mouvoir et s'émouvoir, et en même temps attachée au contexte dans lequel elle se développe⁷⁹.

⁷⁹ Les travaux d'Antonio Roazzi (1987, 1992) sur « l'interactionnisme cognitif » soulignent également l'importance de la prise en considération du contexte dans l'évaluation des processus cognitifs.

7.2 Le corps et les études afro-brésiliennes

Depuis Nina Rodrigues, la grande majorité des spécialistes du *candomblé* ont pressenti l'importance du corps dans les cultes afro-brésiliens. Pourtant, tout comme José Jorge de Carvalho le faisait remarquer à propos du rituel, ce n'est que récemment que plusieurs auteurs vont s'intéresser à la dimension « corporelle » du *candomblé*, et lui accorder une place centrale dans leurs recherches.

Dans un article intitulé « Le geste et le corps dans la religion afro-brésilienne », Roberto Motta décrit « l'essence » de cette religion en ces termes :

L'odeur du sang, les têtes déposées sur les autels, les libations d'eau-de-vie, le chant, des pas de danse, l'enthousiasme, l'extase. » (1995a: 478).

Cet auteur insiste sur « l'attachement au concret (qui) traverse tout le tissu du *candomblé-xangô* » (*Ibid.* : 483), qu'il assimile à une forme de « corporalisme » ou de « matérialisme » exacerbé où « le corps, le geste, le sacrifice (...) » (*ibid.*: 485) constitueraient les éléments principaux.

Marion Aubrée fait un constat similaire dans son étude comparative entre le pentecôtisme et les religions afro-brésiliennes à Recife :

Entre tous les éléments qui fondent la différence entre les deux groupes de sectes, celui qui est apparu comme le plus fondamental est le « rapport au corps ». Dans la société brésilienne globale il apparaît comme un élément très important du processus d'individuation, élément auquel l'apport africain, qui est l'un des constituants de cette culture, n'est pas étranger. On a vu en effet que la croyance des pentecôtistes quant au pouvoir de l'esprit sur le corps est inversement proportionnelle à la certitude qu'ont les afro-brésiliens que c'est à travers le corps qu'on modifie l'esprit (1984 : 346).

La centralité du corps dans les religions afro-brésiliennes est en effet rendue manifeste à la fois dans la forme du culte, comme le soulignent très bien ces chercheurs, mais également dans le phénomène de transe au cours duquel la divinité s'exprime à travers le corps de son initié⁸⁰. Il me semble que plusieurs approches analytiques du corps peuvent être distinguées dans le champ des études afro-brésiliennes.

⁸⁰ Je laisse provisoirement de côté les études afro-brésiliennes sur la transe, dont je propose un parcours historique au chapitre V, me concentrant ici sur les études portant sur le corps comme objet principal d'investigation anthropologique.

Sont parus plus récemment plusieurs articles traitant directement du corps dans le *candomblé*. Ces différentes études adoptent, à mes yeux, deux grandes perspectives pour étudier le corps. On pourrait qualifier la première de « sémiotique corporelle », dans la mesure où le corps est envisagé comme le lieu d'inscription d'un code culturel, souvent implicite, que le travail de l'anthropologue permettrait d'explicitier. Il est soit pensé comme un microcosme reflétant certains aspects mythologiques et cosmogoniques⁸¹ (de Barros et Teixeira 1989), soit comme le lieu où se donne à voir une personnalité mythique (Lépine 2000; Augras 1992; Segato 1995). Cette perspective a le mérite de mettre en lumière la dimension symbolique du processus d'acculturation corporelle.

La seconde approche correspond à ce que Thomas Csordas a appelé « le corps topique », c'est-à-dire « une compréhension du corps en relation à des domaines spécifiques de l'activité culturelle. » (2001 : 5) Monique Augras (1989), par exemple, envisage le corps comme le lieu d'enjeux liés aux identités sexuelles, tandis que Rita Segato l'intègre dans une réflexion plus large sur le processus d'individuation ou, selon ses propres termes, de « construction de la personne afro-brésilienne » (Segato 1995 : 22).

José Jorge de Carvalho, quant à lui, dresse dans la dernière partie de sa thèse la liste des nombreuses techniques du corps mobilisées au cours des différents rituels du *xangô*. Il fait remarquer que « les membres doivent exercer un contrôle particulier sur leurs émotions, sur leurs activités motrices et rythmiques ainsi que sur leurs états d'esprit contrastés » (1984 : 525) au cours de l'activité rituelle. Je propose au cours de ce travail de traiter de manière systématique les diverses modalités rituelles de ce contrôle moteur et émotionnel.

Rita Segato⁸², qui mena ses recherches ethnographiques au même moment et dans la même population, affirme quant à elle que « la pratique du culte montre que les langages musicaux et chorégraphiques sont aussi essentiels que l'expression verbale pour le modelage et la transmission de l'idée à multiple facettes [« *multifacetada* »] de chaque divinité » (1995 : 167). Elle insiste à propos de la danse de possession sur la prise en considération de « l'état physique et émotionnel » du possédé, qui compose ce qu'elle appelle la dimension « non-figurative » de la possession (*ibid.* : 170). Je développe cette idée au chapitre V.

⁸¹ Rejoignant ainsi en partie « l'anatomie mystique » de Bastide (1958) selon laquelle chaque partie du corps est associée et constitue le terrain d'action privilégié de certains *orixás*.

⁸² Je tiens à faire remarquer que plusieurs chercheurs (Motta, Aubrée, de Carvalho, Segato) s'étant intéressés au corps en tant qu'objet d'investigation anthropologique ont travaillé sur le *xangô* pernamboucain. Je pense que le « style rituel » de ce culte, que je tenterai de décrire au cours de ce travail, n'est pas étranger à cet intérêt.

Roger Bastide, quant à lui, développa une idée originale et, à mes yeux, tout à fait pertinente, sur les rapports entre corps et mémoire. A partir des travaux de Maurice Halbwachs (1950) sur la mémoire collective, il soutient que celle-ci consisterait en un ensemble d'images mentales liées, d'un côté, à des mécanismes moteurs, les rites, et de l'autre, aux structures morphologiques et sociales (1969 : 344). Cette réflexion l'amena à distinguer deux types de souvenirs : les « moteurs » et les « intellectuels », attribuant aux premiers une résistance plus tenace qu'aux seconds⁸³ (*ibid.* : 333; 356).

Mon appréhension du corps cherche à rassembler plusieurs des tendances précédemment décrites, en adoptant ce que Thomas Csordas appelle la perspective du « corps analytique », qui se focalise sur la perception, les pratiques, les parties, les processus et les produits corporels (2001 : 4). Par « perception », il faut entendre « les utilisations culturelles et le conditionnement des cinq sens extérieurs plus la proprioception (notre sens d'être dans un corps et orienté dans l'espace) » (*Ibid.* : 5). Par « pratiques », il fait référence à « tout ce qui tombe sous la catégorie de techniques du corps » telles que définies par Marcel Mauss (1936). Dans cette seconde perspective, le corps peut être appréhendé comme objet, outil ou sujet. Plusieurs auteurs cités se sont intéressés de près aux « parties » de l'anatomie les plus investies dans le *candomblé*, que ce soit socialement ou symboliquement. Dans ce travail, je questionnerai plus spécifiquement les rapports entre ces parties du corps et l'action rituelle. Les « processus » font référence aux processus « naturels » tels que « respirer, soupirer, les menstruations, le sexe, la naissance, le rire, les pleurs » et leurs différents traitements culturels (*ibid.*). Certains de ces processus entretiennent une relation particulière avec l'action rituelle, que je tenterai de décrire. Les « produits » corporels tels que la salive, le sang, la transpiration - mais également l'odeur, comme nous le verrons - font également l'objet de manipulations rituelles et de traitements symboliques spécifiques dans le culte étudié, auxquels je m'intéresserai de près.

⁸³ Anne-Marie Losonczy fait un constat similaire: « Le langage corporel et gestuel qui est un des volets en Afrique, continue à constituer l'un des piliers les plus vigoureux de différenciation et d'auto-identification noires face à l'Amérique des Indiens, des Métis et des Blancs. Malgré la disparition de la transe et le déplacement des éléments africains vers les marges du rituel catholique, les formes de ce langage, inscrites au plus profond de la mémoire motrice des corps, semblent constituer le substrat le plus résistant de la mémoire collective afro-américaine. » (1997 : 181).

CHAPITRE I :

LE CULTE ET SES CONTEXTES

Dans ce premier chapitre, je propose de décrire les différents contextes dans lesquels le culte s'inscrit. Cette description initiale me semble nécessaire à plusieurs égards pour notre questionnement. D'abord, ces contextes constituent la toile de fond à partir de laquelle la signification des événements rituels va être élaborée. En effet, telle qu'envisagée dans ce travail, l'analyse du contexte consiste à décrire les conditions matérielles, sociales et historiques qui permettent de restreindre et d'orienter l'interprétation des événements rituels. Ensuite, une telle description me semble indispensable pour une réflexion sur les rapports entre le « style rituel » et la transmission religieuse : en quoi et comment les conditions contextuelles de l'activité rituelle influencent-elles sa forme, c'est-à-dire la manière dont les rites sont menés et les choix, en termes de valeurs et de critères formels (esthétiques) qui sous-tendent cette pratique? Et réciproquement : quels effets le style rituel produit-il sur les différents contextes du culte⁸⁴?

Comme le note fort justement Yves Winkin, à la suite de Gregory Bateson, le contexte, en tant qu'ensemble d'informations contraignant l'interprétation, « est nécessairement incomplet et extensible : il y a toujours un contexte supérieur et plus vaste » (2001 : 68). Ce commentaire nous ramène à la réflexion déjà soulevée précédemment sur le choix de l'échelle d'analyse. Alors que les chapitres IV à VII privilégient une analyse des interactions au niveau interpersonnel, je propose de construire ce premier chapitre à l'aide d'un jeu d'échelle analytique qui varie en fonction des différents contextes décrits, dont les principaux sont : 1) le contexte socio-économique des participants au culte; 2) les réseaux socioreligieux auxquels ils prennent part; 3) l'organisation sociale du culte; 4) l'histoire du culte, du moins telle que perçue aujourd'hui par ses principaux dirigeants.

Dans cette présentation, je tente d'articuler certaines données quantitatives, glanées dans diverses sources bibliographiques (monographies, études sociologiques, recensements, IBGE⁸⁵), et des données qualitatives issues de ma propre ethnographie. Par cette mise en écho, mon objectif est d'offrir une grille de lecture capable de décrire la réalité sociale et historique du culte étudié, mais aussi la manière dont elle est perçue par ses participants.

Mon analyse des contextes du culte m'amènera à aborder, en fin de chapitre, le thème de l'affiliation religieuse car il permet d'illustrer, à partir d'une échelle d'analyse davantage centrée sur l'individu, certains rapports envisageables entre la forme du culte et les divers contextes dans lesquels il est inscrit.

⁸⁴ Ce questionnement fut incité par la réflexion stimulante de Michel Agier (2000) sur les rapports entre l'identité, les changements sociaux et le processus de création d'un style « africain » dans le groupe carnavalesque Ilê Aiyê.

⁸⁵ Institut Brésilien de Géographie et Statistiques

1. Le contexte socioéconomique et urbain

Les participants du *xangô* appartiennent, majoritairement, aux couches les plus démunies de la population. En effet, même si les membres d'un même *terreiro* proviennent fréquemment de plusieurs quartiers, la majorité d'entre eux partage les mêmes problèmes au quotidien : précarité économique, discrimination sur le marché du travail, fragilité de la santé liée notamment au manque d'habitudes hygiéniques efficaces ou à la difficulté d'accès aux soins de santé ou encore à certains médicaments, grande insécurité liée à la montée de la violence urbaine.

Selon René Ribeiro, dont la recherche ethnographique pris place à la fin des années quarante, les cultes, organisés en « petits noyaux indépendants » centralisés autour d'une maison et d'un chef religieux, sont localisés dans les banlieues occupées par la population « de niveau social et économique le plus bas (...), majoritairement métisse foncée ou noire, analphabète ou d'instruction rudimentaire, occupée dans des professions humbles et intégrée dans leur culture locale » (1978 : 39). Les conclusions de René Ribeiro restent valables pour la situation actuelle en ce qui concerne la localisation des cultes et les difficultés économiques et sociales rencontrées par ses membres, comme nous allons le voir. Aujourd'hui, cependant, il faut noter une amélioration significative du niveau d'instruction et des professions exercées par certains membres, et nuancer la classification ethnique qu'il propose⁸⁶. En effet, comme le note Maria do Carmo Brandão dans une étude récente sur la localisation urbaine des *xangôs* de Recife :

La densité démographique [des aires de concentration et de localisation des *xangôs*] se situe en moyenne entre 87 et 111 hab./hect., nous permettant de conclure que les *xangôs* agrègent une part représentative de la population de la ville, démythifiant les anciennes conclusions que l'identifiaient à un segment ethnique déterminé - Noirs et Mulâtres. » (1997 : 60)

J'aimerais pour ma part souligner qu'en ce qui concerne la famille-de-saint étudiée, la grande majorité de ses membres est effectivement noire ou métisse. Au moins deux raisons peuvent être avancées pour expliquer cette prédominance ethnique : 1) l'ascendance africaine des chefs de culte actuels; 2) l'étroite corrélation entre pauvreté et appartenance ethnique. Je développe ces deux thèmes plus loin dans ce chapitre.

⁸⁶ Je reviens sur la question du niveau d'instruction et des professions exercées par les membres du *xangô* un peu plus loin dans ce chapitre.

Je propose à présent de voir de plus près ce qu'il en est de la situation socio-économique actuelle des participants du *xangô*.

1.1 La pauvreté, la scolarisation et les soins de santé

Selon le recensement IBGE de 1991, la ville de Recife comptait une population de 1.298.000 habitants dans une région métropolitaine de 2.871.000 habitants. Le cadre qu'en dresse Dominique Vidal dans le premier chapitre de son étude sociologique sur les rapports sociaux et la citoyenneté à Recife (1998) parle par lui-même :

En 1990, les lieux peuplés par des pauvres (*assentamentos populares*) occupaient 15,1 % de la superficie de Recife sur lesquels résident 63,3% de sa population. Bien que beaucoup d'entre eux aient été l'objet de programmes d'urbanisation, la précarité des conditions de vie n'a pas disparu. L'insuffisance du réseau d'égout, de canalisations d'eau potable, du ramassage d'ordures et du système de santé publique se traduit par une mortalité infantile (39,5 pour mille en 1988) élevée en dépit de sa diminution importante en moins de dix ans (78,9 pour mille en 1979) et expose continuellement ces populations à des maladies endémiques. La profonde crise économique que connaît Recife pérennise de plus une situation de pauvreté généralisée. On estime qu'aujourd'hui plus de la moitié de la population entre 15 et 59 ans est sans emploi, et que le secteur informel - essentiellement le commerce et les services - est pratiquement aussi important que le secteur formel. Avec une importante population infantile sous-alimentée vivant dans ses rues, Recife est aussi la ville brésilienne qui détient le sinistre record du plus grand nombre de mineurs assassinés par des groupes d'extermination. Autant de facteurs qui, selon les critères retenus par l'institut américain *Population Crisis Committee* (Etapas 1999), en font l'une des métropoles les plus détériorées du monde après Lagos, Kinshasa et Dacca⁸⁷. (1998 : 12)

Une telle description attire l'attention sur deux composantes de la pauvreté : le faible pouvoir d'achat des individus et le manque d'infrastructures publiques indispensables à l'amélioration de la qualité de vie. Le faible pouvoir d'achat des populations vivant dans les quartiers périphériques de la ville, où se concentrent la majorité des *terreiros* de *xangô*⁸⁸,

⁸⁷ Je pourrais également citer Motta qui parlait à la fin des années 70, de « taux de chômage inacceptables (...), de déficiences protéiniques et caloriques qui se retrouvent à la base d'un des taux de mortalité les plus élevées de l'Hémisphère occidental, de circonstances sociales concrètes de hauts risques et d'incertitude » (1977 : 22).

⁸⁸ Lors de la « Grande Migration », comme l'appellent Brandão et Motta, entre la fin du 19^{ième} siècle et les années 30, les cultes de *xangô*, initialement installés au centre de Recife, se sont déplacés vers la périphérie pour se retrouver, dans leur majorité, dans le *vale do Rio Beberibe* (2002 : 52), où j'ai moi-même mené mon enquête.

contraste fortement avec « la diffusion en milieu urbain d'un modèle de consommation inspiré du style de vie communément prêté à ce qu'on appelle au Brésil le « premier monde », c'est-à-dire « tout ce qui vient d'Europe et des Etats-Unis » (1998 : 47). La télévision, présente dans quasiment tous les foyers, et allumée en permanence, ne fait que renforcer ce contraste.

« L'insuffisance du réseau d'égout, de canalisations d'eau potable, du ramassage d'ordures et du système de santé publique » dont il est question apparaît comme le lot commun de la majorité des participants au culte. Face au *terreiro* de Júnior, par exemple, situé dans un *mórro*⁸⁹ aux rues étroites et escarpées où coulent régulièrement des eaux usées à même les sentiers, un dépôt d'immondices s'accumule depuis des mois. Les autorités ne semblent pas être disposées à régler cette situation qui, vu la chaleur ambiante, devient par moment insoutenable tant les odeurs pestilentielles saturant l'air ambiant. Nina, une fille-de-saint du *terreiro*, commenta que le bébé de la maison se trouvant en contrebas du dépôt serait malade à cause de l'eau qui s'y infiltre. Quant à l'eau potable, dans tous les quartiers visités, elle n'est disponible que tous les deux ou trois jours, pendant à peine une journée, ce qui oblige les gens à faire des réserves dans des barils et autres jerricanes qui s'avèrent être une source de prédilection pour la reproduction des moustiques responsables de la propagation de la *dengue*⁹⁰. Les chefs de culte doivent, pour leur organisation cérémonielle, tenir compte de ce facteur, dans la mesure où la réalisation d'un rituel sacrificiel (appelé *obrigação*), sans une réserve d'eau suffisante, est tout simplement impraticable.

Le recours aux soins de santé et l'accès aux médicaments font également l'objet de fortes carences dans la population étudiée. Selon la Fédération Brésilienne de l'Industrie Pharmaceutique (Febrapharma), un recensement effectué en 2002 met en évidence que la moitié de la population - les individus possédant une rente inférieure 800 réais - consomme à peine 15% des médicaments du marché. Ce qui signifierait une moyenne de trois médicaments par personne à l'année (Jornal do Comércio 23/02/2003).

Comme le signale Brandão, il est intéressant de noter que « les quartiers circonvoisins au Rio Beberibe sont pointés, depuis le 17^{ième} siècle, comme un 'réduit de pauvreté et de gens de couleur' » (Brandão 1997 : 45).

⁸⁹ Littéralement, « *morro* » signifie « colline ». Dans le contexte urbain brésilien, il est synonyme de *favela*, ces quartiers composés d'habitations improvisées dressées par les populations les plus pauvres. Ces quartiers peuvent, au fil du temps, bénéficier d'un réseau d'égouts et de canalisations amenant l'eau potable. Ce développement est cependant très lent et n'est que très rarement abouti, comme le fait remarquer Dominique Vidal en ce qui concerne Recife.

⁹⁰ Le combat de la *dengue* est aujourd'hui organisé par les organes municipaux qui ont mis sur pied des équipes qui effectuent des visites régulières dans l'ensemble des habitations des quartiers les plus touchés afin de contrôler les réserves d'eau et d'éduquer les populations à intégrer les comportements adéquats. Cette campagne préventive semble porter ses fruits puisque le nombre de cas de *dengue* classique détectés dans l'Etat est passé de 42.762 entre janvier et mars 2002 à 724 entre janvier et mars 2003. (Jornal do Comércio, 26/03/2003)

L'accès aux soins de santé adéquats, et plus particulièrement à un diagnostic fiable, vu le prix trop élevé des honoraires des médecins, est également extrêmement restreint dans la population étudiée. Pour la majorité des individus, la visite chez le médecin est envisagée comme le recours ultime, et prend place la plupart du temps dans les services d'urgence des hôpitaux publics où les files interminables dénotent de la précarité de la situation des populations les plus démunies. Cette double carence a pour effet paradoxal d'accentuer le recours à l'automédication⁹¹ ainsi qu'à une circulation des médicaments d'une personne à l'autre. Cette automédication permanente peut s'avérer préjudiciable à moyen et long termes, lorsque l'on observe que la moindre maladie est combattue dès ses premiers symptômes (fièvre, douleur, état de fatigue inhabituel) à grands coup d'antibiotiques, d'anti-fièvres, d'anti-douleurs ou d'anti-inflammatoires⁹².

Selon les statistiques du DIEV⁹³, entre 1996 et 2002, les maladies de l'appareil circulatoire sont les plus meurtrières. Un tel constat fait écho à la situation rencontrée dans ma famille-de-saint où près de la moitié des personnes adultes souffrent, à des degrés divers, d'hypertension. Paulo, le chef de culte le plus âgé, a survécu à un infarctus ainsi qu'à un AVC⁹⁴ (accident vasculaire cérébral). Júnior, jeune chef de culte âgé d'à peine trente ans, a récemment frôlé l'infarctus et Zite, sa mère, fut, à plusieurs reprises, durant mon séjour, emmenée d'urgence à l'hôpital à cause de crises d'hypertension⁹⁵.

Nombre d'enfants, mais également d'adultes, souffrent de maladies de la peau (*sarna*, pustules...) généralement attribuées au « sang faible » [*sangue fraco*] de l'individu. Ce diagnostic est en partie juste car il souligne d'éventuelles carences alimentaires, dues non pas à un manque de nourriture mais plutôt à une alimentation mal équilibrée⁹⁶. Elle ne rend

⁹¹ Dans ce contexte, les pharmaciens se substituent bien souvent au médecin, prescrivant tel ou tel autre médicament en fonction des symptômes que lui décrit son client.

⁹² Il serait intéressant de mener une enquête approfondie sur les conséquences d'une telle pratique sur l'état de santé des personnes. Ma conviction est qu'elle joue défavorablement dans l'évolution des symptômes. Je pense à l'utilisation inadéquate d'antibiotiques qui, on le sait aujourd'hui, diminue les défenses immunitaires naturelles. Je pense également aux effets secondaires de bon nombre de médicaments sur le système circulatoire et nerveux, comme ceux utilisés pour faire baisser la tension, ou encore les anti-douleurs et anti-inflammatoires.

⁹³ DIEV : *Diretoria de Epidemiologia e Vigilância Sanitária* de l'état de Pernambouco.

⁹⁴ Ces accidents auront une influence décisive sur son « style » religieux, et plus particulièrement sur son rapport aux livres, comme nous le verrons au chapitre II.

⁹⁵ En plus de ces problèmes circulatoires, plusieurs membres de cette famille biologique souffrent de diabète. La combinaison de ces deux maladies aurait entraîné l'amputation des deux jambes de Malaquíás, le père biologique des chefs de culte actuels, et obligerait Paulo à marcher, sur les conseils de son médecin, au moins une heure par jour pour activer sa circulation, s'il ne veut pas à son tour « perdre ses pieds ». Ces promenades matinales joueront un rôle favorable pour le développement d'une nouvelle forme de divination dans la famille-de-saint étudiée (Cf. **annexe n° 5**).

⁹⁶ Le repas quotidien, qui ne varie qu'à l'occasion de fêtes, est composé de quatre types de féculents : haricots rouges, riz, pâtes, farine de manioc, généralement accompagnés d'un morceau de poulet, et d'une crudité, salade et/ou tomate.

cependant pas compte du manque de précautions hygiéniques, liées notamment à la promiscuité forcée due au manque de place⁹⁷ et à l'insalubrité de nombreuses maisons d'habitation.

Le culte, notons-le, peut offrir une alternative thérapeutique non négligeable pour de nombreux individus. En effet, un savoir phytothérapeutique élaboré est encore partagé par de nombreux chefs de culte. Dans la famille-de-saint étudiée, cependant, de telles connaissances ne sont malheureusement que peu exploitées, préférant les effets immédiats des médicaments allopathiques. Aussi, comme je l'aborderai au point 5 de ce chapitre, de même qu'au chapitre V, l'initiation revêt également une dimension thérapeutique pour les individus qui s'y engagent. Une distinction est alors opérée entre les maladies dites « du saint », dont la cause serait « spirituelle » et provoquée par un *orixá*⁹⁸ ou une entité malveillante⁹⁹, et les maladies ordinaires, qui relèvent de la compétence du médecin.

1.2. Le travail

Aborder la question du travail dans la population étudiée exige que l'on s'interroge sur les rapports raciaux dans le Brésil contemporain. En effet, je rappelle que la majorité des membres de ma famille d'accueil sont noirs ou métis. Or, plusieurs études, présentées ci-dessous, confirment la persistance d'inégalités raciales sur le marché du travail. Je propose, dans un premier temps, de souligner cette dimension de la pauvreté à partir de statistiques récentes. Je tenterai ensuite de montrer en quoi la participation au culte peut constituer une alternative à cette situation.

Márcia Lima, dans une étude consacrée à la « place de la couleur sur le marché travail » dans le Brésil contemporain, relève que :

⁹⁷ La maison d'habitation de Lucínha est paradigmatique du type de situation rencontrée. Composée de trois chambres, d'un salon et d'une cuisine, elle abritait à l'époque de mon enquête : sa mère, qui était alitée dans une des chambres, deux des enfants de Paulo, qui dormaient dans la même pièce à même le sol ; Lucínha, son mari, sa fille, dans une autre chambre ; Zere, son mari et leurs deux enfants, qui dormaient dans le salon ou dans le couloir menant à la cuisine ; le « filho de criação » de Lucínha, un adolescent qu'elle a recueilli et qu'elle éduque. Il faut ajouter à ces personnes permanentes les belles-filles ainsi que les petits-enfants de Zere, qui lui rendent des visites régulières, ainsi que certains fils-de-saint ou amis en visite.

⁹⁸ L'interprétation de la « maladie spirituelle » peut varier en fonction du moment où elle apparaît dans le parcours religieux de l'individu. S'il s'agit d'un non-initié, elle peut être le signe d'une élection, l'*orixá* ayant choisi ce moyen pour faire connaître sa volonté. Un tel diagnostic, obtenu par un recours à l'oracle, débouche la plupart du temps sur un engagement dans le processus initiatique. S'il s'agit d'un initié, la « maladie spirituelle » peut être interprétée comme une punition infligée par l'*orixá* de l'individu, ou encore le signe de son mécontentement, qui appelle une réparation rituelle.

⁹⁹ J'aborde le thème de la sorcellerie aux chapitres VII et VIII.

La « place » du noir sur le marché du travail est le fruit d'une série d'arrangements qui contribuent à le confiner dans les positions subalternes. Le marché du travail agit autant comme révélateur d'inégalités - une fois que les noirs y entrent dans des conditions inégales dans la force de travail¹⁰⁰ - mais également comme un générateur d'inégalités, principalement quand nous observons que même en acquérant l'éducation nécessaire son accès aux meilleures occupations est plus restreint. (2002 : 6, traduction personnelle)

Une étude récente menée par l'IBGE et publiée dans une édition spéciale du Boletim DIEESE en novembre 2002 confirme amplement ce constat. Cette étude souligne les faits (marquants) suivants :

1) « Les *noirs* et *bruns*¹⁰¹ reçoivent près de la moitié du salaire des *blancs*, en moyenne. Dans toutes les grandes régions du pays, le salaire des blancs occupés est largement supérieur au salaire des *noirs* et *bruns* »;

2) il existe une association directe entre le haut taux de présence des *noirs* sur le marché du travail et la réalité socio-économique défavorable vécue par la majorité de la population noire brésilienne;

3) malgré « une diminution de la présence sur le marché du travail des enfants et adolescents de 10 à 17 ans, la parcelle noire de cette population présente une insertion fortement supérieure à celle des *non-noirs* »;

4) malgré la plus grande nécessité ou disponibilité des travailleurs noirs pour le travail, « ce sont les *noirs* qui présentent le plus grand taux de chômage »;

5) « La population noire est présente, en plus grandes proportions (44.5 % pour Recife), dans les postes de travail plus vulnérables : salariés sans contrat de travail, autonomes qui travaillent pour le public, travailleurs familiaux non rémunérés et, principalement les

¹⁰⁰ 47,8% des femmes noires dans le Brésil urbain, en 1998, se concentrent dans les catégories occupationnelles du travail domestique et des Services Personnels, dont les conditions en termes d'éducation et de rente figurent parmi les pires du marché du travail (*Ibidem* : 5). Sans compter que l'entrée plus précoce sur le marché du travail, observée dans les populations noires et « brunes », sape à la base toute possibilité postérieure de qualification (*Ibid.* : 6).

¹⁰¹ Comme l'indique Jacques d'Adesky dans son étude consacrée à l'analyse des débats racistes et antiracistes au Brésil, cinq systèmes de classification de couleur prédominent au Brésil : 1) le système de l'IBGE, utilisé dans le recensement démographique, avec les catégories *branco* (blanc), *pardo* (brun), *preto* (noir) et *amarelo* (jaune) ; 2) le système *branco* (blanc), *negro* (noir) et *índio* (indien) référant au mythe fondateur de la civilisation brésilienne ; 3) le système de classification populaire qui, selon une recherche menée à l'échelle nationale par l'IBGE en 1976, se compose de pas moins de 135 couleurs (!) ; 4) le système bipolaire *branco* et *não-branco* (non blanc) utilisé par de nombreux chercheurs en sciences sociales ; 5) le système de classification bipolaire *branco* et *negro*, proposé par le Mouvement Noir (2001). Mon intention n'est pas ici de prendre position dans le tumultueux débat des relations raciales au Brésil mais, plus modestement, d'en offrir un bref aperçu dans la mesure où certaines idées qui le traversent sont aujourd'hui largement diffusées dans l'imaginaire populaire et assignent, sournoisement, une place aux populations dans la société en fonction de leur appartenance « raciale », comme je tente de le montrer pour le marché du travail.

femmes (54.5 % pour Recife), comme employées domestiques ». Cette caractéristique est clairement accentuée à Recife et Salvador;

6) « Sur la scène des pertes généralisées dans les salaires de travail au Brésil, la population noire présente des caractéristiques dramatiques », avec le salaire moyen le plus bas enregistré à Recife (425 réais).

L'ensemble de ces données révèle la dimension la plus visible et incontestable de la présence du racisme sur le marché du travail urbain au Brésil, avec certaines inégalités particulièrement accentuées à Recife.

Roberto Motta décrit les participants du *candomblé* comme une « plèbe formée par de petits commerçants, des artisans, des fonctionnaires publics subalternes, des auxiliaires d'hôpital, des postiers, etc. » (1999 : 31), par contraste avec « la masse des sous-employés, composée en grande partie par des migrants des aires rurales, masse qui constitue près de 40 % de la population de la région métropolitaine de Recife » composant la base sociale du *catimbó*¹⁰² (1999 : 30-31). Si ce constat me semble exact, je tiens à faire remarquer que la majorité des membres de la famille-de-saint étudiée participe également de la *jurema*. Par conséquent, la distinction proposée entre les deux catégories d'individus mentionnées y est moins marquée que celle relevée par Roberto Motta. Une autre caractéristique, présente surtout parmi les participants les plus jeunes en âge d'exercer une profession (15-30 ans), consiste en un taux élevé de chômage. Si plusieurs d'entre eux ont un emploi, celui-ci est le plus souvent précaire et très mal payé.

Ce contexte professionnel peu favorable incite à un repli de certains jeunes sur les activités religieuses rémunérées ainsi qu'à une professionnalisation de ces activités¹⁰³. Il faut en effet savoir que l'ensemble des services religieux pratiqués dans les *terreiros* où les chefs de cultes et leurs assistants rituels [appelés *ogãs*] sont invités, sont effectivement rémunérés. De nombreux *terreiros* disséminés dans plusieurs quartiers de la ville engagent les chefs religieux masculins de la famille-de-saint étudiée réputés pour leur qualité de ritualistes¹⁰⁴. Tous, à l'exception de Paulo, le plus âgé (et aujourd'hui retraité), tirent leur principale source de revenus de ces services religieux. Le paiement peut avoir lieu en argent et/ou en nourriture,

¹⁰² Culte d'origine amérindienne très populaire à Recife. Je décris ce culte dans l'**annexe n° 4**. Aussi, je reviens sur les relations entre modalités de cultes et catégories sociales lorsque j'aborde les différents types de cultes afro-brésiliens de Recife, dans la seconde partie de ce chapitre.

¹⁰³ Marion Aubrée fait un constat similaire dans son analyse du *xangô* d'il y a 25 ans : « (...) la pression économique tend à faire de cette charge rituelle [chef de terreiro] une source de revenus comme une autre et à accentuer l'entrée des hommes dans le culte » (1984 : 218).

¹⁰⁴ Je développe les raisons de cette réputation dans la suite de ce chapitre.

les chefs de culte combinant généralement les deux types de rémunération, alors que leurs assistants, généralement de jeunes hommes ou des adolescents, doivent bien souvent se contenter de nourriture. Celle-ci consiste principalement en viande rouge, qui correspond aux parties des animaux sacrificiels non offertes aux divinités. La répartition de cette viande se fera toujours selon les principes hiérarchiques en vigueur, qui seront explicités plus loin dans ce chapitre. Une part importante des viandes sera, par ailleurs, préparée au sein du *terreiro* et partagée avec l'ensemble des personnes présentes autour d'un repas communiel.

A ces prestations rituelles dans des *terreiros* extérieurs, il faut ajouter les services religieux rendus dans leur propre *terreiro*, que ce soit la consultation de l'oracle pour des clients ou les services rituels importants pour les initiés, également rémunérés¹⁰⁵. Selon Roberto Motta, le *xangô* « constitue une stratégie informelle d'acquisition et de redistribution de rente » (1995 : 109). Dans un texte plus ancien, il écrivait :

Les maisons de culte (*terreiros*) constituent des entreprises capitalistes dans lesquelles de petits entrepreneurs qui possèdent les moyens de production (*búzios*, techniques divinatoires, *pegis*, *assentamentos* de chaque saint, etc.) et qui attendent ou exigent le paiement pour leur utilisation. J'appelle cela l'appropriation de la plus-value sacrée. (1977 : 21).

Si la prudence est de rigueur face à ce type de description réduisant la complexité de la réalité sociale des *terreiros* à sa dimension économique, elle a le mérite de souligner l'alternative socio-économique que peut représenter l'accès au statut de chef de culte et le fait de posséder son propre *terreiro*. Par ailleurs, le repas communiel ainsi que la distribution des viandes, malgré son inégalité imposée par la structure hiérarchique, sont envisagés par cet auteur comme un moyen pour combler les carences nutritives quotidiennes, principalement la carence en protéines (1977, 1993).

Marion Aubrée voit dans cette « mercantilisation du produit religieux¹⁰⁶ » la raison principale de la prolifération de ces cultes durant les trente dernières années, car elle offre ainsi à de nombreuses familles religieuses un « moyen de subsistance » dans un contexte

¹⁰⁵ Les rituels initiatiques sont, dans la majorité des cas, payés par la personne qui s'engage dans le culte. Pour une idée des prix en vigueur à l'époque de mon enquête –le salaire mensuel minimum étant à l'époque de 240 réais [1€ ≈ 3 réais]–, une consultation se payait entre 20 et 50 réais, alors qu'une initiation complète pouvait coûter entre 2000 et 5000 réais. Les circonstances de l'engagement initiatique ou de la consultation de *búzios* peuvent cependant donner lieu à des « arrangements » où ce ne sera pas de l'argent qui sera en jeu mais des échanges de services. Certains chefs de culte, plus organisés, semblent recourir à des « prêts » spéciaux auprès d'organismes bancaires pour permettre l'initiation de personnes plus humbles. Ce n'est cependant pas le cas pour les chefs de culte de la famille étudiée.

¹⁰⁶ Expression que l'auteur emprunte à Renato Ortiz (1980).

socio-économique dégradé (1995 : 52). L'anthropologue distingue deux circuits parallèles d'insertion socio-économique, correspondant chacun à deux catégories d'individus¹⁰⁷ :

La première utilise directement les biens symboliques et participe de sa reproduction pour obtenir des rentes. C'est ce qui constitue le « circuit interne ». Celui-ci reçoit plus du système que ce qu'il lui donne. Il obtient, dans la pire des hypothèses, sa subsistance (cas le plus fréquent parmi les afro-brésiliens à Recife) et, dans le meilleur des cas, une réelle ascension sociale (plus courant entre les pentecôtistes). (*Ibid.* : 54)

Le « circuit [économique] externe » est composé d'individus bénéficiant de l'aide mutuelle propre au groupe de culte auquel ils participent. Ils ne donnent pas plus qu'ils ne reçoivent du groupe et, dans certains cas, bénéficient de réseaux créés par la dimension religieuse pour l'obtention d'un travail ou tout autre avantage lié à la présence d'un « parent initiatique » dans l'un ou l'autre service public. S'il y a effectivement « captation de recours économiques à l'extérieur », Marion Aubrée souligne l'hétérogénéité économique du milieu afro-brésilien où le secteur informel est dominant et dans lequel la mobilité sociale, lorsqu'elle a lieu, possède un caractère « beaucoup plus individuel », débouchant bien souvent sur un affaiblissement des liens avec la communauté d'origine. Elle se fait majoritairement du secteur formel vers le secteur informel de l'économie locale. Il s'agit en effet d'une pratique économique « interstitielle » échappant en grande partie au contrôle de l'Etat brésilien (*Ibid.*).

Marion Aubrée et Roberto Motta insistent sur l'alternative économique que peut représenter le culte pour nombre d'individus, et particulièrement les chefs religieux. Celle-ci se voit cependant fortement limitée, me semble-t-il, par un autre aspect de l'activité rituelle : le caractère particulièrement onéreux de la pratique religieuse du *candomblé*. Dans sa thèse de doctorat, Aubrée signale que les sacrifices importants inhérents à la pratique du *xangô* auraient favorisé la prolifération des cultes « plus légers », c'est-à-dire moins exigeants financièrement (1984 : 203). En effet, le sacrifice annuel que chaque initié doit offrir à ses divinités personnelles, représente, pour la plupart d'entre eux, l'équivalent de plusieurs salaires mensuels¹⁰⁸, et la somme nécessaire à l'achat des animaux et des nourritures diverses réclamées par les dieux n'est rassemblée qu'au prix d'une épargne de plusieurs mois, sinon d'une année entière. Quant aux chefs de culte, ils se voient astreints à des dépenses parfois

¹⁰⁷ L'article porte sur une comparaison de ces circuits dans le contexte des cultes afro-brésiliens et du pentecôtisme de Recife. Pour une brève description de cette seconde catégorie de cultes, je renvoie le lecteur à **l'annexe n° 6**.

¹⁰⁸ L'auteur signale par ailleurs que le coût que représente l'initiation pousserait certains individus à renoncer à s'y engager (*ibid.*). Pour ma part, je n'ai pas connu de cas de « désistement ». Par contre, les initiés fréquentant le culte depuis plusieurs années en attente de trouver l'argent nécessaire pour leur initiation sont nombreux.

bien plus conséquentes que celles de leurs initiés. Il y va en effet de la « reproduction » du culte et de ses biens symboliques, pour reprendre le vocabulaire des auteurs précédents, que les rentes obtenues soient réinvesties dans le culte lui-même¹⁰⁹. La satisfaction des dieux et des hommes, conditions incontournables de la survie du *terreiro*, implique l'abondance en terme de bêtes et de nourritures sacrificielles, auxquelles s'ajoutent les boissons et les nourritures distribuées à l'assemblée lors du repas communiel qui suit les cérémonies publiques - communément appelé « la fête des hommes ». Et ce, sans compter toutes les dépenses annexes, telles que l'entretien du lieu de culte, la décoration du *terreiro* lors des cérémonies publiques, l'essence pour véhiculer les offrandes vers les lieux appropriés situés en dehors de la ville, etc.

Ainsi, dans tous les *terreiros* fréquentés, ce que Motta appelle « l'appropriation de la plus-value sacrée » reste minime, sinon dérisoire. Et lorsqu'elle est plus importante, notamment au moment des initiations où les initiateurs perçoivent des sommes d'argent plus importantes de leurs initiés - justifiées par la valeur symbolique de l'événement et le savoir-faire qu'il requiert -, l'argent ne peut, en principe, être réinvesti que « pour les *orixás* », c'est-à-dire dans des dépenses gracieuses liées au culte, et non au seul profit personnel du chef de culte. Dans cette logique, les possibilités d'accumulation économique sont extrêmement réduites. Seuls les *terreiros* importants avec de nombreux fils-de-saint et une organisation interne plus élaborée peuvent y prétendre¹¹⁰.

Une autre alternative, plus aléatoire, réside dans le *jogo do bicho*, une loterie clandestine à laquelle participent quotidiennement la majorité des participants au culte¹¹¹. Yguaracy, par exemple, joue depuis l'âge de 11 ans. Il joue quotidiennement mais multiplie les paris dans les mois qui précèdent la fête de Oxum¹¹², son *orixá* principal¹¹³, qui prend place le plus souvent au mois de septembre. Il me raconta comment il avait à plusieurs reprises financé le sacrifice pour sa divinité tutélaire grâce à cette loterie.

¹⁰⁹ Pour Peter Fry, le chef de culte homosexuel peut facilement réinvestir les rentes obtenues dans le culte, chose qui s'avérerait plus délicate s'il était avec une famille à sa charge. L'auteur voit là une des raisons principales du grand nombre d'homosexuels au poste de chef de culte (1977 : 118).

¹¹⁰ Lors d'une visite au *terreiro* Oxum Opará Oxossi Iboalama dirigé par le chef de culte Raminho de Oxóssi, je reçus une invitation à participer à l'association mise sur pied au sein de la Maison de culte et ayant pour objectif le recensement de tous les initiés et sympathisants du *terreiro* ainsi que la perception, chez tous ses membres, d'une contribution mensuelle de minimum 5 réais, destinée à la maintenance du *terreiro*. Une telle organisation fait cependant guise d'exception dans le contexte pernamboucain des cultes afro-brésiliens.

¹¹¹ José Jorge de Carvalho (1984) relevait déjà cette pratique parmi les participants au culte à la fin des années 70.

¹¹² Oxum est la divinité associée aux eaux douces, à la fertilité et à la sensualité. Voir chapitre II.

¹¹³ Chaque individu est considéré comme le « fils » ou la « fille » de plusieurs *orixás* qui sont censés exercer une influence sur sa vie, sa personnalité et ses relations sociales. Le plus influent d'entre eux est appelé l'« *orixá* principal » ou « *orixá* maître-de-la-tête ». Le second est appelé *juntó* ou *adjuntó*. Je nuancerai cette rapide description au chapitre II.

Pour de nombreux chefs de culte, en tant que ritualistes, le culte est une source de revenus et peut ainsi être assimilé à une activité professionnelle. D’aucuns, cependant, n’accepteraient cette définition car, comme ils me le répétèrent à plusieurs reprises : « Il faut vivre pour l’*orixá*, et non de l’*orixá*¹¹⁴ ! » Plusieurs d’entre eux, cependant, ont un travail ou ont exercé une activité professionnelle régulière en dehors du culte¹¹⁵. Lucínha, par exemple, tout comme Zite, sa sœur aînée, aujourd’hui retraitée, exerce la profession de professeur dans le primaire. Elle poursuivait d’ailleurs une spécialisation en « Arts Religieux » à l’époque de mon enquête. Paulo, frère aîné des deux mères-de-saint, a quant à lui été banquier et est aujourd’hui également à la retraite. Paulo, tout comme sa sœur Zite, se consacre aujourd’hui entièrement au culte des *orixás*. Yguaracy a également travaillé comme ouvrier d’usine pendant plusieurs années. Vu son « salaire misérable », il préféra « s’en remettre » [« *entregar* »] à Oxum, son *orixá* principal, « pour faire vivre son *terreiro* ». D’après le chef de culte, Oxum lui trouve de l’argent lorsqu’il est dans le besoin en lui amenant des clients. Il affirme aujourd’hui fièrement : « A présent, c’est elle qui travaille... ». Une anecdote à ce propos souligne le caractère instable - voire précaire - de ce type de source pécuniaire.

Prenant son jeune frère à témoin, Yguaracy ma raconta qu’en janvier dernier, il avait « monté » son Oxum¹¹⁶. Sa situation personnelle, qui va de pair avec celle de son *terreiro*, alla de mal en pis : « Même pour manger cela devenait difficile ». Il plaça alors à nouveau l’*assentamento* de son Oxum « sur le sol » [*no chão*] et le lendemain réapparaissaient de nouveaux clients : « Elle est mon cœur: quand elle “monte”, mon cœur s’arrête... »

Quant aux jeunes ritualistes composant la main d’œuvre spécialisée des chefs de culte au cours des différents rituels¹¹⁷, certains terminent, à leur rythme, leurs études secondaires [*segundo grau*], d’autres cherchent timidement un boulot ici et là... Au cours de mon enquête parmi ces jeunes, j’ai été frappé par leur manque de détermination dans la recherche d’un emploi, et leur manque d’ambition en termes professionnels et ce, bien que la plupart d’entre

¹¹⁴ J’aimerais signaler au passage une expression similaire dont me fit part Philippe Jaspers à propos des dignitaires Dogon qui diraient à propos de leurs offrandes religieuses : « Nous ne mangeons pas l’argent des masques ! »

¹¹⁵ Parmi les membres de ma famille-de-saint, seule une minorité d’initiés est analphabète, la majorité possédant un diplôme du *primeiro grau* – qui correspond à huit années de scolarité. Une minorité d’entre eux détient un diplôme d’études secondaire (*segundo grau*) et quelques individus, dont certains chefs religieux et *ogãs*, ont suivi un enseignement supérieur de type court (professeur de *primeiro grau*, banquier, comptable, journaliste).

¹¹⁶ Acte rituel qui consiste à placer l’autel ou *assentamento* de la divinité en hauteur. Cette action a pour fonction de la mettre au repos, car, comme j’y reviendrai, l’*orixá* n’est censé « travailler » pour les hommes que lorsqu’il est placé sur le sol.

¹¹⁷ Il s’agit de la catégorie des *ogãs*. J’y reviens en détail dans la troisième partie de ce chapitre.

eux aient déjà une famille à charge. Ils semblaient en effet se satisfaire de leur position de *ogã*, qui leur permettait à peine, en accompagnant les différents chefs de culte de la famille, de gagner un peu d'argent et de recevoir ça et là de la viande rouge pour améliorer les repas. Sur les raisons de cette attitude, les jeunes en question se montraient particulièrement évasifs. Ce qui peut toutefois être retenu de nos divers entretiens à ce propos, c'est que contrairement aux petits boulots mal rémunérés auxquels ils peuvent aspirer, leur statut de *ogãs* itinérants est à la fois « gratifiant » [« *gratificante* »], dans la mesure où leur position généalogique [en tant que descendants biologiques du Pai Adão] et leur savoir-faire rituel leur procure un certain prestige dans les *terreiros* visités, mais également l'opportunité de se divertir, car leurs visites dans d'autres *terreiros* les amènent à se retrouver entre eux, à discuter et boire ensemble.

Pour les initiés, bien que le culte aux *orixás* occupe une part importante de leur temps libre, la distinction entre *candomblé* et vie professionnelle est plus tranchée que pour les chefs de culte ou les *ogãs*. Contrairement à ces derniers, le culte ne représente pas une source de revenus mais implique plutôt de nombreux sacrifices, dans tous les sens du terme, nécessaires au contentement de leurs *orixás* ainsi qu'à leur progression dans la hiérarchie du culte.

1.3. La violence urbaine

Tout comme la pauvreté, qui s'exprime pour la population étudiée à travers diverses inégalités (d'accès au travail, aux soins de santé, aux médicaments, à des infrastructures publiques décentes), le sentiment d'insécurité lié à la montée de la violence urbaine au Brésil dans le courant de ces 20 dernières années, compte parmi les éléments marquants de la vie quotidienne des participants au culte. Le thème de la violence, tout comme celui de la pauvreté et du travail, mériterait que l'on s'y attarde davantage. Il fait d'ailleurs l'objet d'un large débat au Brésil depuis la fin des années 90, à la fois dans le milieu académique mais aussi au sein de la population (Alba Zaluar 1998: 246). Il n'est pas question ici de démêler les tenants et aboutissants de ce phénomène social complexe mais plutôt de dépeindre son influence dans la vie des participants au culte. Je commencerai par souligner l'usage parfois abusif du terme « violence » dans le Brésil contemporain, qui en vient à entretenir la confusion avec d'autres phénomènes tels que l'inégalité sociale, la misère ou encore, comme le souligne très justement Zaluar, « n'importe quel événement ou problème vu comme socialement mauvais ou idéologiquement condamnable » (*Ibid.*: 247). Il me semble également nécessaire d'attirer l'attention sur le rôle joué par les médias, tout particulièrement

la télévision, qui contribuent à alimenter, avec un regard trop souvent teinté de sensationnalisme, l'imaginaire collectif à propos de la violence et de ses auteurs. Bien qu'il convient, comme le note Zaluar, « de ne pas amplifier les effets de la peur dans un contexte de panique morale provoqué par les médias » (*Ibid.*: 249), il n'en demeure pas moins qu'ils n'interviennent certainement pas favorablement pour atténuer le climat d'insécurité¹¹⁸.

Celui-ci naît avant tout de l'augmentation non équivoque de la violence urbaine, principalement sous la forme d'homicides entre hommes jeunes, dans les régions métropolitaines du Brésil depuis les années 80. Tout le monde au Brésil y a un jour été confronté, soit directement, en tant que victime ou témoin, soit indirectement, *via* les médias ou le bouche-à-oreille, très développé dans le milieu populaire brésilien¹¹⁹. Ce sont les régions et quartiers les plus pauvres qui sont les plus touchés par ce phénomène. Zaluar cite notamment les chiffres du Ministère de la Santé qui, en 1991, constatait qu'entre 15 et 39 ans, 12,5 hommes mouraient pour chaque femme, ce qui correspond « au cadre d'un pays en guerre » (*Ibid.* : 249). J'ai moi-même mené ma petite enquête afin de pouvoir mieux discerner l'imaginaire de l'ampleur réelle du phénomène. La découverte des chiffres ne fut pas faite pour me rassurer¹²⁰. Pour les seuls quartiers d'Arruda, Água Fria, Beberibe et Casa Amarela, que j'ai été amené à fréquenter le plus, on compte entre 1996 et 2002 près de 500 homicides, avec près de 300 pour le seul quartier d'Água Fria où est situé le fameux *Sítio* du Pai Adão. Dans les trois autres quartiers, on observe entre l'époque de la première enquête (1996-1998) et de la seconde (1999/2002) une augmentation marquée du nombre d'homicides¹²¹. La proportion homme/femme est nettement plus marquée que la moyenne nationale de 1991. Pour Casa Amarela et Arruda durant la période 1996-1998, on ne trouve aucune femme parmi les 55 victimes, et seulement 4 entre les 82 homicides de la période suivante. Cette proportion macabre est d'autant plus impressionnante pour Água Fria où on ne dénombre que 11

¹¹⁸ Zaluar pointe par ailleurs vers l'effet pervers de cette publicité médiatique dans la course à la gloire des jeunes « tueurs » liés au trafic de drogue dans les métropoles du sud du pays où la mention du nom dans le journal ou, mieux encore, la photo, est motif de commémorations et de fierté et ce, indépendamment du contenu de l'article.

¹¹⁹ J'ai moi-même été victime de deux agressions, l'une avec couteau, l'autre avortée grâce à la vigilance des personnes avec qui je me trouvais. Toute ma recherche ethnographique a été marquée par cette dimension de la vie sociale. Cette situation était favorisée par mon apparence (jeune européen, et donc source potentielle d'argent ou d'objets de valeur), à tel point que je devais toujours être accompagné des « personnes adéquates » [*pessoa certa*] si je désirais me rendre à tel ou tel autre *terreiro* où je n'étais pas connu. Je devais également éviter de me déplacer dans certains quartiers la nuit. Je dus également marchander mon acceptation dans le quartier du *terreiro* de Júnior, que j'ai le plus fréquenté en rémunérant, au début de mon séjour, l'un ou l'autre jeune du coin « pour ma protection ».

¹²⁰ J'ai obtenus les informations qui suivent au *Centro de Informação de Saúde* de la *Diretoria de Epidemiologia & Vigilância Sanitária* de l'état de Pernambuco.

¹²¹ De 36 à 54 pour Casa Amarela, de 19 à 32 pour Arruda et de 19 à 39 pour Beberibe. Seul Água Fria présente une très légère diminution.

victimes féminines parmi les 290. Une autre donnée doit également être relevée. Lorsque l'on prend en considération le facteur racial¹²², la majorité écrasante des victimes appartient à la catégorie *pardo* [Brun] : pour la seconde période¹²³ (1999/2002), 48 des 54 homicides à Casa Amarela, 125 des 143 à Água Fria, 26 des 32 à Arrúda, 32 des 39 à Beberibe. La quasi-totalité des victimes se situe dans la tranche d'âge 15-39, comme pour la moyenne nationale¹²⁴.

Comme le fait remarquer Zaluar :

L'augmentation réelle ou celle perçue comme telle a des conséquences aux plans symbolique, économique et politique. Le crime commis dans les rues, spécialement le crime violent, est aujourd'hui une des préoccupations centrales des populations métropolitaines brésiliennes, selon les sondages d'opinions faits avec une certaine régularité (...). Dans les années 90, la généralisation des images de la ville comme un milieu violent et les sentiments de peur et d'insécurité qui en découlent sont passés à faire partie du quotidien de ses habitants, mais ont atteint particulièrement ceux qui vivent dans les *favelas* [bidonvilles] et les quartiers pauvres (...). Le cadre est, ainsi, paradoxal. Ceux qui pâtissent en tant que victimes de la violence diffuse et privatisée sont également ceux désignés comme ses agents. (*Ibid.* : 251-252).

La violence apparaît ainsi comme la source d'une nouvelle discrimination des populations pauvres au Brésil, qui sont déjà confrontées aux préjugés liés à leur condition sociale et à leur appartenance raciale¹²⁵ et, pour les personnes qui nous intéressent, comme nous allons à présent le voir, à leur participation aux cultes afro-brésiliens.

¹²² Je fais référence ici à la classification en vigueur dans les statistiques officielles au Brésil. Il faut en effet garder à l'esprit que l'(auto-)identification raciale au Brésil, qui se caractérise par une grande mobilité, varie en fonction de trois catégories de critères : le phénotype de l'individu (couleur de peau, type de cheveux, forme du nez et du visage, etc.), son statut (richesse, niveau d'éducation, etc.) et les référents idéaux et culturels associés à la notion de race et leur classification. (D'Adesky 2001) Un effet reconnu de cette « mobilité raciale » est la désertion des catégories raciales les moins valorisées, à savoir celle de « noir » et d'« indigène ». L'idéal de « blanchiment » induit également un mouvement « chromatique » dans le sens ascensionnel de la hiérarchie des races, « qui érige le type métis comme l'antichambre du Blanc, considéré comme type idéal suprême. » (d'Adesky 2001 : 134)

¹²³ Le facteur racial n'a pas fait l'objet d'un recensement systématique lors de la première période.

¹²⁴ La seconde cause de mortalité pour cause externe sont les accidents de circulation, avec près de la moitié de personnes écrasées. Viennent ensuite les maladies de l'appareil circulatoire.

¹²⁵ Le racisme dépasse les frontières du seul marché du travail. Plusieurs enquêtes et sondages récents, menés à São Paulo et Rio, démontrent la persistance de préjugés raciaux dans le Brésil contemporain. (Schwarcz 1998) Ce qui ressort de ces études, c'est la reconnaissance de l'existence du préjugé par la grande majorité des personnes interrogées tout en niant être soi-même un agent de ce préjugé. Cette situation paradoxale fait que « tout brésilien semble se sentir, par conséquent, comme une île de démocratie raciale, entourée de toutes parts par des racistes. » (Schwarcz 1998 : 180)

1.4. Le *xangô* et la société brésilienne

Véronique Boyer-Araújo décrit comme suit les relations qu'entretiennent les cultes afro-brésiliens avec la société dominante :

Si la répression est aujourd'hui terminée, le statut des cultes de possession reste ambigu. Ils sont tout à la fois stigmatisés (les épithètes appliquées aux médiums sont sévères), marginalisés (les *terreiros*, lieux de culte, situés dans les quartiers périphériques ne sont pas d'un accès facile), très fréquentés (il n'est pas rare d'y rencontrer les membres de la classe moyenne, voire des élites) et contribuent au même titre que le carnaval ou le football à l'affirmation d'une identité nationale (la fête en l'honneur de Yemanjá, divinités des eaux salées, est l'occasion de réjouissances publiques dans le pays entier). Le regard porté par la société brésilienne sur les cultes de possession et leurs fidèles est ainsi pour le moins équivoque. (1996 : 8)

J'ajouterais pour ma part un élément qui me semble central dans la constitution de cette relation : la crainte que suscite la manipulation des entités spirituelles par les chefs de culte, souvent appelés « *macumbeiros* », terme péjoratif devenu synonyme de « sorcier » dans le Brésil contemporain¹²⁶. En effet, en deçà d'un discours rationnel bien-pensant, qui tend à reléguer au statut de « croyance » ou de « superstition » le pouvoir attribué aux entités spirituelles des cultes afro-brésiliens d'intervenir dans la vie des hommes, l'imaginaire populaire entretient vis-à-vis de ces cultes une grande méfiance voire même, parfois, une peur sourde, avouée ou non¹²⁷. Aussi, ce sentiment est souvent accompagné d'une forme de fascination curieuse, qui incite de nombreux individus pourtant méfiants - et ce quel que soit leur statut social - à assister à l'un ou l'autre *toque*¹²⁸ ou encore à visiter un père-de-saint pour consulter l'oracle. Herskovits, en 1954, attirait déjà l'attention sur cette attitude ambivalente :

Il n'y a aucun doute, cependant, que la croyance dans l'efficacité du pouvoir surnaturel des divinités à qui les dévots du *candomblé* rendent un culte (...) s'étend bien au-delà des cercles

¹²⁶ Le terme « *macumbeiro* » renvoie aujourd'hui à une manière dépréciative de décrire les participants aux cultes afro-brésiliens. Le terme *macumba*, à la base, désignait les cultes afro-brésiliens tels que pratiqués à Rio de Janeiro dans la première moitié du siècle dernier (Ramos 1988 : 75-103). Il est devenu avec le temps - et non sans le renfort de certains intellectuels (voir à ce propos Boyer Araújo 1993, 1996 ; Stefania Capone 1999) - synonyme de sorcellerie et de magie noire.

¹²⁷ Le pentecôtisme, aujourd'hui en pleine expansion, ne fait d'ailleurs que renforcer cette croyance en l'existence d'entités spirituelles et en leur pouvoir d'intervenir dans la vie des gens, en soulignant le côté « diabolique » de telles pratiques de « magie » dans les cultes afro-brésiliens. Les médias et la littérature jouent également un rôle important dans l'entretien de cette croyance. Une étude approfondie de l'influence de ces moyens de communication sur l'imaginaire collectif brésilien s'avèrerait passionnante.

¹²⁸ Le *toque* est la cérémonie publique par excellence du *candomblé*.

strictement afro-brésiliens. De la même manière, la croyance dans l'efficacité des méthodes divinatoires utilisées dans le culte (...) renforce ces croyances. (1954 : 27)

Je n'ai malheureusement pas de données statistiques pour appuyer ces données, que je tire principalement de mes rencontres au Brésil avec des non-membres de ces cultes, ainsi que de ma fréquentation de la communauté brésilienne en Belgique. Bien entendu, l'intensité de tels sentiments contradictoires, tels que la peur et la curiosité, peut fortement varier en fonction de la proximité géographique et sociale avec ces cultes ou de l'appartenance religieuse ou philosophique des individus concernés. Quoi qu'il en soit, il me semble que ces observations restent valables pour la majorité des populations issues des couches populaires brésiliennes.

Le facteur racial influence également le regard que porte la société brésilienne sur les cultes afro-brésiliens. Historiquement, l'appartenance aux cultes afro-brésiliens est étroitement liée à l'appartenance « raciale » : c'est une « chose de Noirs », comme le souligne justement Stefania Capone (1999 : 25). Il faut attendre les années 70 et la valorisation de l'image du *candomblé*, notamment grâce aux écrits anthropologiques, pour observer une participation accrue des Blancs aux cultes afro-brésiliens (*Ibid.*). A Recife, cette participation des Blancs reste cependant fort minoritaire, la majorité des membres du *xangô* étant « noirs » [*preto*] ou « bruns » [*pardo*]. Cette association forte entre « couleur » et *candomblé* reste encore fort présente, comme un initié le souligna un jour ironiquement : « Toute le monde le sait : le noir est un *macumbeiro*! »

Examinons à présent l'attitude des participants au culte face à la société brésilienne. Autrement dit : comment gèrent-ils au quotidien leur appartenance religieuse aux yeux des non-participants? A cet égard, l'école, et, plus encore, le lieu de travail, apparaissent comme des lieux privilégiés où le jeu social d'affirmation/dissimulation de l'appartenance religieuse est manifeste, car il peut porter à conséquence pour les individus impliqués.

Une tendance très présente dans la famille-de-saint étudiée consiste non pas à « cacher » leur appartenance au *xangô*, mais à se « montrer très discret », notamment sur leur lieu de travail. Lucínha, par exemple, au cours de ses études supérieures pour devenir professeur, ne fit part de sa participation au culte qu'à une seule personne « en qui elle avait pleine confiance ». D'après la mère-de-saint, tant qu'on ne lui demandait rien à ce sujet, elle « restait tranquille » [*ficava na dela*]. Mais si on l'interrogeait, elle ne s'en cachait pas. Par contre, si elle se sentait offensée d'une manière ou d'une autre par des propos irrespectueux envers « sa religion », elle était prête à la défendre vigoureusement.

Une telle « discrétion » est également visible dans la pratique qu'ont certains chefs de culte d'emporter leurs vêtements cérémoniels dans un sac lorsqu'ils sont invités dans un autre quartier que le leur, et qu'ils doivent emprunter les transports en commun. Quant aux « colliers » [*contas*], signes ostentatoires de l'appartenance à un culte « afro », ils sont, en dehors du culte, préférentiellement portés sous les vêtements, et non exposés à la vue de tous.

Cette attitude ne fait cependant pas l'unanimité. Júnior, par exemple, s'insurge contre un tel comportement. Lorsque je l'interrogeai sur ce qu'il pensait être l'origine du préjugé [« *preconceito* »] de la société brésilienne vis-à-vis du *candomblé*, il s'exclama : « C'est nous qui le faisons, le préjugé! »

D'après le père-de-saint, ce serait « le propre adorateur » qui provoquerait le préjugé « en ayant honte de sortir avec le *kele*¹²⁹ », de « faire vibrer les tambours! » Júnior faisait référence à un de ses fils-de-saint, coiffeur dans le quartier de Água Fria, qui, ayant reçu l'autorisation de continuer à travailler durant la seconde partie de sa période de réclusion initiatique¹³⁰, cachait son *kele* à l'aide d'un foulard. Autre exemple. Lors de cette même période, je dus me rendre chez un mécanicien pour une réparation urgente de ma voiture - qui servait à transporter les *ebos*, les offrandes rituelles. Nino, fils-de-saint de Júnior, me proposa de faire réparer ma voiture dans le garage où il travaillait en tant qu'apprenti. J'ai téléphoné à Nino depuis la maison de Júnior pour fixer un rendez-vous. Le père-de-saint resta à mes côtés tout au long de la conversation. Lorsque Nino me demanda de bien vouloir couvrir mon *kele* et mes *contre-eguns*¹³¹, le chef de culte s'indigna et, après que j'ai raccroché, s'adressa à moi sur un ton grave : « Tu dois marcher tel que tu es! Il n'est pas question de cacher quoi que ce soit! » Autrement dit, le père-de-saint n'acceptait pas que je cache les signes de mon appartenance au culte, comme Nino me le suggérait. Je pris soin de désobéir à mon initiateur afin de ne pas porter préjudice à Nino, qui craignait à l'époque pour son emploi¹³².

Ces divers épisodes illustrent deux attitudes opposées des membres du *xangô* face à la société brésilienne. La première, de type « affirmatif », est défendue par Júnior. Il s'agit de l'attitude d'un chef de culte qui vit des services religieux qu'il rend et qui, par conséquent, a tout intérêt à rendre public son appartenance religieuse. Le père-de-saint condamne ainsi toute attitude qui chercherait à dissimuler l'appartenance au *xangô* et qui, d'après lui, joue en

¹²⁹ Collier porté par les initiés au cours de la période de réclusion initiatique.

¹³⁰ Cette période dure en général un mois mais certains initiés, pour des raisons exceptionnelles, reçoivent l'autorisation de pouvoir rentrer chez eux ou poursuivre leur activité professionnelle après le 17^{ème} jour, tout en respectant une série de prescriptions et interdictions.

¹³¹ Bracelets tressés à partir de la feuille de palme – *mariwo* - portés aux bras par les novices. Il s'agit d'une « protection spirituelle ». J'étais à cette époque en période de « *resguardo* » initiatique. Voir chapitre III pour plus d'informations sur cette période du processus initiatique.

¹³² A juste titre, car quelques semaines plus tard, mais pour d'autres raisons, il fut licencié (sans préavis).

défaveur de l'image de « la religion ». La seconde, basée sur la discrétion, est adoptée par les individus qui exercent une activité ou une profession en dehors du milieu religieux, et qui préfèrent laisser dans l'ombre leur participation au culte. Ces personnes craignent le regard de la société extérieure, qui risquerait de leur être préjudiciable, vu les divers préjugés qu'entretient la société à l'égard du *candomblé*.

Egalement questionné sur la source des préjugés à l'égard du *candomblé*, Paulo, le patriarche actuel du groupe de culte étudié, mentionna le sacrifice qui, selon lui, serait largement désapprouvé par ceux qui n'y participent pas¹³³. Il dénonça cependant l'attitude « hypocrite » des personnes qui défendent ce point de vue : « Envoie-les donc tous manger du foin! »

Un épisode singulier attira mon attention sur l'acuité de la conscience qu'ont les participants au culte du regard que porte ou pourrait porter sur eux la société extérieure. Cette fois, c'était le phénomène de transe qui était en jeu. Alors que mon frère cinéaste¹³⁴ venait de filmer, lors d'une fête publique, l'*orixá* de Nina, une initiée de Júnior, celle-ci demanda à se voir possédée, « car elle ne s'était jamais vue avec Xangô », son *orixá* principal. Sur le petit écran de la caméra digitale, elle regarda, silencieuse et grave, son saint en pleine action. Elle s'enquérit alors auprès de mon frère: « Cela va-t-il être montré ? » Suite à la réponse positive de ce dernier, elle répondit : « Ne montre cela qu'à des gens avisés, sinon ils vont penser que nous sommes fous! »

1.5. Le style rituel et le contexte socioéconomique

A la suite de cette présentation du contexte socioéconomique du culte, la tentation est grande d'adopter un point de vue fonctionnaliste, qui verrait dans les inégalités sociales auxquelles les individus sont confrontés la cause principale de leur intérêt pour un culte tel que le *xangô*. L'auteur qui a le plus explicitement défendu cette thèse dans le cadre des études afro-brésiliennes est sans conteste René Ribeiro (1952). Le passage suivant résume bien le point de vue du médecin et anthropologue pernamboucain :

Les personnes à qui les positions et rôles dans la société globale ne fournissent pas de chance pour atteindre leurs objectifs ou du moins, pour un compromis entre les réalités de la vie quotidienne et leurs objectifs idéalement fixés ou leurs élans culturellement conditionnés, rencontrent [dans le *candomblé*] un système de croyances, de relations interpersonnelles, de

¹³³ Je reviens en détail au chapitre III sur la manière dont le sacrifice est envisagé par les participants au culte.

¹³⁴ Mon frère Reynald Halloy, cinéaste, m'a rejoint à deux reprises pour rassembler les images dont j'avais besoin pour ma thèse.

hiérarchie, tout comme un type de relation avec le surnaturel et d'apparent contrôle de l'accidentel qui leur permettent la satisfaction de nécessités psychologiques indispensables à leur ajustement au monde dans lequel ils vivent. La participation dans ces groupes, organisés différemment des autres contenus dans notre société urbaine, tout comme l'obtention de positions et de prestige (impliquant un nouveau statut, le plus souvent supérieur), constituent des expériences plus satisfaisantes que n'importe quelles autres que la société puisse leur fournir. (1978 : 144-145)

La thèse fonctionnaliste du médecin pernamboucain peut être schématiquement décrite par une chaîne causale en quatre temps: 1) une insatisfaction ou frustration sociale initiale; 2) celle-ci pousserait les individus à s'engager dans les cultes afro-brésiliens, assimilés à des groupes religieux solidaires; 3) une telle insertion déboucherait alors sur « la satisfaction de nécessités psychologiques indispensables »; 4) et celle-ci aurait à son tour pour effet ultime « l'ajustement [des individus] au monde dans lequel ils vivent » (*Ibid.*).

Une telle interprétation, au vu de mon enquête ethnographique, ne satisfait pas entièrement et se doit d'être nuancée. Comment, à partir de cette perspective, expliquer la participation (toujours croissante) aux cultes afro-brésiliens de personnes issues de classes sociales aisées ? Mais plus important : « l'ajustement social » dont fait part René Ribeiro suffit-il à expliquer la participation au *xangô*, et par conséquent la pérennité de ce culte ?

Dans ce travail, je suggère d'opérer un renversement épistémologique en prenant les conclusions du docteur Ribeiro comme prémices de notre questionnement : plutôt que d'expliquer le culte par ses effets, il s'agirait d'expliquer la manière dont de tels effets sont effectivement produits (ou non). Autrement dit, il ne s'agit plus de postuler une fonction au culte pour expliquer les moyens qu'il déploie, mais plutôt de rendre compte le plus précisément possible de ces moyens et d'en évaluer les effets éventuels sur la vie des individus.

Une telle approche ne cherche aucunement à nier les effets (psychologiques¹³⁵, sociaux¹³⁶, économiques¹³⁷, politiques¹³⁸) du culte. Bien au contraire, elle cherche à démontrer leur existence ainsi qu'à en mesurer la portée. La présente réflexion cherche avant tout à

¹³⁵ Les études sur les effets psychologiques du culte sont essentiellement inscrites dans le cadre d'une réflexion anthropologique sur la notion de « personne ». Parmi ces études, la plus complète et la plus nuancée à ce jour est à mes yeux celle de Rita Laura Segato (1995) sur laquelle je reviens longuement dans le corps de ce travail.

¹³⁶ L'étude de René Ribeiro est paradigmatique de cette approche.

¹³⁷ Les travaux de Roberto Motta participent d'une telle logique fonctionnaliste lorsqu'il affirme : « Le *xangô* est une stratégie de captation de rentes, actionnée par une partie de la population pauvre de Recife. » (1995 : 112)

¹³⁸ De nombreuses études anthropologiques contemporaines soulignent les enjeux politiques liés aux déplacements spatiaux des chefs de culte, au rapport à l'Afrique, à la littérature scientifique, etc. Pour une synthèse de cette littérature, voir Capone (1999).

mettre en garde contre la réification de ces effets comme cause principale de l'engagement religieux¹³⁹ ou de l'existence de tels cultes. Ce que je propose dans les chapitres suivants, c'est de reformuler la théorie sociologique de « l'ajustement social » à partir d'une théorie de l'action rituelle, d'inspiration interactionniste et cognitive, plus à même d'expliquer, comme je tenterai de le démontrer, les effets produits.

Deux arguments relativisent la portée de la théorie de l'« ajustement social » développée par René Ribeiro.

D'abord, l'idée selon laquelle la participation au *xangô* « fournit aux individus un système de croyances et un type nouveau de relations interpersonnelles amplement favorable à la réduction des tensions » (*ibid.* : 144) participe d'une vision « romantique » du *candomblé*, très répandue dans les études afro-brésiliennes, et qui se doit d'être nuancée à la lumière de mes données ethnographiques, ainsi que par les études s'intéressant aux conflits et luttes de pouvoir dans le *candomblé* (Dantas 1982, 1988 ; Maggie Velho 1977 ; Birman 1980 ; Capone 1999). Au chapitre VIII, je montre que si, d'un côté, la communauté de culte constitue effectivement un milieu favorable à l'émergence de plusieurs formes d'entraide et d'un sentiment de fraternité, de l'autre, elle est également traversée de nombreuses tensions interpersonnelles, de ragots, d'accusations, etc. qui sont une source de souffrance pour ses membres.

Ensuite, même si le culte permet l'insertion de l'individu dans une communauté assimilable à une « alternative culturelle » (*Ibid.*), les opportunités en termes d'amélioration de statut (position et prestige) restent, somme toute, fort limitées. Seuls certains chefs de culte atteignent une « professionnalisation » de leur activité rituelle - qui leur permet de subvenir, le plus souvent très modestement, à leurs besoins journaliers - alors que tous les initiés sans exception sont tenus de satisfaire, souvent au prix de sacrifices importants, aux exigences de leurs dieux, sans que pour autant cette satisfaction ne débouche sur la moindre ascension sociale.

Patricia Birman, dans sa belle étude sur la possession et les différences de genre dans des *terreiros* de *umbanda* et de *candomblé* de Rio de Janeiro, insiste à juste titre sur le contraste entre le moment qu'elle qualifie de « brillance, beauté et succès » du *iaô*¹⁴⁰, et le quotidien des initiés (et en particulier des *iaôs* féminines) marqué par « la souffrance de la réalisation ininterrompue d'obligations pour les saints » (1995 : 139). L'auteur parle de « vie

¹³⁹ Je développe le thème de l'affiliation en fin de chapitre.

¹⁴⁰ Le terme *iaô* désigne le novice qui vient d'être initié dans le *candomblé*. Il provient du terme yoruba « *iyawo* » qui signifie « l'épouse », entendu dans ce contexte religieux comme « l'épouse des dieux ».

de sacrifices, avec des récompenses, certes, mais traversée de part en part d'obligations sans fin (...) » (*Ibid.* : 142), débouchant sur « une stabilité minimalement obtenue » (*Ibid.* : 139). Une telle description bouscule, me semble-t-il, la thèse de la fonction d'ajustement social attribuée aux cultes afro-brésiliens en général.

Ma proposition est la suivante : si l'engagement religieux a des effets psychologiques et sociaux, c'est au cœur de l'action rituelle que ces effets prennent corps, comme le note très justement Eduardo Fonseca (2004 : 8):

L'identité des adeptes des religions afro-brésiliennes se construit à travers la participation aux rites sacrés réalisés dans les *terreiros* (sacrifice, fêtes, etc.) et du sentiment/perception d'appartenance au groupe.

Encore une fois, si mes observations confirment cette affirmation de Fonseca¹⁴¹, je ne peux la considérer comme acquise, mais plutôt en tant que proposition à démontrer. Mon analyse porte, je le rappelle, sur la manière dont le rite est capable d'engendrer le « sentiment/perception » dont parle Fonseca, et dans quelle mesure il est capable d'agir sur la compréhension réflexive que les participants ont d'eux-mêmes et sur l'interprétation des événements auxquels ils sont effectivement confrontés dans le temps du rite et dans celui de leur vie quotidienne.

La prudence s'impose donc au moment de répondre à notre question initiale, à savoir : Quel lien peut-on établir entre le contexte social et la forme cultuelle étudiée ? Certes, la pauvreté de la majorité des participants, qui prend ici la forme d'exclusions multiples, peut être génératrice d'insatisfactions, tout comme la violence urbaine omniprésente peut générer un sentiment d'insécurité... Le recours à une forme cultuelle centrée sur le rite et, par conséquent, orientée vers un « contrôle de l'accidentel », comme l'exprime Ribeiro, peut constituer une alternative à cette insatisfaction sociale et à ce sentiment d'insécurité. Mais cette alternative reste, à mes yeux, principalement d'ordre idéologique et s'enracine, comme je chercherai à le montrer, dans la relation rituellement élaborée entre les initiés et leurs divinités.

Une formule invocatoire est éloquente à cet égard. Elle fait partie des formulations de vœux, souvent entendue lors des sacrifices à l'*orixá* Yemanjá, divinité des eaux salées. De telles formulations sont réitérées pour chaque *orixá* sous différentes variantes :

¹⁴¹ Roger Bastide (1958), René Ribeiro (1978), Roberto Motta (1977 ; 1995), José Jorge de Carvalho (1984) et Juana Elbein dos Santos (1975) défendent un point de vue similaire.

La santé, le bonheur, la paix, la paix d'esprit! Que tout se passe pour le mieux...Que vous nous couvriez de votre jupe **qui est pauvre, mais qui est riche en pouvoir et en savoir** ! *O do miô*¹⁴² ! Qu'il ne nous manque jamais le pain quotidien, pour tous ceux qui sont ici présents, ceux qui sont absents, ce qui n'ont pu venir, ceux qui n'ont pas voulu venir, que vous leur donniez la paix, la santé et le bonheur ! *Olorum Bami Chabomi Ite um sólorum Apaie pami apaie chemodum*¹⁴³ (Júnior)

Les participants au culte sont pleinement conscients de leurs limitations matérielles ou économiques, de même que des diverses discriminations dont ils font l'objet dans la société brésilienne. Lors de chaque sacrifice, ils ne manquent pas d'affirmer leur « richesse », qui consiste pour eux à être dépositaire d'un « savoir » et d'un « pouvoir » dont les autres - les non-participants au culte - seraient dépourvus. Car ce qui est demandé aux dieux, ce sont les besoins primaires dont tout homme est censé pouvoir jouir : « santé, bonheur, paix, paix d'esprit ». Comme un chef de culte me l'a clairement fait comprendre dans les jours qui précédèrent mon initiation, « l'*orixá* ne rend personne riche ! ». Dans les chapitres suivants, je cherche à définir avec précision les divers éléments qui composent le « savoir » et le « pouvoir » dont il est question.

2. Les réseaux socioreligieux

Je propose une analyse en trois temps du réseau socioreligieux des membres de la famille-de-saint étudiée. Premièrement, je dresse un panorama des religions afro-brésiliennes de la ville de Recife, afin que le lecteur puisse s'y retrouver dans les descriptions à venir. Ensuite, je décris les différents réseaux sociaux, liés à ces modalités de culte, auxquels les membres de la famille-de-saint étudiée prennent part. Troisièmement, je tente de décrire la place qu'occupe la famille-de-saint dans ce vaste champ religieux. Cette dernière analyse me permettra de revenir sur notre questionnement concernant l'influence du contexte, en l'occurrence socioreligieux, sur le style rituel de la famille-de-saint étudiée.

¹⁴² Salutation yoruba à Yemanjá.

¹⁴³ Invocation « standard » au Dieu Suprême *Olorum*. Je qualifie cette invocation de « standard » car elle peut être utilisée pour tous les *orixás* et être introduite à divers moments de l'action rituelle par le chef de culte menant la cérémonie.

2.1 Classification des religions afro-récifiennes

Dans son essai de classification des religions afro-récifiennes, Roberto Motta distingue quatre « variétés principales » de cultes : le *catimbó* ou *jurema*, le *xangô*, l'*umbanda* et ce qu'il appelle les « variétés intermédiaires » qu'il rassemble sous le nom de *xangô umbandizado*. La première variété, d'origine rurale, est un culte dirigé vers des entités spirituelles typiquement brésiliennes, dont les principales sont les *mestres* [« maîtres »] et *mestras* [« maîtresses »]. Une caractéristique majeure de ce culte est qu'il s'organise autour de la figure d'un *mage*, c'est-à-dire « un spécialiste dans la gestion de forces et entités surnaturelles, à des fins de thérapie, de consolation ou de réalisation d'autres désirs, et de sa clientèle » (1999 : 21)¹⁴⁴. La seconde, le *xangô*, est défini comme une religion « pleinement sacrificielle » basée sur « un contrat d'échange [*troca*] » entre des divinités d'origine africaine, les *orixás*, et le fidèle » (*Ibid.* : 22-23). La troisième variété est l'*umbanda*. Roberto Motta la nomme *umbanda branca* pour en souligner l'idéologie positive, par opposition à une *umbanda* soi-disant tournée vers le mal, parfois appelée *quimbanda*¹⁴⁵. Il définit ce culte, sur un plan idéal-typique, comme « l'application, aux ensembles hagiologiques du *catimbo*, du *Xangô* et d'autres religions afro-brésiliennes, de la théologie du spiritisme européen, élaboré par Léon Rivail (Allan Kardec) et ses successeurs, français ou brésiliens » (*Ibid.* : 24). Malgré la grande diversité inhérente à ce culte en termes symboliques et rituels, il peut être caractérisé par la valorisation de la parole durant la transe et par un mouvement de rationalisation doctrinal¹⁴⁶. Une quatrième catégorie de cultes serait le *xangô umbandizado*, qui incorpore divers éléments des cultes précédemment décrits, à savoir les rituels thérapeutiques avec des entités typiquement brésiliennes, le culte aux *orixás*, l'idéologie du spiritisme kardeciste, etc.

Roberto Motta distingue, pour chaque catégorie, un type de population spécifique, qu'il appelle sa « base sociale ». Ainsi, participeraient majoritairement au *catimbó* les « populations périphériques, je veux dire, avec la masse de sous-employés, composée en grande partie par des migrants des aires rurales, masse qui constitue près de 40 % de la population métropolitaine de Recife » (*ibid.* : 30-31). Il s'agirait des pauvres parmi les

¹⁴⁴ Le large succès rencontré par le culte de *jurema* sur la scène afro-brésilienne peut être mis en rapport, comme le suggère Marion Aubrée, avec le moindre coût de ses *obrigações* (1984 : 203). Je montrerai cependant qu'il existe actuellement une tendance à la hausse des exigences des entités spirituelles de la *jurema* en termes de nombres et de types d'animaux sacrificiels.

¹⁴⁵ Comme le souligne à juste titre Stefania Capone, en se basant sur le travail de David Hess (1992), *umbanda* et *quimbanda* ne désignent pas deux cultes bien distincts, mais plutôt une « simple catégorie d'accusation qui vise à délimiter différentes modalités de culte dans le marché religieux » (1999 : 22).

¹⁴⁶ Voir notamment à ce propos Véronique Boyer (1996).

pauvres, dont la majeure partie serait dans l'impossibilité de pouvoir faire face aux dépenses imposées par le culte aux *orixás*. Ce dernier serait plutôt composé, comme nous l'avons vu, de la « plèbe », « formée de petits commerçants, artisans, fonctionnaires publics subalternes, auxiliaires d'hôpitaux, facteurs, etc. » (*ibid.* : 31). Le public de l'*umbanda* se composerait principalement « d'une classe moyenne basse, relativement modernisée quant à son insertion occupationnelle : employés de commerce formel, personnel bureaucratique d'entreprises privées et publiques, propriétaires de petites entreprises, professeurs de niveau moyen, etc. » (*Ibid.*). Enfin, le *xangô umbandizado* – également désigné de « *candomblé nação* » - à l'image de sa diversité et plasticité rituelles, brasserait plus large et recruterait à la fois parmi « les migrants déracinés et privés de leurs structures d'appui traditionnelles », parmi la « plèbe », mais également dans un public similaire à celui de l'*umbanda*.

A cette classification, j'ajouterai la « nation » *xambá* et le culte dit « *jeje* », également appelé « *nação* » par les participants au culte. La nation *xambá* aurait été fondée au début des années 20 du siècle dernier par le père-de-saint Artur Rosendo. Brassant un public plus restreint que le *nagô*, cette modalité de culte, possédant une liturgie et une forme rituelle spécifiques, est loin d'être sur le point de disparaître, comme le laisse entendre Reginaldo Prandi¹⁴⁷ (1991). La « nation » *jeje* » semble être une variante du culte *jeje-nagô* tel que pratiqué actuellement à Salvador de Bahia. José Jorge de Carvalho (1987 : 49) attribue à Severino Ramos - mieux connu sous le nom de Raminho de Oxóssi¹⁴⁸, père-de-saint issu du Patio do Terço¹⁴⁹ - l'introduction de cette modalité de culte à Recife. Depuis lors, comme le note de Carvalho (*Ibid.*), le nombre de jeunes chefs de culte voyageant vers les autres villes en quête de connaissances liturgiques et rituelles va en s'accroissant. Son public est similaire à celui du *xangô*.

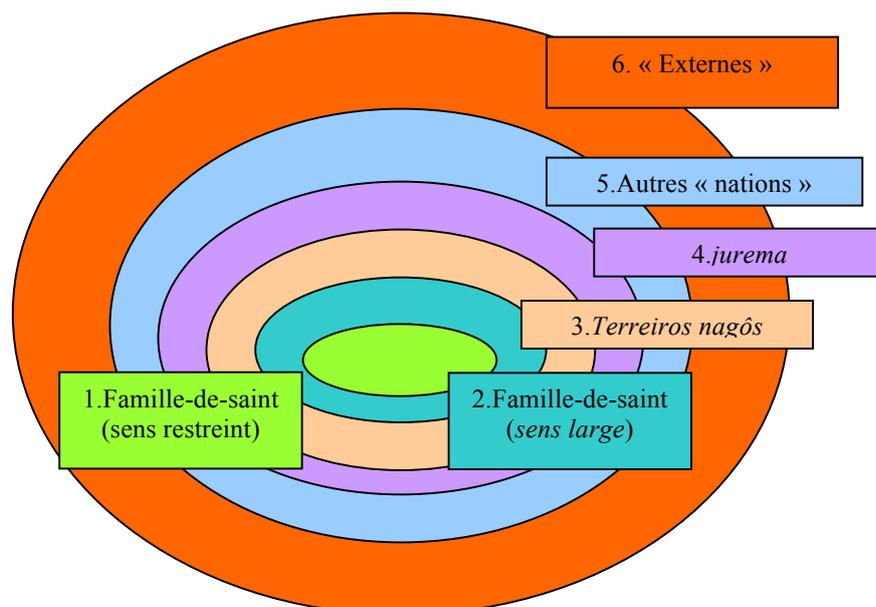
¹⁴⁷ Les dignitaires actuels font en effet preuve d'un grand dynamisme. En plus des activités religieuses régulières, ils ont mis sur pied un musée traitant de l'histoire du culte ainsi que la publication d'une revue.

¹⁴⁸ Roberto Motta, par contre, classe le *terreiro* de Raminho de Oxóssi (« Pai R. ») dans la catégorie de *xangô umbandizado*, qui se différencierait du *nagô* en fonction de son « rituel kitsch et colossal (...) qui fonctionne, par sa propre exacerbation, comme une garantie, face à un marché anonyme de consommateurs de services magico-religieux » (1997 : 25).

¹⁴⁹ Ce *terreiro* est considéré comme le plus ancien lieu de culte recensé d'obédience *nagô* avec le *Sítio de Água Fria*. Pour plus d'informations sur l'histoire du culte, se rapporter au point 4 de ce chapitre, ainsi qu'à l'**annexe n° 7** où je propose un bref survol des études afro-récifiennes.

2.2 Les réseaux socioreligieux des participants au culte

Les réseaux socioreligieux des membres de la famille-de-saint étudiée pourraient être représentés par six cercles concentriques emboîtés les uns dans les autres, chacun correspondant à un réseau distinct, mais non exclusif, de relations sociales¹⁵⁰ :



Plus on se rapproche du centre du schéma, plus on se rapproche de l'activité religieuse quotidienne, c'est-à-dire celle qui implique les relations sociales les plus fréquentes et les plus intenses. Plus on s'en

éloigne, plus les relations apparaissent comme sporadiques ou peu influentes sur la constitution du tissu social propre à la vie religieuse des participants au culte. Chacune des distinctions opérées s'apparente également à ce que Stefania Capone appelle « le processus continu de construction de l'identité » (1999 : 21), qui, toujours, semble avoir besoin d'un Autre pour se définir (Agier 2000 : 225-226). Pour ma description, je partirai des réseaux socioreligieux périphériques et me rapprocherai progressivement des réseaux principaux, situés au centre du schéma.

⑥ Les « externes »

Par « externe », j'entends la catégorie d'individus qui se situent aux marges des réseaux socioreligieux auxquels prennent part les membres du *xangô*. Parmi eux, on trouve notamment les clients et les « curieux ». Les « curieux » seraient ces personnes qui, sur l'invitation d'une connaissance, ou de leur propre initiative, se rendent à une fête publique de *candomblé* pour « voir » ce qui s'y fait, de quoi il en retourne, tout simplement pour satisfaire

¹⁵⁰ Marion Aubrée parle également de « paliers concentriques » formant « l'espace social », et en discerne trois : la famille symbolique, le povo-de-santo et la société civile (1984 : 316-318).

leur curiosité. Quant aux clients, il s'agit d'individus qui, sporadiquement (ou plus régulièrement pour certains), se rendent dans un *terreiro* pour y consulter l'oracle. Pour bon nombre d'entre eux, qu'il s'agisse de « curieux » ou de « clients », ce statut est temporaire, dans la mesure où fréquenter les fêtes de *candomblé* revient à s'exposer au risque de la transe, et consulter l'oracle implique, dans la plupart des cas, la nécessité d'un recours à des services religieux, tels qu'une offrande aux *orixás*, un « nettoyage », etc. Notons également que les « clients » constituent une source importante de revenus pour le *terreiro*.

On peut également ranger dans la catégorie d'« externes » tout individu dont le discours ou les actions portent sur les religions afro-brésiliennes : personnalités artistiques, politiques, scientifiques, médiatiques, religieuses¹⁵¹. Même s'il n'est pas question de relations effectives, ces personnalités composent une interface importante entre le culte et la société brésilienne en général, dans la mesure où elles contribuent à l'élaboration d'un « regard » sur ces derniers, parfois bénéfique, parfois destructeur.

⑤ *Les autres « nations » de culte*

Il arrive aux chefs de culte de ma famille d'accueil de se rendre aux cérémonies publiques organisées dans des *terreiros* appartenant à d'autres « nations » que la leur (*jeje*, *ketu* ou *xamba*). De telles visites sont cependant sporadiques et relèvent, d'après plusieurs d'entre eux, de la « simple curiosité ». Lors de visites effectuées en compagnie de Júnior dans ces *terreiros*, nous nous mêlions à la foule et personne d'entre les membres de notre groupe ne prenait part à l'action rituelle. Il en va tout autrement lorsqu'il s'agit d'une visite à un *terreiro nagô*, j'y reviens un peu plus loin. Ces cultes, cependant, vu leur proximité liturgique et mythologique avec le *xangô*, servent bien souvent, dans le discours des membres de la famille-de-saint, de repoussoir idéologique, ou du moins, de point de comparaison à partir duquel ils cherchent à affirmer la spécificité (liturgique) du *xangô*.

Par ailleurs, il n'est pas rare que Júnior, Zite ainsi que le plupart des « jeunes » *ogãs* de la famille se rendent à une fête publique dans l'un ou l'autre *terreiro d'umbanda*. La plupart du temps, il s'agit de *terreiros* situés dans les quartiers où ils vivent, et de telles visites recouvrent clairement une dimension festive, car la bonne humeur et les boissons alcoolisées font généralement partie de ces cérémonies.

④ *Le réseau de la jurema*

¹⁵¹ Je pense notamment au bispo Macedo, cet « évêque » de l'Eglise Universelle (néo-pentecôtisme brésilien) qui figure parmi les détracteurs les plus virulents de toute manifestation religieuse liée de près ou de loin avec ce qu'il appelle « le spiritisme dans ses diverses facettes », dont fait partie le *candomblé*.

Le réseau socioreligieux de la *jurema*, du moins dans la famille-de-saint étudiée, m'est apparu bien plus intense que celui tissé avec les autres « nations » de *candomblé*. La raison principale de cette différence est que bon nombre des initiés de Júnior, Yguaracy et Paulo sont également *juremeiros*, c'est-à-dire des pratiquants du culte de *jurema*¹⁵², ce qui, inévitablement, ouvre sur un nouveau circuit de relations. Júnior, contrairement à ses oncles et tantes qui se montrent plus réservés et distants, dirige aujourd'hui les cérémonies de *jurema* de ses initiés, et organise lui-même un culte au sein de son *terreiro*. Un autre réseau, plus ancien, est celui lié à la pratique de ce culte par dona Leonidas et sa mère, toutes deux *juremeiras* de renom. Ce réseau semble aujourd'hui très peu exploité par Lucínha, « héritière¹⁵³ » légitime du culte familial de *jurema*, dans la mesure où elle-même ne le pratique plus que partiellement¹⁵⁴, et qu'elle ne se rend pas, du moins à ma connaissance, dans d'autres *terreiros* que le sien.

③ *Le réseau nagô*

Le réseau *nagô* est composé des *terreiros* régulièrement fréquentés par les chefs de culte de la famille-de-saint et leurs initiés. Il est fréquent que bon nombre de fils-de-saint suivent leur initiateur dans les *terreiros* où leurs services sont demandés. Lorsqu'il s'agit d'un *terreiro* « parent », c'est-à-dire dont le chef de culte entretient un lien de parenté initiatique avec le chef de culte invité, les fils-de-saint sont généralement plus nombreux. Leur « réseau nagô » est ainsi largement calqué sur celui de leur initiateur. Toutefois, certains fils-de-saint, en fonction de leur histoire personnelle au sein du culte, continuent à fréquenter les *terreiros* qu'ils ont connus avant leur initiation. Leurs initiateurs, en général, n'exercent pas de contrôle sur leur réseau socioreligieux, si ce n'est vis-à-vis de la fréquentation de *terreiros* dirigés par des chefs de cultes avec qui l'initiateur est en conflit ou qu'il n'apprécie pas. En effet, si un père-de-saint est en dispute avec un autre chef de culte, qu'il soit ou non de sa famille-de-saint, il serait extrêmement mal vu qu'un de ses fils-de-saint côtoie cette personne. Entretenir une telle relation pourrait être perçu comme un changement potentiel d'alliance, une forme de « trahison » de la part du fils-de-saint.

Les relations d'alliance entre *terreiros* s'expriment également clairement, par la présence d'un chef de culte extérieur à telle ou telle autre fête ou rituel. La présence est non seulement un thermomètre de l'état des relations interindividuelles entre chefs de culte - et par

¹⁵² Pour beaucoup de participants, cette double appartenance est d'ailleurs pensée comme complémentaire. Pour une réflexion sur les relations entre *candomblé* et *jurema*, je renvoie le lecteur à l'**annexe n° 4**.

¹⁵³ Je reviens sur la distinction entre « héritage » et « apprentissage » dans le dernier chapitre.

¹⁵⁴ Lucínha estime que ses entités de *jurema* lui ont été dérobées par son neveu et sa sœur. Elle se contente aujourd'hui de déposer, de temps à autre, des petites offrandes dans la chambre de *jurema* située dans le salon de sa maison, et dont elle est la seule à posséder la clef.

conséquent entre *terreiros* -, mais également une marque de prestige pour le *terreiro* qui « reçoit ». Une expression utilisée à ce propos est « remplir le ventre des autres! » [*encher a barriga dos outros*], qui exprime l'idée qu'il n'y a pas de raison de se rendre chez tel ou tel autre qui ne ferait pas l'effort de se déplacer chez soi. A l'inverse, l'absence non justifiée d'un chef de culte attendu est un indice de rupture d'une alliance antérieure, ou du moins un indice social d'une relation fragilisée. Ainsi, l'expression « je tiens à ne pas m'y rendre! » [*faço questão de não ir!*] - que j'ai eu l'occasion d'entendre à plusieurs reprises dans la bouche de chefs de culte qui étaient mis au courant d'une fête publique chez un père-de-saint peu apprécié - montre bien l'importance politique de la présence des chefs religieux lors des cérémonies publiques.

Mais en amont de cette présence ou absence effective, il y a « l'invitation ». Tout comme la visite lors des cérémonies publiques, l'invitation contribue à consolider une alliance existante, ou à en sceller une nouvelle. Au sein d'une même famille-de-saint, elle dénote également des rapports hiérarchiques entre les différents dignitaires. D'après Lucinha, cette « invitation » relève des « devoirs envers les aînés ». Par exemple, si Júnior, son neveu, omet de l'inviter à un rituel d'*obrigação* ou à une fête publique, elle interprète cette omission comme un affront à son autorité. La mère-de-saint se montre à ce propos particulièrement exigeante, car seule une « invitation » de voix à voix ou par courrier personnalisé est valide. Une invitation par personne interposée n'est pas recevable.

②-① *La famille-de-saint*

C'est au sein de la famille-de-saint qu'est tissé le réseau socioreligieux le plus intense. La famille-de-saint délimite un champ de relations préférentielles exprimées dans le vocabulaire de la consanguinité. Les interactions y sont « totales » (*Cf.* introduction et chapitre VIII) et plus fréquentes que dans n'importe quel autre réseau socioreligieux. Tout le monde, cependant, ne s'y côtoie pas avec la même fréquence, ni avec la même intensité. Une distinction entre deux réseaux au sein de la famille-de-saint s'avère à mes yeux nécessaire. Je distinguerai en effet le réseau de la famille-de-saint *au sens large*, qui comprend l'ensemble des individus liés par un lien de parenté initiatique, et celui de la famille-de-saint *au sens restreint*, c'est-à-dire celui des relations élaborées avec l'ensemble des individus fréquentant le même *terreiro* et généralement initiés par le même père-de-saint. Deux caractéristiques distinguent la famille-de-saint *au sens restreint* de celle *au sens large*. La première est la fréquentation plus assidue de ses membres qui sont amenés à se voir lors de chaque événement rituel organisé par le chef de culte du *terreiro*. La seconde, qui découle de la première, est l'implication commune de ses membres dans les mêmes événements rituels. Cet

engagement collectif dans l'action rituelle contribue à mon sens à fortifier les liens entre les individus présents, débouchant sur un sentiment d'appartenance à un même groupe. Je propose d'appeler le résultat de cette élaboration d'une collectivité à partir de l'apprentissage d'une pratique commune une « *communauté d'expérience*¹⁵⁵ ». Je développe cette proposition au chapitre VIII.

Recife, nous venons de le voir, constitue un marché religieux foisonnant qui intègre diverses modalités de cultes afro-brésiliens, mais aussi d'autres cultes connaissant un large succès populaire, tels que les Eglises pentecôtistes¹⁵⁶. Dans la famille-de-saint étudiée, l'ouverture sur les réseaux socioreligieux de la ville découle tantôt des services religieux rendus par les chefs de culte, régulièrement sollicités dans tel ou tel *terreiro nagô*, tantôt de la fréquentation par ses membres d'autres modalités de culte, dont la principale est le culte de *jurema*.

L'ampleur des réseaux décrits peut fortement varier d'une Maison de culte à l'autre, voire d'un individu à l'autre, notamment en fonction de son statut hiérarchique, de son histoire personnelle au sein des cultes afro-brésiliens. Comparativement à d'autres chefs de culte habitués à voyager¹⁵⁷ et à fréquenter les nombreux colloques internationaux organisés autour de la « religion des *orixás*¹⁵⁸ », l'ampleur du réseau socioreligieux des chefs de culte semble bien plus limitée. En effet, si je prends le cas de Júnior, qui compte parmi les chefs de culte les plus actifs de la famille-de-saint étudiée, il m'est possible de distinguer trois réseaux socioreligieux régulièrement empruntés par le père-de-saint : le réseau de la famille-de-saint, qui est sans conteste le plus fréquenté et auquel prennent également part les autres membres de sa famille biologique et ses initiés; le réseau nagô, qui est majoritairement celui des services religieux; et le réseau de la *jurema*, auquel participent directement plusieurs de ses fils-de-saint.

¹⁵⁵ Cet argument s'inspire directement de la notion de « communauté de pratique » élaborée par Lave et Wenger (1995).

¹⁵⁶ Pour plus d'informations sur le pentecôtisme, le lecteur est invité à se référer à l'**annexe n° 6** .

¹⁵⁷ Les voyages « initiatiques » en Afrique, comme le note Stefania Capone, constituent « un puissant instrument d'accumulation de prestige » pour les pères et mères-de-saint de *terreiros de candomblé* (1997 : 14). Attestés depuis la seconde moitié du 19^{ème} siècle, ils n'ont fait que se multiplier au cours du 20^{ème} siècle, pour atteindre des proportions inégalées avec le mouvement de ré-africanisation des cultes afro-brésiliens des métropoles du sud-est.

¹⁵⁸ Les études consacrées aux religions transnationales, telles que celles rassemblées dans les ouvrages collectifs édités par Stefania Capone (2001-2002 ; 2004), illustrent abondamment les stratégies développées par de nombreux chefs de culte pour étendre leur réseau socioreligieux au-delà des frontières de leur région, voire de leur pays ou continent.

Le nombre total de *terreiros* différents dans lesquels ce chef de culte s'est rendu au cours de l'année où je l'accompagnais se situe entre vingt et vingt-cinq. Pour Lucínha, par contre, il est quasiment limité aux seuls *terreiros* des membres de sa famille biologique, auxquels il faut ajouter quelques *terreiros* de sa famille-de-saint au sens large où elle a accepté d'être marraine ou mère-de-saint d'un initié. Lorsque je questionnai Júnior sur l'ensemble des *terreiros nagôs* qu'il reconnaissait comme « légitimes », il m'en énuméra à peine une dizaine¹⁵⁹. Ces *terreiros* constituent le réseau socioreligieux principal du père-de-saint, et par conséquent celui de bon nombre de ses initiés. Cette dizaine de *terreiros* retenus contraste violemment avec les chiffres rapportés par Maria do Carmo Brandão qui, se basant sur l'étude de Mendonça (1975), parle de plusieurs centaines de *terreiros* de *xangô* disséminés dans de nombreux quartiers de la ville de Recife, dont cent cinquante pour la seule zone administrative de Beberibe, qui correspond aux différents quartiers où les services religieux de Júnior sont les plus demandés.

2.2.1 Trois autres réseaux

Trois autres réseaux potentiels peuvent s'ajouter aux réseaux socioreligieux précédemment cités : celui des institutions officielles liées aux cultes afro-brésiliens, celui des groupes carnavalesques liés à la culture « afro » et celui des groupes ou « ballets » de danse et musiques « folkloriques ». Ces réseaux, bien qu'ils ne se constituent pas autour d'une pratique religieuse proprement dite, comme ceux précédemment décrits, entretiennent des liens plus ou moins étroits avec le *xangô*. Aussi, l'exploitation de chacun d'eux peut fortement varier d'un chef de culte à l'autre ou d'un *terreiro* à l'autre. La description que j'en donne n'est valable que pour la famille-de-saint étudiée. Pour mesurer leur importance à l'échelle de la « nation » *nagô*, voire à l'ensemble des cultes afro-brésiliens de Recife, une enquête statistique, que je n'ai malheureusement pas pu mener, s'avèrerait indispensable.

2.2.1.1 Les institutions officielles

Deux congrès afro-brésiliens organisés dans les années 30 sont à la base du processus d'institutionnalisation des cultes afro-brésiliens¹⁶⁰. Rassemblant des intellectuels mais

¹⁵⁹ Il s'agit de son *terreiro*, ceux de ses oncles et tantes biologiques ainsi que l'un ou l'autre de ses initiés.

¹⁶⁰ Le premier congrès s'est tenu à Recife en 1934. Il est né sous l'impulsion du médecin et psychiatre Ulysses Pernambouco et du sociologue et historien Gilberto Freyre. Le second fut organisé à Bahia par Edison Carneiro,

également des personnalités du *candomblé*, ces rencontres suscitèrent un débat intellectuel sans précédent sur la question du « Noir dans la vie et la culture brésilienne¹⁶¹ » et contribuèrent à donner une plus grande visibilité locale, nationale et internationale aux études afro-brésiliennes¹⁶². Mais leur répercussion ne fut pas uniquement intellectuelle. Si, comme le note Michel Agier, « le premier, marqué par la personnalité de Gilberto Freyre, reçut une empreinte nettement académique, le second prit une orientation plus clairement politique » (2000 : 179). En effet, le congrès bahianais déboucha sur l'organisation du *Conseil africain de Bahia* dont l'objectif principal était d'obtenir la liberté religieuse pour les Noirs et de « remplacer la police dans la direction des sectes africaines » (Carneiro [1936-1937] 1991 : 152, cité dans Capone 1999 : 221). Cette institution changea de nom et devint la Fédération Bahianaise du Culte Afro-Brésilien en 1946. Il faudra cependant attendre 1976 pour que la liberté de confession religieuse soit officiellement octroyée aux pratiquants du *candomblé*. Depuis 1988, le *candomblé* est élevé au statut de religion et la Constitution de la République Fédérative du Brésil prévoit des peines de détention ou de lourdes amendes contre l'outrage au culte ou l'empêchement ou encore la perturbation de tout acte qui lui est lié¹⁶³.

Si les membres du *candomblé* sont aujourd'hui légalement protégés contre la discrimination et les contrôles arbitraires de la police, ils doivent par ailleurs, comme tout citoyen, remplir certains devoirs. Ainsi, sont-ils censés obtenir auprès de la *Fédération des cultes afro-brésiliens* une licence [*licença* ou *resenha*] sur laquelle figurent les dates auxquelles les fêtes publiques seront menées au cours de l'année liturgique à venir dans leur *terreiro*. A ma connaissance, bon nombre de *terreiros* de *xangô* se soustraient à cette obligation. La raison généralement évoquée par les chefs de culte pour justifier une telle attitude est la difficulté à prévoir avec plusieurs mois d'avance la date exacte d'un *toque*, celle-ci pouvant fluctuer en fonction des possibilités financières des participants, mais aussi de la volonté (parfois changeante!) des *orixás* (exprimée principalement à travers l'oracle, comme j'y reviendrai au chapitre VII). Dans le *terreiro* dirigé par Lucinha et Paulo, par

anthropologue brésilien métis, connu pour son engagement politique « de gauche ». Pour plus d'informations sur l'importance de ces intellectuels dans les études afro-brésiliennes, je renvoie le lecteur à l'**annexe n° 7**.

¹⁶¹ José Antônio Gonsalves de Mello dans la présentation de la réédition de 1988 du premier volume de « Estudos afro-brasileiros », où sont présentés les travaux du 1^{er} congrès de 1934.

¹⁶² Gilberto Freyre ne manque pas de souligner que le 1^{er} congrès organisé à Recife compta avec la collaboration de plusieurs personnalités scientifiques de l'époque (tels Mario de Andrade, Roquette Pinto, Melville Herskovits), qu'il suscita l'intérêt d'intellectuels de renom international, tels que Franz Boas et qu'il fut commenté dans des journaux internationaux tels que le New York Times (1988 : 351-352).

¹⁶³ Art. 208 du Code Pénal brésilien.

exemple, figurait sur le mur un cadre contenant la licence octroyée au *terreiro*¹⁶⁴ datant de 1985!

J'aimerais signaler que j'ai personnellement été témoin de plusieurs contrôles policiers dans les *terreiros* où j'assistais à l'un ou l'autre rituel. Ces contrôles étaient effectués, dans la majorité des cas, à la suite d'une plainte du voisinage dérangé par le bruit. Sur les trois contrôles où j'étais présent, deux des *terreiros* n'étaient pas en règle, c'est-à-dire qu'ils ne possédaient pas la « licence » en bonne et due forme. Pour l'un d'entre eux, les policiers prièrent le chef de culte de régulariser la situation au plus vite. Dans le second cas, ils mirent fin à la cérémonie. Lorsque le chef de culte était en ordre, la fête se poursuivait normalement.

La conformité au cadre légal, telle que je l'ai observée au cours de mon enquête, est donc toute relative dans bon nombre de *terreiros* fréquentés. Il semble que seuls les *terreiros* brassant une population importante d'affiliés et d'initiés, ou encore ceux jouissant d'une plus grande visibilité publique, ou dont le chef de culte s'avère être politiquement ambitieux et mieux informé, se conforment effectivement au cadre légal. Il en va de même avec la relation aux institutions officielles.

Dans la majorité des *terreiros* fréquentés ou visités, les liens avec les institutions officielles liées aux cultes afro-brésiliens sont tout à fait marginaux. Bien que l'*Intecab* (Institut National de la Tradition et de la Culture afro-brésilienne¹⁶⁵) soit présent à Recife, pour la famille-de-saint étudiée, seuls Manuel, l'actuel père-de-saint du *Sítio*, et Yguaracy, participent du Conseil Religieux de cette institution. Pour les autres chefs de cultes de la famille, les institutions afro-brésiliennes officielles sont perçues comme des organes centralisateurs, unificateurs et punitifs, auxquels ils ne reconnaissent que peu ou pas de légitimité. Júnior, à ce propos, avoua qu'il préférerait « ne rien savoir » à leur propos, argumentant qu'il tenait par-dessus tout à « son indépendance et son autonomie » de culte. Une telle attitude n'est ni exceptionnelle, ni récente dans le milieu du *xangô*, car déjà José Jorge de Carvalho faisait remarquer à propos du *xangô* de la fin des années 70 : « Les *xangôs* résistent très fermement à n'importe quelle forme d'unification ou de centralisation du

¹⁶⁴ Le *terreiro* était alors appelé *Centro de Cultos Africanos Nossa Senhora de Santana*. Il abritait à l'époque un culte de *jurema*, dirigé par Leonidas Josefa da Costa, dont la signature figurait au bas de la Licence, et un culte de *candomblé*, dirigé par Malaquias Felipe da Costa.

¹⁶⁵ Créée à la suite de la 1^{ère} Rencontre Nationale de la Tradition des *Orixás* et de la Culture en 1987 à Salvador de Bahia, cette institution a pour objectifs principaux « la promotion et la préservation des valeurs spirituelles, culturelles et scientifiques émanant de la Religion Traditionnelle Africaine au Brésil, en Afrique et dans les Amériques ». L'instance supérieure des coordinations régionales, comme celle de Recife, est le Conseil Religieux dont la fonction principale consiste en « la préservation des rites, langages et valeurs de la Religion Africaine ». (Informations tirées de la Revue *Orixás*, année 1, n°2).

pouvoir. » (1984 : 62). Marion Aubrée, qui mena son enquête sur les *xangôs* plus ou moins à la même époque, confirme ce point de vue :

On ne peut, en aucune manière, tirer une vision d'ensemble de l'attitude politique que peuvent avoir les afro-brésiliens. On retrouve là, face à l'institution, le morcellement qui caractérise la structure afro-brésilienne. On peut simplement dire que ce morcellement lui-même va, implicitement, contre la volonté de centralisation et de totalisation qui préside aux décisions du pouvoir en place et qui conforme le système global auquel il se réfère (1984 : 325).

Une telle résistance à toute forme d'institutionnalisation ne joue certainement pas en faveur de l'expansion du culte, dans la mesure où elle a pour conséquence d'accentuer le caractère confiné de la famille-de-saint étudiée, sur lequel je reviens au point 2.3 de ce chapitre.

2.2.1.2 Les groupes carnavalesques « afro »

Comme le fait remarquer avec pertinence Michel Agier pour la ville de Salvador de Bahia, de nouvelles interfaces sociales importantes entre les cultes afro-brésiliens et la société brésilienne ont émergé depuis une trentaine d'années: les groupes culturels carnavalesques « afro » (1992 : 65). D'après lui, ces groupes, classés en *blocos* et *afoxés*, « représentent, depuis une quinzaine d'années, la forme urbaine la plus visible et massive d'expression et mobilisation afro-bahianaise » (*Ibid.* : 66). Une dimension identitaire incontournable de ces groupes¹⁶⁶ est constituée par les liens qu'ils entretiennent avec les religions afro-brésiennes. Dans bien des cas, comme celui du groupe carnavalesque Ilê Aiyé, le plus ancien d'entre eux, ils sont nés au sein d'une maison de *candomblé* et sont dirigés par le chef de culte du *terreiro*. Une situation similaire se présente à Recife où l'on assiste, depuis les années 90, à une valorisation ainsi qu'à une multiplication des groupements carnavalesques « afro », comprenant des *maracatu*¹⁶⁷, des *afoxés* et des *blocos afro*¹⁶⁸. Si les derniers ont subi, selon

¹⁶⁶ Michel Agier discerne « quatre dimensions de l'identité de ces groupes culturels: urbaine, sociologique, généalogique et religieuse » (*Ibid.* : 67).

¹⁶⁷ Le *maracatu* consiste en « un cortège royal dont les pratiques sont une réminiscence provenant des fêtes de couronnement de rois noirs, élus et nommés dans l'institution du Roi de Congo » (Gerra-Peixe 1980 : 15). Pour le lecteur intéressé, je propose une brève description historique de cette manifestation carnavalesque dans **l'annexe n° 8**.

¹⁶⁸ Selon França Lima (2003 : 64), 21 *maracatus* étaient enregistrés en 2003 pour l'événement carnavalesque appelé « La nuit des tambours silencieux », un des moments culminants du carnaval pernamboucain réservé aux *maracatus* dits *de baque virado*, principalement urbains, par opposition aux *maracatus de baque solto*, qui proviennent de l'intérieur des terres de l'Etat. Selon l'historien, ce chiffre serait le plus important enregistré

toute vraisemblance, une influence directe de la culture afro-bahianaise, l'origine historique des *afoxés* pernamboucain fait l'objet d'un débat intellectuel mouvementé¹⁶⁹. Retenons ici qu'ils mobilisent aujourd'hui des centaines d'individus et qu'ils entretiennent des liens étroits avec les cultes afro-brésiliens, dans la mesure où la majorité d'entre eux sont directement rattachés à une maison de culte et que bon nombre de leurs membres participent également activement des cultes afro-brésiliens de la ville. Ils constituent par conséquent des réseaux sociaux supplémentaires pour les pratiquants de ces cultes, mais aussi une fenêtre pour la société sur les cultes afro-récifiens. Dans la famille-de-saint étudiée, c'est le *maracatu* qui occupe une place prépondérante. En effet, plusieurs initiés de Júnior participent à un *maracatu* important de la ville¹⁷⁰ et, durant mon séjour à Recife, Taiguara, arrière-petit-fils du Pai Adão, décida de mettre sur pied un nouveau *maracatu* baptisé *Raizes de Pai Adão* [*Racines du Père Adão*], constitué essentiellement des descendants biologiques et initiatiques de ce père-de-saint¹⁷¹.

2.2.1.3 Les groupes folkloriques

Plusieurs jeunes participants au culte font également partie de ballets populaires centrés sur le folklore pernamboucain. Ces ballets sont composés majoritairement de jeunes issus du quartier où il sont implantés et participent généralement à la vie de quartier en organisant des représentations pour ses habitants, des soupers amicaux, etc. Ils intègrent également des jeunes provenant d'autres quartiers mais aussi issus de situations sociales plus diversifiées, qui constituent autant de relais vers de nouveaux réseaux potentiels. Dans le quartier de Aguá Fria, le ballet « afro » *Bakinare*, auquel Barbara, la fille de Lucinha participait à l'époque de mon enquête, se produisait également dans d'autres villes brésiliennes. A l'époque de mon séjour, un voyage en Italie était prévu. Luizinho, père-de-saint, est quant à lui danseur professionnel. Il a voyagé dans plusieurs pays d'Europe avec le groupe folklorique *Maracatu Nação Pernambuco*.

depuis soixante ans. Selon un reportage effectué par le *Jornal do Commercio* (02/03/2003), le pôle « afro » du carnaval pernamboucain comptait avec la participation d'une dizaine d'*afoxés* et le même nombre de *blocos*.

¹⁶⁹ Selon Michel Agier, « l'*afoxé* est une forme ancienne de groupement carnavalesque (fin 19^{ème} - début 20^{ème} siècle) directement inspirée des rituels religieux afro-brésiliens » (1997 : 71). Dans un prospectus intitulé *Afoxé, encanto e resistência*, Lindivaldo Júnior, directeur du *Núcleo da Cultura Afro-Brasileira*, situe l'origine des *afoxés* dans les premiers groupes de *maracatu*. Dans ce même prospectus, d'autres commentaires d'historiens pointent vers les racines religieuses de cette manifestation carnavalesque ; font mention de *padê*, d'*atabaques* et font référence à certains traits mythologiques propres aux modalités de culte afro-bahianaises. Les rapports ambigus entre les groupes carnavalesques « afro » de Bahia et de Recife mériteraient une étude en soi.

¹⁷⁰ Il s'agit du *maracatu Nação Estrela Brilhante*, situé dans le quartier Alto José do Píno.

¹⁷¹ L'affiliation à ce *maracatu* reste cependant ouverte aux non membres de la famille-de-saint.

2.3. Le style rituel et le contexte socioreligieux

La famille-de-saint étudiée, et plus particulièrement certains de ses dirigeants, semble avoir exercé une influence importante dans l'expansion du *xangô* à Recife¹⁷². Comme le note José Jorge de Carvalho, l'accession de José Romão en 1952 à la tête du *Sítio* aurait débouché sur la diffusion rapide du modèle de culte *nagô* (1987 : 44). Un trait spécifique du paysage afro-brésilien de Recife, toujours selon cet anthropologue, est que contrairement à la situation de Bahia ou du Maranhão où coexistent différentes « nations » de culte, il est aisé de distinguer d'un côté les *terreiros* de type *xambá*, suivant le modèle instauré initialement par Arthur Roseno et, de l'autre, ceux de type *nagô*, résultant de l'influence de José Romão (*ibid.* : 46). L'expansion du *xangô* durant les deux décennies de leadership par ce père-de-saint¹⁷³ aurait ainsi reposé, du moins en grande partie, sur la multiplication des Maisons de culte ouvertes par les initié(e)s de ce père-de-saint. Elle se serait poursuivie au cours des années 70 grâce à Malaquíás qui, tout comme son frère aîné, s'avéra être un leader religieux charismatique et très actif.

La place qu'occupe aujourd'hui le *xangô* sur le marché religieux afro-brésilien de Recife semble différer de la situation hégémonique qu'a connu ce culte entre les années 50 et 80¹⁷⁴. Avec les générations de Zé Romão et Malaquíás, le *xangô* semble avoir vécu son heure de gloire¹⁷⁵. Or, depuis peut-être vingt ans, on assiste à Recife à une forte expansion des *terreiros jeje*, directement influencés par le *candomblé nagô* de Bahia. L'influence de ces cultes est observable notamment à travers les nombreuses conversions de chefs de cultes du *nagô* en *jeje-ketu*¹⁷⁶ et la multiplication de cette catégorie de *terreiros* à travers la ville¹⁷⁷. Certains

¹⁷² Il est question ici du modèle de *xangô* tel que défendu par les leaders de cette famille-de-saint. Je reviens sur la genèse de ce modèle culturel au point 4.1 de ce chapitre.

¹⁷³ José Romão est mort en 1971.

¹⁷⁴ Brandão, se basant notamment sur l'étude pionnière menée par Mendonça (1975) sur la croissance et la localisation des *terreiros* de *xangô* dans le grand Recife, souligne « qu'à partir de la décennie de 60, il a dû se passer une croissance géométrique des religions afro-brésiliennes dans leurs diverses modalités à travers la ville » (1997 : 48). Notons que le processus d'expansion mentionné en ce qui concerne le *xangô* serait à peine une des nombreuses manifestations de croissance des religions populaires observée dans les années 60 (*ibid.*).

¹⁷⁵ Ne perdons pas de vue, comme le signale José Jorge de Carvalho, que l'expansion du *xangô* fut accompagnée, vraisemblablement dès les années 50, d'une « approximation toujours plus grande entre les cultes de *jurema* et le *xangô* » (1987 : 48). Brandão et Rios notent par ailleurs le regain actuel de culte de *jurema* à Recife, notamment « dans les résidences des fils-de-saint et des *terreiros* [de *xangô*] affiliés (pour les fils qui ont atteint la séniorité et ont ouvert leur maison) » (2001 : 178).

¹⁷⁶ Ce mouvement aurait été initié, nous l'avons vu, par Ramínho de Oxóssi. (de Carvalho 1987 : 49). Dans la famille-de-saint étudiée, dona Elza, fille-de-saint issue du *Sítio* (et mère de Tarcizio, fils-de-saint de Paulo), projette de devenir *jeje*. J'ai appris récemment, à ma plus grande surprise, qu'Yguaracy, fils-de-saint de Malaquíás, s'était récemment fait initié par Ramínho, devenant ainsi *jeje-nagô*, tout comme son nouvel initiateur.

¹⁷⁷ Je me base ici sur les conversations tenues à ce propos avec de nombreux chefs de cultes, toutes « nations » confondues, ainsi que sur l'annonce fréquente, à travers les conversations du peuple-de-saint, de l'ouverture d'un

dignitaires de la famille-de-saint étudiée, conscients de l'importance croissante des autres cultes, se montrent inquiets pour le futur du *xangô*. Leur réaction principale face à cette forte concurrence consiste essentiellement à affirmer la singularité de leur culte, qui s'exprime notamment à travers la démonstration d'un savoir-faire rituel spécifique, « hérité » de leurs prédécesseurs.

Malgré les signes d'une perte de vitesse du *xangô* sur la scène religieuse pernamboucaine, la famille-de-saint étudiée jouit d'un grand prestige dans le milieu du *candomblé* de Recife. Deux sources de légitimation de cette position sociale privilégiée peuvent être discernées : d'une part, le lien de consanguinité liant les chefs de culte actuels avec le Pai Adão et, d'autre part, leur savoir-faire rituel, qui leur forge une réputation de ritualistes hors pair dans le contexte religieux de Recife¹⁷⁸. Leur savoir leur confère ainsi un pouvoir à la fois rituel et politique: celui d'agir sur les dieux, indispensable à la réussite de l'activité rituelle, et celui de s'imposer comme modèle à suivre dans les *terreiros* où leurs services sont demandés.

Tandis que bon nombre de chefs de culte - qui occupent une position sociale moins prestigieuse - sont tentés de voyager et de se documenter dans la littérature disponible pour enrichir leurs connaissances du culte et trouver une place sur le marché religieux (Boyer 1993, 1996; Capone 1997, 1998, 1999), les dignitaires de la famille-de-saint étudiée présentent le comportement inverse, c'est-à-dire beaucoup de méfiance envers les sources livresques¹⁷⁹ et un intérêt très mitigé pour les voyages destinés à enrichir les « fondements » du culte.

Une conséquence de cette attitude est, me semble-t-il, une certaine *marginalité* de la famille-de-saint étudiée dans le contexte socioreligieux de Recife. Lucínha représente un cas extrême de cette attitude, car la mère-de-saint ne sort quasiment jamais pour assister aux rituels dans d'autres *terreiros* que ceux de sa famille au sens restreint. Elle justifie cette attitude par le fait qu'elle n'aime pas voir « se disperser [*se espalhar*] les savoirs familiaux qu'elle a reçus de son père ». Cette valorisation des savoirs transmis par « le sang » (Cf. chapitre VIII) donne lieu à deux attitudes sociales en apparence paradoxales. La première, bien illustrée par Lucínha, consiste à restreindre la divulgation de ce savoir¹⁸⁰ au-delà des frontières familiales. La seconde est une assurance affichée de la part de ses chefs de culte qui n'hésitent pas à prendre certaines libertés par rapport aux prescriptions et interdictions

nouveau *terreiro* de cette « nation ». On peut également supposer que le processus d'expansion mentionné pour Zé Romão et Malaquíás soit applicable aujourd'hui à certains chefs de culte *jeje* ou *jeje-nagô*, tels que Ramínho de Oxóssi qui, lors d'une entrevue qu'il m'accorda, estima à plus de 1000 le nombre de ses initiés.

¹⁷⁸ Ces deux sources de prestige sont d'ailleurs étroitement corrélées, comme je le développerai au chapitre VIII, dans la mesure où le savoir religieux des descendants biologiques de Adão serait le fruit d'un « héritage familial » qui passerait avant tout « par le sang », plutôt que celui d'une transmission et d'un apprentissage.

¹⁷⁹ La relation des descendants de Adão à la littérature traitant du *candomblé* est décrite au chapitre II.

¹⁸⁰ Il s'agit essentiellement d'un savoir-faire, comme nous le verrons.

rituelles. Cette double attitude, à la fois restrictive dans la divulgation et plus permissive du point de vue de l'attitude rituelle, est critiquée par bon nombre de personnes extérieures à la famille-de-saint, voire même par plusieurs de leurs fils-de-saint.

Celle-ci, d'après eux, jouerait en défaveur de la famille-de-saint « qui perd plus de fils-de-saint qu'elle n'en gagne à cause de son manque d'humilité et de respect », commenta un jour un fils-de-saint. Ainsi, le comportement de certains chefs de culte générerait « la déception », qu'il s'agisse des personnes qui ont recours à leurs services religieux ou des fils-de-saint qui aspirent à un plus grand respect des règles rituelles. D'après ces personnes « déçues », ni « le sang », ni l'efficacité du savoir-faire ne justifient « le manque de respect » dont feraient preuve certains chefs de culte. Aussi, contrairement à une forme d'autosuffisance parfois affichée par les descendants biologiques du Pai Adão (qui entraîne un repli sur les savoirs familiaux), ces individus encouragent « la curiosité » intellectuelle et « le désir de connaître et de comprendre le pourquoi des choses ».

Ces deux attitudes opposées attirent l'attention sur la valorisation de deux catégories de savoirs, qui diffère surtout en fonction de la position occupée dans la généalogie familiale : d'une part, le savoir lié au « pourquoi des choses », valorisé par certains fils-de-saint qui n'appartiennent pas à la famille biologique des descendants de Adão (ou certains chefs de culte extérieurs à la famille) et, d'autre part, le savoir lié au « comment des choses », valorisé par les chefs de culte de la famille-de-saint. Leur confrontation peut parfois déboucher sur des tensions, voire donner lieu à des conflits. Ce fut notamment le cas lorsque Paulo se rendit dans un *terreiro nagô* extérieur à la famille-de-saint pour y dresser la liste des objets et substances nécessaires pour une initiation. Les personnes, ce jour-là, le pressèrent de questions à propos des ingrédients choisis et des prescriptions rituelles envisagées : « Pourquoi sept jours ? Pourquoi autant d'*orogbo*¹⁸¹ ? Pourquoi ? Pourquoi ? », selon les termes employés par le père-de-saint. Celui-ci, après cette première visite, ne se serait plus jamais retourné dans le *terreiro* en question, car la curiosité dont les personnes firent preuve fut perçue comme une atteinte à la légitimité de son savoir-faire rituel¹⁸².

On retrouve ici la distinction proposée entre l'attitude clairement « orthopraxe » affichée par les ritualistes de la famille-de-saint étudiée, centrée sur la bonne réalisation de l'action rituelle, et l'intérêt pour les aspects mythologiques ou symboliques, plus présent à

¹⁸¹ Noix de cola amère [*Garcinia Kola*] (Sachnne 1997) utilisée dans de nombreux rituels.

¹⁸² D'autres situations conflictuelles sont décrites au chapitre VIII.

l'extérieur de celle-ci ou dans d'autres modalités de cultes afro-brésiliens¹⁸³. Cette distinction est d'ailleurs accentuée par l'affirmation d'un style rituel différent dans la famille-de-saint étudiée, basé sur ce que l'on pourrait appeler un symbolisme du dénuement et de la force.

Deux traits de ce style rituel peuvent être distingués : une valorisation de la performance rituelle et un rejet de l'apparat dans le culte aux *orixás*. La valorisation de la performance s'exprime dans : 1) la maîtrise du répertoire *yoruba*¹⁸⁴ ; 2) la capacité de mener à bien les séquences d'action complexes de la liturgie du *xangô* ; 3) l'habileté à provoquer la transe de possession et à former de « beaux » *orixás*, c'est-à-dire des *orixás* expressifs. Je développe ce thème au chapitre V.

Quant à la condamnation de l'ostentation, elle s'affirme dans la famille-de-saint étudiée par une préférence pour la simplicité et la rusticité dans tout ce qui touche au culte des *orixás*. Comme je le montrerai, ses membres ont l'habitude de caractériser l'action rituelle à partir de trois termes : « terre » ou « poussière » [« *terra* » ou « *poeira* »], « sang » et « sueur ». Un tel champ sémantique fait directement référence à l'affirmation d'une conduite esthétique singulière que je décrirai en détail dans les chapitres suivants. Pour plusieurs dignitaires, sa justification doit être recherchée dans le passé du culte où les conditions du régime esclavagiste auxquelles les africains et leurs descendants étaient confrontés ne pouvaient donner lieu qu'à une pratique rituelle empreinte de telles valeurs de simplicité, de rusticité et de force. D'autres modalités de cultes afro-brésiliens, telles que le culte *jeje* ou *ketu*, sont souvent citées en contre-exemple de la conduite esthétique jugée adéquate pour le culte aux *orixás* par les membres du *xangô* de Recife. J'ai moi-même été frappé par le contraste pouvant exister entre une forme de rusticité de l'apparence¹⁸⁵ cultivée dans le *xangô*, notamment dans le choix des vêtements des dieux, dans la composition des autels, dans la décoration du *terreiro* (...) et le faste affiché par plusieurs *terreiros jeje* de Recife¹⁸⁶. La performance des dieux, dans ces cultes, semble également répondre à un code

¹⁸³ De nombreuses études aujourd'hui classiques menées sur le *candomblé nagô* de Bahia illustrent sans équivoque cet intérêt pour les savoirs mythologiques et symboliques, intérêt partagé par les anthropologues. Parmi les plus connues, je ne citerai que celles de Elbein dos Santos (1975) ; Bastide (1958) ; Verger (2002) et Vogel, da Silva Melo, de Barros (2001). ; Prandi (2001).

¹⁸⁴ Ce répertoire, composé essentiellement de chants et d'invocations, est décrit au chapitre II. Une telle maîtrise, notons le dès à présent, est essentiellement phonétique, dans la mesure où les chefs de culte actuels ne connaissent plus le *yoruba*.

¹⁸⁵ Cette rusticité dans l'apparence contraste par ailleurs par le raffinement de l'action rituelle, comme nous le verrons.

¹⁸⁶ Le *terreiro* de Raminho de Oxóssi est paradigmatique de cette tendance. Deux photographies du *terreiro* de ce père-de-saint se trouvent dans l'**annexe n° 9**, On peut par ailleurs observer la prolifération d'un commerce spécialisé de vêtements et d'ustensiles pour le *candomblé* à travers diverses revues spécialisées et sur internet. Les photos ainsi que les publicités reprises dans la revue « *Orixás* » publiée à São Paulo offre de nombreux exemples de cette importance accordée à l'apparat dans certaines modalités de culte.

comportemental plus rigide que dans le *xangô* où une grande liberté individuelle est laissée aux possédés, comme nous le verrons.

Ces divergences observables dans la forme rituelle peuvent d'ailleurs être formalisées dans un discours explicite. Les membres du *xangô*, en effet, accusent les dignitaires de certains *terreiros jeje* ou *ketu* de faire du « carnaval » et non de rendre un culte digne de ce nom aux *orixás*¹⁸⁷. Lorsque les participants des cultes *jeje* et *ketu* de Recife cherchent à dénigrer le *xangô*, ils s'y réfèrent en parlant de « *candomblé* des pauvres », soulignant « le manque de finesse et de bon goût » de la part des dignitaires de ce culte.

Cette affirmation de valeurs et d'une esthétique singulière est également visible dans l'importance symbolique attribuée à certains rituels plutôt qu'à d'autres. Alors que d'autres cultes afro-brésiliens, tel que le *candomblé* bahianais et ses variantes locales disséminées à travers tout le pays, accordent aux cérémonies publiques, telle que la sortie d'initiation, une place prépondérante dans la liturgie du culte (Vogel, da Silva Mello, de Barros 2001), les membres du *xangô* mettent plutôt l'accent sur les rituels privés, tel que le rituel de *feitura*, pratiqué à huis clos et au cours duquel l'alliance entre l'initié et son *orixá* est définitivement scellée. Cette tendance souligne à son tour l'importance accordée dans ce culte à l'expérience religieuse, au vécu initiatique, parfois au détriment du travail de son image publique¹⁸⁸.

3. L'organisation sociale du culte

3.1. Statuts et fonctions rituelles

Les deux « rôles clefs » du *xangô* (de Carvalho 1984 : 64) sont ceux d'initiateur (pères ou mères-de-saint) et d'initié (fils ou filles-de-saint¹⁸⁹). Les pères et mère-de-saint, que

¹⁸⁷ Une autre accusation relevée également à plusieurs reprises de la part des membres de la famille-de-saint étudiée vis-à-vis de ces cultes est qu'il s'agissait de « *candomblé de bicha* » ou de « *candomblé de viado* », c'est-à-dire de « *candomblés* de pédés ». Même si le pourcentage d'homosexuels dans le culte *jeje* semble, comparativement avec les membres de la famille-de-saint étudiée, effectivement supérieur, cette accusation repose largement, à mes yeux, sur des critères esthétiques. Dans la famille-de-saint étudiée, en effet, l'usage de la jupe pour les *orixás* féminins d'initiés masculins n'est pas autorisé. A la place d'une jupe, un morceau de tissu est attaché à la ceinture du possédé, tissu qu'il pourra manipuler *comme s'il s'agissait* d'une jupe. Dans le culte *jeje* pernamboucain, par contre, l'initié (qu'il s'agisse d'un homme ou d'une femme) d'un *orixá* féminin portera d'office une jupe et sera également autorisé à se maquiller, chose inacceptable dans la famille étudiée. Pour plusieurs dignitaires interviewés, ces menus détails, associés à l'aspect souvent « ostentatoire » des cultes *jeje* et *ketu*, seraient à la base de la préférence pour ces modalités de culte par le public homosexuel.

¹⁸⁸ Ces distinctions entre modalités de culte doivent être entendues comme des tendances et non comme des catégories rigides.

¹⁸⁹ Lorsque j'emploie le terme « fils-de-saint », il est entendu qu'il s'agit de la forme générique regroupant les individus des deux sexes. Lorsqu'il ne désignera que les individus de sexe masculin, je le spécifierai.

j'appelle également « chefs de culte », incarnent l'autorité supérieure du *terreiro* tandis que les seconds composent, avec les candidats à l'initiation, le « noyau d'appui du *candomblé* » (Herskovits 1954 : 18).

Chaque initié, en fonction de son parcours initiatique, se verra attribuer différents statuts. Les novices candidats à l'initiation sont appelés *abiã*. C'est la divinité tutélaire de l'individu, son *orixá* « maître de la tête » qui, à travers la possession ou l'oracle, exprime le désir que cet individu, alors reconnu comme son « fils » ou sa « fille¹⁹⁰ », soit initié¹⁹¹. L'*abiã* est déjà considéré fils-de-saint, ce statut étant appliqué dès les premiers signes d'engagement de l'individu dans le *terreiro*. Lorsque l'*abiã* est passé par l'ensemble des rites initiatiques¹⁹², il devient un *iaô*¹⁹³. Il est alors dit qu'il est « fait¹⁹⁴ ». Ce nouveau statut implique qu'il devra annuellement offrir un sacrifice important à ses *orixás* personnels et qu'il devra s'investir davantage dans la vie quotidienne du culte¹⁹⁵. Après un minimum de sept ans, le *iaô* pourra se soumettre au rituel de *deká* qui, dans les grandes lignes, correspond à une nouvelle initiation complète. Il deviendra alors un *ebômi*¹⁹⁶ et sera autorisé à ouvrir son propre *terreiro* et « faire » ses propres initiés.

Dans la famille-de-saint étudiée, le père-de-saint cumule diverses fonctions rituelles qui, dans le *candomblé nagô* de Bahia, par exemple, sont attribuées à des individus différents¹⁹⁷. Voici ce que Zite dit à ce propos : « Le père-de-saint doit être complet... Nous devons être ouverts, malléables... »

La mère-de-saint souligne par ce commentaire la versatilité rituelle dont doit pouvoir faire preuve tout chef de culte, et principalement le père-de-saint. Il doit pouvoir préparer un bain de « feuilles », invoquer les *orixás*, consulter l'oracle, sacrifier, etc. Ainsi, le chef de culte masculin cumule généralement les fonctions rituelles de *axôgun* et de *olosayin*. Le premier terme réfère au spécialiste rituel dont la tâche principale consiste à mettre à mort les

¹⁹⁰ Plutôt que de répéter à chaque fois « le fils ou la fille », j'emploierai l'expression « l'enfant » qui, en français, regroupe ces deux catégories sémantiques. Le terme « enfant » doit ainsi être entendu comme « être humain à l'égard de sa filiation », en l'occurrence vis-à-vis d'une divinité, et non comme « être humain dans l'âge de l'enfance » (Petit Robert 2000).

¹⁹¹ Je développe le thème de l'engagement religieux à la fin de ce chapitre.

¹⁹² Comme déjà mentionné, il peut se passer plusieurs années entre l'intégration de l'individu dans la famille-de-saint et son initiation. La raison principale de cette période d'attente est la difficulté de rassembler la somme d'argent (élevée) nécessaire à ce rituel.

¹⁹³ Du yoruba *iyàwó* qui signifie « épouse », « femme » (Sachnine 1997 : 159).

¹⁹⁴ D'autres termes sont également utilisés pour décrire l'initiation dite « complète » (Cf. chapitre III).

¹⁹⁵ La vie quotidienne du culte ainsi que les relations entre initié et initiateur sont décrites au chapitre VIII.

¹⁹⁶ Du yoruba *ègbón* qui signifie « aîné(e) » (Sachnine 1997 : 106).

¹⁹⁷ Pour le *candomblé* de Bahia, voir notamment Herskovits (1954), Bastide (1958), Costa Lima (1977).

animaux au cours du sacrifice rituel¹⁹⁸. Le terme *olosayin* désigne le spécialiste rituel ayant sous sa responsabilité tout ce qui touche à la manipulation des plantes - appelées « feuilles¹⁹⁹ » - dans le culte²⁰⁰. Lorsqu'il le désire, le père-de-saint peut désigner l'un ou l'autre de ses assistants rituels de confiance pour mener à bien telle ou telle autre tâche rituelle (cueillette des « feuilles », préparation des animaux avant le sacrifice, etc.). Ces derniers sont appelés à Recife sous l'appellation générale de *ogã*. La catégorie « *ogã* » correspond à ce que Bastide appelle la « prêtrise secondaire » (2000 : 75-76)²⁰¹. Dans la famille-de-saint étudiée, les *ogã* sont majoritairement de jeunes hommes, voire des adolescents à qui de nombreuses tâches rituelles sont confiées : tenir les animaux lors du sacrifice, découper les animaux après celui-ci, nettoyer et préparer les autels, cueillir les « feuilles », les malaxer au cours de la préparation de l'*amassi*... Mais l'usage le plus fréquent du terme « *ogã* » dans le culte étudié désigne plus spécifiquement les joueurs de tambours.

Tout comme les chefs de culte, les *ogãs* doivent se montrer très versatiles, « malléables » comme dirait Zite. Ils sont des « hommes à tout faire » spécialisés dans l'action rituelle. Je montrerai, notamment aux chapitres III et VI, qu'il s'agit d'une fonction parfois hautement spécialisée, dans la mesure où certaines tâches rituelles requièrent des connaissances liturgiques et un savoir-faire rituel d'une grande complexité. Contrairement au *candomblé nagô* de Bahia, aucune cérémonie d'investiture particulière n'est pratiquée pour l'accession à ce statut, si ce n'est être passé par l'initiation, complète ou partielle, qui est la même pour tous. Yguaracy affirme à ce propos : « Pour parler de “tradition” : le *nagô* n'a pas d'*equede*²⁰², nous n'avons pas de “confirmation de *ogã*” [“*confirmação de ogã*”]... »

Les rôles de petit-père [*pai pequeno*] et petite-mère [*mãe-pequena*], bien que présents dans de nombreux *terreiros* fréquentés, ne constituent pas un statut clairement défini et attribué à un individu en particulier dans la famille-de-saint étudiée. Ces termes qui désignent, dans le *candomblé nagô* de Bahia, le statut le plus important après celui de père et mère-de-saint dans la hiérarchie du culte, ne sont ici que rarement utilisés. On y trouve plutôt certains individus de confiance choisis parmi les filles et fils-de-saint chargés de seconder le chef de

¹⁹⁸ de Carvalho emploie le terme *axôgun* dans un sens plus large qui rejoint la définition du terme « *ogã* » - définie un peu plus loin - telle que généralement employée aujourd'hui. Pour cette raison, il parle de la présence d'un ou plusieurs *axôgun* ou *acipa* auprès des pères-de-saint à l'époque de son enquête (1984 : 67).

¹⁹⁹ Expression métonymique où le terme « feuille » désigne la plante en soi. Cette insistance sur cette partie de la plante est justifiée par le fait que ce sont précisément les feuilles qui entrent dans la préparation de l'*amassi*.

²⁰⁰ L'*amassi* ou bain de « feuilles » est une étape centrale du processus initiatique, comme nous le verrons au chapitre suivant.

²⁰¹ La catégorie d'*ogã* honorifique, très présente dans le *candomblé nagô* de Bahia, n'existe pas dans les *terreiros* étudiés.

²⁰² Les *ekede* sont les « femmes tranquilles » du *candomblé*, c'est-à-dire celles qui n'entrent pas en possession et dont la fonction rituelle principale consiste à prendre soin des initiés durant la possession.

culte dans l'une ou l'autre tâche rituelle ou encore de prendre sous leur responsabilité l'un ou l'autre aspect du culte, comme par exemple l'entretien du *peji*, le sanctuaire où sont entreposés les différents autels des *orixás*. Mais le statut de ces individus n'est pas défini par cette tâche rituelle spécifique, qui consiste simplement en une responsabilité supplémentaire²⁰³.

Dans la *xangô*, l'intervention des femmes dans la sphère rituelle est fort limitée, car le culte aux ancêtres, le sacrifice, la préparation du bain de « feuilles », le jeu des tambours, sont des tâches exclusivement réservées aux hommes²⁰⁴. Toutefois, même si plus discrète, sa fonction au cours de nombreux rituels reste indispensable. Tout d'abord, ce sont elles qui dominent la cuisine rituelle et ce, même si les hommes peuvent y mettre la main à la pâte²⁰⁵. Ensuite, elles prennent en main la dimension domestique de l'activité rituelle. Pour reprendre l'énumération de Patricia Birman, leurs tâches au sein du *terreiro* impliquent « cuisiner, aller chercher de l'eau, laver, repasser, servir, ranger, coudre, nettoyer et, après tout cela, les jours de fête, recevoir leurs saints » (1995: 136). Ce sont également elles qui sont chargées de prendre soin de l'initié au cours de sa réclusion en lui portant de la nourriture, et l'emmenant aux toilettes. Les femmes responsables de cette tâche spécifique sont généralement appelées *yaba*. Elles peuvent également endosser une fonction similaire à celle d'*ekede*, qui consiste à prendre soin des personnes possédées au cours des différentes cérémonies en veillant à ce qu'elles ne tombent pas, à ce que leurs vêtements restent en place, à éponger la sueur qui perle sur leur visage, etc. Toutefois, contrairement aux *ekedes*, elles sont également susceptibles d'entrer en transe²⁰⁶. Au cours des cérémonies impliquant la possession, toute fille-de-saint expérimentée est susceptible d'exercer cette fonction rituelle indispensable.

Je terminerai en mentionnant l'existence, dans plusieurs *terreiros* fréquentés, d'un homme à tout faire ainsi que, dans certains d'entre eux, d'un préposé aux tâches ingrates. L'homme à tout faire, la plupart du temps un fils-de-saint du *terreiro* particulièrement habile de ses mains, s'occupe des réparations et aménagements divers du *terreiro*, tel que l'électricité, le toit, le revêtement du sol, etc. Dans la maison de culte de Júnior, Nino, qui

²⁰³ On retrouve dans certains *terreiros nagô* de Recife les statuts de « petit-père », « petite-mère » et *ekede* clairement définis. Ma conviction est qu'il s'agit là d'une influence de la « nation » dite *jeje*. Une enquête qualitative et statistique s'avèrerait particulièrement utile pour évaluer avec plus de précision l'importance et les influences réciproques entre « nations » de *candomblé* sur la scène pernamboucaine.

²⁰⁴ Motta fait remarquer que dans le *xangô* de Recife, même si « la pratique orthodoxe requiert une mère-de-saint dans chaque maison (...), elle représente en général une figure nettement secondaire en comparaison avec le père » (1977 : 19).

²⁰⁵ Le terme yoruba « *iyabassê* » utilisé dans le *candomblé nagô* de Bahia pour désigner ces spécialistes n'est pas d'usage dans la famille-de-saint étudiée et ce, bien qu'il soit connu des spécialistes religieux.

²⁰⁶ La transe est appréhendée dans la famille-de-saint étudiée comme un phénomène naturel, susceptible de toucher tous les individus. J'expose ce point de vue au chapitre V.

remplissait cette fonction, était également mécanicien à ses heures. Celui que j'appelle « le préposé aux tâches ingrates » s'occupe quant à lui de nettoyer le sol du sanctuaire après le sacrifice, de tenir les pattes des animaux lors du dépeçage, d'effectuer l'un ou l'autre achat de dernière minute, de nettoyer les abats des animaux sacrifiés, etc. Si j'ai choisi cette appellation, c'est pour souligner le statut d'agent d'exécution subalterne de cet individu, celui à qui on s'adresse sans aucune formule de politesse, car sa fonction est précisément de servir. De cette position sociale, il ne retire aucun prestige. Par contre, de par sa serviabilité et sa fonctionnalité, il obtient une reconnaissance car son utilité est appréciée²⁰⁷. Il est à noter que cet individu n'est pas nécessairement un fils-de-saint. Il peut s'agir d'un « *filho de criação*²⁰⁸ » de la mère-de-saint du *terreiro* ou encore d'une personne porteuse d'un stigmate, qu'il soit d'ordre sociale (le cas d'un homosexuel très raillé, par exemple) ou physique, comme quelqu'un souffrant d'une difformité. Les fonctions « d'homme à tout faire » et de « préposé aux tâches ingrates » ne sont pas des fonctions officielles. On ne les retrouve d'ailleurs pas dans tous les *terreiros*. Elles participent cependant à la classification sociale - implicite - des individus au sein du *terreiro*.

3.2 Le style rituel et l'organisation sociale du culte

Nous venons de la voir, l'organisation sociale du *xangô* de Recife est plus simple que celle en vigueur dans le *candomblé* nagô de Bahia, du moins de sa version la plus « traditionnelle ». Cette caractéristique n'est pas sans conséquence, à mes yeux, sur la forme de l'action rituelle dans la mesure où elle renforce à la fois l'autorité du père-de-saint, qui cumule plusieurs rôles rituels, mais également l'importance de la relation initié/initiateur, garante de la stabilité sociale du culte et de sa pérennité. Développons quelque peu cette idée.

Il semblerait en effet qu'une tendance puisse être établie entre la forme de l'action rituelle, son « style », et le type d'organisation sociale du culte. La valorisation de la dimension performative et de l'expérience religieuse qui caractérise le culte rencontré semble mieux s'accommoder d'une structure sacerdotale simplifiée, basée principalement sur la relation initié/initiateur. L'initiateur, comme nous le verrons plus en détails, joue sur tous les tableaux du processus initiatique: il est le spécialiste de la relation aux ancêtres, le spécialiste

²⁰⁷ On retrouve ici, en toile de fond, la relation paternaliste si prégnante au Brésil où, pour les individus en situation d'infériorité, « le sentiment de pleine appartenance sociale dépend alors de la protection des dominants » (Vidal 1998 : 84).

²⁰⁸ On pourrait comparer ce statut à celui d'un fils « adoptif » informel. Il s'agit d'un enfant qu'une mère, une famille décide de prendre sous sa protection et d'éduquer.

des « feuilles », le spécialiste sacrificiel et le spécialiste oraculaire. De par cette accumulation de fonctions rituelles, il apparaît comme l'intermédiaire privilégié et indispensable entre l'initié et tout ce qui fait la matérialité de l'*orixá*. La relation initié/initiateur constitue ainsi le socle sur lequel l'expérience religieuse de l'initié va être élaborée, et qui va permettre l'élaboration rituelle de la relation entre celui-ci et son *orixá*. Cette relation au divin, comme je chercherai à le montrer, est construite principalement au cours des rituels privés, tels que le bain de « feuilles », le rite sacrificiel et le rite initiatique par excellence, la *feitura*. Cette insistance sur la sphère privée, voire intime du culte, s'accompagne dans le même temps du rejet de l'apparat ou de toute forme d'ostentation de richesse jugée impropre dans le culte étudié²⁰⁹.

La tendance opposée peut être observée dans le *candomblé nagô* de Bahia²¹⁰ : la présence d'une organisation sociale complexe, multipliant les strates, créant de nouvelles hiérarchies²¹¹; un goût plus prononcé pour l'ostentation²¹², qu'il s'agisse des vêtements liturgiques, des objets culturels tels que les tambours, les chaises des dignitaires religieux²¹³, la décoration du *terreiro*, etc.; l'aspect hautement codifié de la danse de *orixás*.

Je ne suis malheureusement pas en possession de données ethnographiques suffisamment abondantes que pour proposer un comparatisme plus élaboré entre le *xangô* pernamboucain et le *candomblé nagô* bahianais. Par conséquent, je dois me contenter, dans ce travail, de suggérer l'existence des deux tendances mentionnées concernant les rapports entre organisation sociale et forme de l'action rituelle. Aussi, et ce afin d'éviter tout malentendu, j'aimerais préciser la nature de la distinction opérée ci-dessus.

Il ne s'agit pas d'une opposition entre deux catégories de cultes, mais plutôt d'un modèle classificatoire basé sur l'observation d'une récurrence dans le rapport entre certains aspects de la forme culturelle et le type d'organisation sociale des cultes afro-brésiliens : alors

²⁰⁹ Il est intéressant de noter que l'on retrouve également ce même type de rapport dans d'autres modalités de culte telles que la *jurema* ainsi que le *candomblé de caboclo*. J'ai moi-même pu faire ce constat en ce qui concerne le culte de *jurema* lors de mon séjour à Recife et en ce qui concerne le *candomblé-de-caboclo* lors de mon ethnographie d'un tel *terreiro* installé en Belgique.

²¹⁰ Ainsi que nombre de *terreiros* de Rio, São Paulo et Recife présentant une organisation sociale similaire. A nouveau, le *terreiro* de Raminho de Oxóssi présente de nombreux traits (rituels, esthétiques, hiérarchiques) communs avec le *candomblé Ketu* de Bahia.

²¹¹ Un bel exemple de cette multiplication des strates hiérarchiques est l'institution des « Ministres ou Obás de Xangô » mise en place dans les années 30 par Martiniano do Bonfim, collaborateur proche d'Aninha, la fondatrice du prestigieux *terreiro* bahianais Ilê Axé Opô Afonjá. Pour une description de cette institution et du contexte historique de son émergence, voir Capone (1999 : 260-270).

²¹² Dans le *nagô* de Recife, très peu de signes ostentatoires permettent de différencier les chefs de culte des autres participants au cours des cérémonies publiques : aucun siège particulier ne leur est réservé; pas d'habit ou de collier spéciaux. C'est avant tout la place qu'ils occupent dans le déroulement de l'action rituelle qui détermine leur position hiérarchique.

²¹³ Voir à ce propos Julio Braga (1998).

que certains cultes tendent à simplifier leur organisation sociale et accordent une place plus importante au vécu de l'expérience religieuse, les autres multiplient les strates hiérarchiques et mettent l'accent sur la codification et l'ostentation dans l'action rituelle.

3.3 Les principes hiérarchiques

La hiérarchie au sein du culte repose sur le « principe de séniorité », qui opère une distinction claire entre l'âge biologique et l'âge initiatique - généralement appelé l'âge « dans le saint ». Selon ce principe, c'est « l'ancienneté dans le saint » qui détermine la position hiérarchique des individus où, par exemple, un « enfant » peut se trouver dans une position hiérarchique supérieure à celle d'un adulte s'il a été initié avant lui. Mais si ce principe est effectif et tend à être respecté par tous, une ethnographie du culte au quotidien laisse transparaître que le positionnement hiérarchique obéit à une logique plus dynamique et plus complexe.

Plus complexe, car d'autres principes, généralement moins explicites, entrent en ligne de compte au moment de définir la position hiérarchique des individus. Plus dynamique, car ces principes ne sont pas appliqués mécaniquement, et font l'objet de négociations, implicites ou explicites, entre les individus concernés. A partir de plusieurs exemples de situations concrètes, je vais tenter de cerner ces principes hiérarchiques secondaires.

Tout d'abord, dans la vie quotidienne du culte, l'âge biologique n'est pas sans influence sur la hiérarchisation des individus. Si toutes les personnes s'accordent à dire - et leurs actes sont fidèles à leur discours - qu'une personne « plus ancienne dans le saint » doit être saluée²¹⁴ avant toute autre, quel que soit son âge biologique, les avis divergent sur la suite à donner à la rencontre entre un individu plus jeune biologiquement et plus vieux « dans le saint » et un autre plus vieux biologiquement et plus jeune dans le saint. Si pour certains, seul le principe de séniorité est d'application, et les marques de déférence s'arrêtent après la salutation du second au premier, pour Júnior, par exemple, l'individu plus jeune biologiquement doit à son tour demander la bénédiction à celui plus âgé que lui.

Une autre situation délicate est celle de la confrontation entre ce que certains appellent la « hiérarchie du *terreiro* » et le principe de séniorité, lors de visites à un *terreiro* extérieur. Même si le visite est plus ancien « dans le saint », par exemple, certains chefs de culte

²¹⁴ Il s'agit en vérité d'une demande de bénédiction des plus jeunes vis-à-vis des aînés, à l'œuvre dans le *candomblé* mais qui est encore largement pratiquée, à ma connaissance, dans l'ensemble du milieu populaire brésilien.

privilégient la hiérarchie du terreiro, également basée sur le principe de séniorité, mais qui opère une distinction entre la hiérarchie au sein du *terreiro* et la hiérarchie extérieure à celui-ci. Luizinho, qui dit appliquer cette « règle », commente à son propos :

Le pape en personne [si tant est que le pape visite des *terreiros* de *candomblé* dans ses heures libres !] peut visiter mon *terreiro*... Il est pape là à Rome mais ici il doit se plier à la hiérarchie du terreiro !

Par contre, le principe de séniorité prévaudra certainement sur celui de la hiérarchie du terreiro lors de la visite des initiateurs au *terreiro* d'un initié.

Un troisième principe hiérarchique m'a été explicité par un chef de culte et relève de ce que nous pourrions appeler une hiérarchie mythologique. Liée aux relations mythologiques entre les divinités, ce principe voudrait que les personnes ayant pour *orixá* tutélaire Orixalá, considéré « le père » de tous les *orixás*, ou encore Yemanjá, du ventre de laquelle tous les dieux seraient nés²¹⁵, occupent une position hiérarchique supérieure vis-à-vis des personnes dont l'*orixá* principal serait un enfant issu du couple Créateur. Je n'ai vu à l'œuvre ce principe hiérarchique que sporadiquement au cours de l'un ou l'autre *toque* où la priorité était effectivement donnée à un Oxalá pour danser face aux tambours²¹⁶. Mais son application reste très marginale dans le culte actuel.

Une fois encore, la réalité apparaît bien plus complexe et flexible que le discours officiel. Les principes sont loin d'être absolus et l'application de l'un ou l'autre - ou la forme de leur combinaison - peut varier en fonction des circonstances. Notons à ce propos que l'équilibre des relations au sein du groupe de *candomblé* repose précisément sur le respect de ces menus détails liés au « traitement » [*tratamento*], c'est-à-dire aux marques de déférence, à la serviabilité, à la « sympathie » (...) que démontrent les individus entre eux en fonction de leur position hiérarchique. Une personne plus âgée et plus « ancienne dans le saint » peut, par exemple, pour manifester son amitié, demander la bénédiction à un père-de-saint plus jeune que lui « dans le saint » (et biologiquement). Ce dernier la lui demandera certainement en retour, sans qu'une telle situation ne pose le moindre embarras. Si, par contre, un jeune père-de-saint omet, délibérément ou pas, de demander la bénédiction à un de ses aînés, les

²¹⁵ On trouve plusieurs versions de ce mythe à Bahia, qui fut retranscrit notamment par Rodrigues (1945 : 353), Ramos (1940 : 318-319) et Verger ([1957]1999 : 295). Pour ma part, il ne m'a jamais été raconté comme tel, mais l'idée qu'Yemanjá soit « la mère des *orixás* » est partagée par tous. Les *orixás* Nanã, Oxumaré et Omolu auraient une autre origine. Je développe la dimension mythologique du culte au chapitre II.

²¹⁶ L'espace situé devant les tambours est particulièrement prisé par les *orixás* au cours de la possession. Cet espace est non seulement propice au développement de trances « fortes », vu l'interaction possible de l'*orixá* avec les tambourinaires et le volume sonore particulièrement haut à cet endroit, mais également source de prestige, car il est généralement réservé aux *orixás* de plus haut rang hiérarchique.

personnes « lésées » peuvent interpréter une telle négligence comme une indécatesse, voire comme un manque de respect ou un défi à leur autorité de la part du jeune chef de culte.

La hiérarchie, cependant, ne peut être réduite à l'application de ces quelques principes. Elle doit être étudiée dans ses diverses manifestations concrètes. Je propose de passer en revue les différentes formes sous lesquelles la hiérarchie dans le *candomblé* se donne à voir, ainsi que leurs différents contextes d'occurrence.

3.4 La hiérarchie à l'œuvre

3.4.1 Demander la bénédiction

Comme nous venons de le voir, la hiérarchie se donne à voir principalement à travers les demandes de bénédictions aux supérieurs hiérarchiques. Chaque initié, en effet, se doit de demander la bénédiction à ses initiateurs lorsqu'il les rencontre pour la première fois au cours de la journée, ainsi qu'à différents moments déterminés par le déroulement de l'action rituelle. Plusieurs déclinaisons de cette demande peuvent être distinguées. La plus complète diffère en fonction du sexe de l'*orixá* de l'individu qui salue, et non de son sexe biologique²¹⁷. Dans le cas d'un *orixá* masculin, l'individu s'étend de tout son long aux pieds de son initiateur, face contre terre et bat le front sur le sol à trois reprises. Le père-de-saint ou la mère-de-saint lui touche alors les épaules et le bas du cou (ou esquisse le geste) puis l'aide à se relever. L'initié lui baise ensuite chacune des mains puis c'est au tour de l'initiateur de répéter ce même geste vis-à-vis de l'initié. La salutation se termine par une accolade d'un côté puis de l'autre de la tête. Il s'agit de l'*odobale*²¹⁸. Lorsque l'*orixá* de l'individu est féminin, la salutation est la même à la différence près que l'initié, plutôt que de se positionner face contre terre, va se coucher sur un flanc, le bras replié sous la tête, ensuite sur l'autre. Cette salutation est appelée *ika* par certains spécialistes religieux. L'habitude est cependant de désigner les deux salutations sous le terme générique d'*odobale*. Si l'*odobale* est prescrit et obligatoire dans certaines séquences rituelles, il n'est pas toujours pratiqué dans sa forme la plus complète. Ainsi, en-dehors de la sphère rituelle, le père-de-saint ou la mère-de-saint arrête généralement sa fille ou son fils-de-saint avant qu'il ne se couche sur le sol. Face à un supérieur hiérarchique autre que son initiateur, l'initié peut également éviter cette prosternation, se

²¹⁷ Il existe l'une ou l'autre exception rituelle à cette règle que je mentionnerai au cours de ma description de l'action rituelle.

²¹⁸ Du yoruba *dòbálè* : « se prosterner. (Façon traditionnelle, pour des hommes, de saluer des personnes importantes ou plus âgées » (Sachnne 1997 : 94).

contentant d'un baiser de main et d'une courte accolade. De nombreuses nuances peuvent être apportées à cette salutation, comme par exemple une longue et chaleureuse accolade ou, au contraire, une esquisse de celle-ci. De telles nuances renseignent principalement sur l'état de la relation affective entre les deux « personnes » en présence, comme je tenterai de le montrer lorsque j'aborde les formes d'interaction entre l'*orixá* et son entourage au chapitre V. L'*odobale* est également pratiqué, dans sa version complète, face aux *assentamentos* des *orixás*, disposés dans le sanctuaire appelé *peji*²¹⁹. L'*orixá* peut également le pratiquer face à un chef de culte, généralement l'initiateur de son « enfant ». Ce geste ambigu, qui marque une forme de subordination de l'*orixá* au chef de culte salué, n'est pas accepté par tous²²⁰ et souligne, à mes yeux, le caractère double de la personnalité du possédé qui, bien qu'il soit censé « être l'*orixá* », ne peut s'effacer complètement derrière lui (Boyer 1993 : 194). Je développe ce thème complexe au chapitre V.

Mais qu'il s'agisse de l'*odobale* ou d'une simple demande de bénédiction, d'autres facteurs que la position hiérarchique entrent en ligne de compte pour discriminer les personnes à qui l'on doit ou non cette marque de respect. Dans la famille biologique, la demande de bénédiction est demandée à l'ensemble des individus composant les générations antérieures de parents initiatiques, mais également aux frères et sœurs-de-saint « plus vieux dans le saint », indépendamment de leur âge, comme nous l'avons vu. L'*odobale* est pratiqué aux pieds des initiateurs, des initiateurs de ces derniers et, moins souvent cependant, des parrains et marraines initiatiques. Mais lorsque l'on sort de la famille-de-saint (au sens restreint) une sélection doit nécessairement être opérée parmi les personnes susceptibles d'être saluées. Un exemple personnel aidera à comprendre la manière dont cette discrimination est censée opérer.

Lors d'une cérémonie publique au *Sítio* à laquelle j'ai assisté avec Júnior et Luizinho, un homme que je ne connaissais pas s'adressa à moi et me demanda si « j'étais du saint ». Ma réponse étant positive, il me demanda de qui j'étais le « fils » (initiatique). Il me fit ensuite comprendre que je devais lui demander la bénédiction puisqu'il était plus vieux que moi « dans la secte²²¹ » et que, de plus, « il était du *Sítio* ». Ce que je fis promptement et discrètement. Júnior ainsi que Luizinho, qui se trouvaient à mes côtés, s'éloignèrent de la

²¹⁹ Le *peji* consiste en une pièce où l'ensemble des *assentamentos* – objets permanents composant l'autel de l'*orixá* – sont entreposés et reçoivent périodiquement les offrandes faites aux différents *orixás*.

²²⁰ L'*orixá*, dans le discours officiel des spécialistes religieux, est considéré comme l'autorité supérieure du *terreiro*. S'appuyant sur cette idée, plusieurs d'entre eux s'opposent à la salutation du chef de culte par la divinité. Un tel discours n'est cependant pas traduit dans les faits.

²²¹ L'usage du mot « secte » dans le milieu afro-brésilien n'a pas la connotation péjorative de son équivalent français.

scène. Quelques instants plus tard je les rejoignis et leur demandai à qui exactement j'étais censé demander la bénédiction. Luizinho répondit en premier : « J'avais une réponse toute faite pour cet homme: la bénédiction ne se demande pas, elle se conquiert!²²² »

Júnior enchaîna en réaffirmant son autorité de père-de-saint et son rôle d'intermédiaire entre ses initiés - plus spécifiquement les novices - et le peuple-de-saint en général²²³ : « Tu demandes la bénédiction uniquement à qui je te dis de la demander! »

Le contrôle du père-de-saint sur les relations sociales de ses fils-de-saint au sein du culte apparaît ici clairement. La demande de bénédiction peut, dans ce contexte, être considérée comme une manifestation visible d'alliances interpersonnelles au sein de la communauté de saint et donc jouer un rôle politique à l'échelle locale de la vie communautaire.

3.4.2 Distribution de l'*erã*²²⁴ et des tâches rituelles

La hiérarchie se donne également à voir, comme le souligne Roberto Motta (1977; 1995), au moment de la distribution des viandes après un sacrifice. Les supérieurs hiérarchiques ont, en effet, droit aux plus beaux morceaux ainsi qu'à une plus grande quantité de viande rouge ou blanche²²⁵.

La répartition des tâches rituelles dénote également de la place occupée par les individus dans la hiérarchie du *terreiro*. Les propos suivants d'une mère-de-saint souligne bien cette hiérarchisation des tâches en fonction du statut des individus : « *Abiã* doit commencer de zéro: nettoyer les têtes [des quadrupèdes sacrifiés²²⁶], les viscères, plumer les poules... »

La répartition des tâches doit également tenir compte de l'expertise et de la maîtrise techniques exigées par certaines tâches. Par exemple, la hiérarchie des *ogãs* apparaît notamment en fonction de la répartition des différents tambours au cours des *toques* où le tambour grave, appelé *inhã*²²⁷, considéré comme la « voix de l'*orixá* », sera confié à l'*ogã* hiérarchiquement supérieur. La fonction de ce tambour consiste à suivre et ponctuer la danse

²²² Cette réflexion souligne la dimension affective, qui s'avère incontournable dans les relations entre les participants au culte. Je développe ce point au chapitre VIII.

²²³ L'expression « peuple-de-saint » [« *povo-de-santo* »] désigne l'ensemble des pratiquants du culte aux *orixás*.

²²⁴ « *Eran* », selon de Carvalho, serait « le nom d'un quadrupède » (1993 : 152).

²²⁵ Il s'agit principalement de viande rouge ou blanche - appelée *erã* - qui n'est pas offerte aux *orixás*. Ceux-ci sont plutôt friands des viscères et abats, ainsi que de certaines parties spécifiques de l'animal, chargées en *axé*, la force vitale. Ces différentes viandes offertes à la divinité sont appelés les « *axés* » de l'animal, vu qu'elles sont censées être particulièrement chargées de cette « force ». Je développe le thème du sacrifice aux chapitres IV, V et VI.

²²⁶ Ce nettoyage consiste à évider la tête (préalablement brûlée et bouillie) jusqu'à n'en retirer que le crâne et les mâchoires, de même que deux petits morceaux d'os d'une grande valeur symbolique et attachés ensemble pour former le *gigata* (Cf. chapitre VI).

²²⁷ Du yoruba « *iyá* » qui signifie « mère ».

de l'*orixá*. Il va de soi que seuls les *ogãs* habilités à remplir cette tâche, j'entends sur le plan des connaissances et des capacités musicales [*que dão conta do recado*], seront choisis pour cette fonction rituelle de première importance²²⁸.

La découpe des animaux sacrificiels exige également un savoir-faire complexe qui n'est maîtrisé que par les *ogãs* les plus expérimentés, les autres se contentant de tenir les pattes ou de plumer les gallinacés. Ainsi, la hiérarchie des *ogãs* semble directement dépendre de la maîtrise d'un savoir-faire rituel.

Celle des dignitaires religieux, par contre, réside davantage dans leur capacité à « faire faire » [*mandar fazer*]. Ils donnent des ordres, qui doivent être exécutés sans rechigner. Un chef de culte respecté « ne demande qu'une seule fois » [« *só fala uma vez* »] et ses demandes tendent à être bien acceptées. On s'adresse à lui humblement, avec déférence, sans hausser la voix, et on veille à se taire lorsqu'il parle. Il est également l'objet de soins particuliers de la part de ses initiés. Il n'est en effet pas rare de voir l'un ou l'autre chef de culte se faire masser les pieds ou le cuir chevelu [*cafunê*] par un de ses initiés.

3.4.3 La hiérarchie au cours de l'activité rituelle

La hiérarchie transparaît clairement au moment de la possession. Premièrement, dans l'attention toute particulière accordée aux *orixás* des chefs de culte. Ensuite, au moment de leur arrivée où tous les individus présents sont priés de « baisser la tête » [*baixar a cabeça*] où lorsque les *orixás* des supérieurs hiérarchiques ont priorité pour occuper l'endroit de la scène rituelle le plus prisé par les divinités, située devant les tambours. L'enjeu hiérarchique de tels menus détails m'est apparu clairement lors d'un *toque* où un père-de-saint dut s'interposer entre deux femmes possédées par Oxum et qui étaient sur le point d'en venir aux mains pour décider de qui allait occuper le « devant de la scène », face aux tambours. Le père-de-saint désigna l'Oxum la plus « ancienne dans le saint » comme prioritaire sur la plus jeune.

La hiérarchie se donne également à voir au cours du rituel sacrificiel dans la priorité octroyée aux *orixás* des dignitaires religieux qui « mangeront²²⁹ » en premier. Cette hiérarchie transparaît également dans la disposition spatiale des *assentamentos* dans le *peji*, comme je le montrerai au chapitre IV.

²²⁸ Le tambour intermédiaire et le plus aigu, respectivement appelés « *melê-ankó* » et « *melê* », ont une fonction de marcation du rythme. Le plus aigu joue le même pattern rythmique, sans variations, tandis que l'intermédiaire est autorisé à varier quelque peu afin d'« inspirer » le joueur du tambour grave dans son improvisation. Cette fonction du tambour intermédiaire est traduite par l'expression « *dar passagem* », « donner le passage » au tambour grave.

²²⁹ Il est dit que l'*orixá* « mange » lorsqu'une offrande est déposée dans son *assentamento*.

Lors des cérémonies publiques, un dignitaire peut faire valoir son autorité en imposant l'attente. Je n'ai jamais vu mon initiateur, fort sollicité pour diriger l'un ou l'autre rituel dans des *terreiros* extérieurs, arriver à l'heure. On pourra m'objecter qu'il s'agit là d'un trait culturel, eu égard à un rapport au temps plus flexible au Brésil²³⁰ qu'en Belgique ou en France. J'ai également conscience que l'attente, comme le souligne fort justement Patricia de Aquino, « installe progressivement la rupture et le passage à une temporalité autre, le temps *nagô* ou “temps d'*orixá*” » (2005 : 45). Je persiste à croire que certains chefs de culte s'avèrent être d'habiles stratèges et peuvent également, en imposant l'attente, mettre en exergue leur supériorité hiérarchique. La réflexion suivante de Júnior lors d'une *obrigação* où un de ses oncles accusait un retard de plus d'une heure, illustre bien cette pratique : « C'est fini l'époque où j'attendais l'un et l'autre pour commencer... Je vais commencer tout de suite! »

Cependant, il faut également prendre garde à ne pas être socialement disqualifié à cause d'un manque excessif de ponctualité... « Ma patience a des limites », déclara un jour une mère-de-saint excédée d'avoir dû attendre pendant plus de deux heures un père-de-saint qui devait présider une cérémonie dans son *terreiro*. Elle décida alors de ne plus faire appel à lui à l'avenir. Notons que certains pères-de-saint préfèrent prendre le contre-pied de cette pratique en mettant un point d'honneur à être ponctuels. Dans ce cas, la communauté devra, de la même manière, leur emboîter le pas, car le chef de culte commencera le rituel au moment où il le décidera, que les gens soient présents ou non.

Ici encore la négociation et le jeu sur les limites du « tolérable » sont omniprésents, et les intéressés apprennent très vite les règles implicites de ce jeu social où certains sont plus doués et/ou plus habiles que d'autres à imposer leur « style », comme ils aiment l'appeler.

Après cette présentation des divers principes hiérarchiques et de leurs divers modes d'expression, j'aimerais souligner l'existence d'un discours « égalitariste » largement partagé dans ma famille d'accueil. Ce discours tend à niveler les écarts hiérarchiques et la verticalité des relations entre initiateur et initié. Voici ce que Zite nous dit à ce propos :

Dans ma maison [de culte], tous sont égaux... La personne peut avoir des diplômes jusqu'au-dessus de la tête, les poches pleines d'argent! La rue [le monde extérieur] c'est une chose, dans mon *terreiro* c'est différent! (...) Toutes ces personnes vont aider en cuisine! Si ma tante

²³⁰ Et principalement dans le nord-est, les villes du sud-est et du sud étant plus « occidentalisées » dans ce rapport au temps...

mãezinha²³¹ n'y va pas, c'est parce qu'elle ne peut pas! J'ai 43 ans de saint et je vais à la cuisine pour faire à manger pour tout le monde!

Dans ce discours tenu par la mère-de-saint ce sont, d'une part, les différences d'appartenance sociale qui doivent être abolies et, d'autre part, celles liées à la hiérarchie du culte, lorsqu'elle mentionne qu'elle aussi, malgré son statut de mère-de-saint, travaille en cuisine lorsque cela est nécessaire. Ce discours rejoint, comme nous l'approfondirons au chapitre VIII, l'idéal de « fraternité » cultivé dans le milieu de *candomblé*.

A l'inverse, la supériorité indiscutable des *orixás* apparaîtra dans l'humilité dont doivent faire preuve les chefs de culte qui, comme le note également Véronique Boyer-Araújo (1993) pour les cultes de possession à Belem, refusent d'être appelés « père » et « mère-de-saint », arguant qu'ils ne sont les géniteurs d'aucun saint ni leur supérieur de quelle que manière que ce soit, préférant le terme de zélateur [*zelador*] ou d'« adorateur d'*orixás* ». Ces deux expressions soulignent également la dimension affective entretenue par les chefs de culte à l'égard des *orixás*, que j'aborde au chapitre V. La position de supériorité hiérarchique des divinités est en effet indiscutable. Un commentaire (caustique) d'un père-de-saint à propos de la gestion actuelle du *Sítio* met en évidence ce principe²³² :

Anciennement, au *Sítio*, qui avait le dernier mot c'était Yemanjá... Aujourd'hui ce sont des personnes en chair et en os qui commandent. Et alors, qu'est-ce qui arrive? Dieu ne dort pas! Après c'est le décompte qui arrive!

Il revient aux *orixás*, que ce soit à travers la possession ou l'oracle, de prendre les décisions importantes concernant la gestion du *terreiro*, mais aussi la vie de leurs « enfants », comme nous le verrons. Toute intromission humaine dans ce domaine - pourtant nécessaire! - est jugée comme une atteinte à l'autorité des dieux, et peut donc faire l'objet de réprimandes de la part de ces derniers. Je reviens sur ce thème au chapitre VIII.

J'aimerais terminer cette section par un rappel à l'ordre exemplaire d'une mère-de-saint, car elle offre une relecture très personnelle des principes et pratiques actuels liés à la hiérarchie dans le culte étudié. Cette citation a d'autant plus de valeur ethnographique qu'elle n'est pas tirée d'une entrevue mais d'un discours prononcé au cours d'un *toque* et destiné à l'ensemble des personnes présentes à la suite d'une mésentente entre les tambourinaires et un dignitaire religieux qui tenta, maladroitement, de jouer d'un instrument de musique:

²³¹ Fille biologique du Pai Adão.

²³² Je traite la question des relations interpersonnelles et des conflits intrafamiliaux dans le dernier chapitre.

Quand il y a un *ogã* qui joue le *lyã*²³³, les autres *ogãs* doivent attendre²³⁴. Quand il y a un dignitaire qui joue l'*agbé*²³⁵, les autres *ogãs* doivent comprendre qu'il est le dignitaire, qu'il commence à jouer l'*agbé* pour que les autres l'accompagnent. C'est important, c'est lui qui donne le premier rythme, celui qui fait le premier appel²³⁶. « Nous nous courbons²³⁷ » devant les plus vieux, nous nous courbons devant les *ekede*²³⁸ les plus vieilles, nous nous courbons devant les dignitaires les plus vieux... Par exemple, cette dame qui est ici, mère Zite, elle est la personne la plus vieille ici dans le *terreiro* en terme d'*orixá* [entendre « dans le saint »]. Et donc tout le monde doit se courber face à elle. C'est une « antiquité » que l'on se doit de conserver! Nous lui devons le respect... Lorsqu'on arrive dans la maison de quelqu'un, il faut demander la bénédiction! Il faut sauver cela, il faut retrouver cela parce que c'est cela le respect! Quand il y a un *orixá* plus vieux dans le Salon²³⁹, il reste devant les *atabaques*²⁴⁰. Les autres qui débutent restent derrière. L'*orixá*, c'est la nature! Si c'est un initié récent, si c'est un *iaô*, il ne peut rester devant les dignitaires plus vieux... En aucune façon! Il faut regarder à cela, prendre soin de cela! Parce que l'*orixá* plus vieux, pour être plus ancien, il rejette certaines choses, il *quizila*²⁴¹ certaines choses. C'est sûr que si ma Yemanjá est en train de danser, aucun *orixá* de mes « enfants » ne va « passer devant moi²⁴² »... Si Kleyde [autre mère-de-saint présente] est en train de danser avec Oxum [son *orixá*], ce qui est correct c'est qu'aucun de ses fils-de-saint ne soit possédé par cet *orixá*... Parce que dans la nature, le Père Supérieur est au-dessus de la terre²⁴³! Par conséquent, ses « enfants », les *ekede* « assises²⁴⁴ »

²³³ Le plus grave des trois tambours joués exclusivement pour les *orixás*. *ÿá* signifie « mère » en yoruba (Sachnine 1997 : 158), terme cohérent avec le rôle rituel attribué à ce tambour, également désigné comme « la voix des *orixás* » car il est censé accompagner la danse des *orixás* en ponctuant le rythme de base de différents accents.

²³⁴ Certains chefs de culte donnent priorité au *iyán* pour commencer le rythme alors que pour d'autres, c'est l'*agogo*, la petite cloche métallique qui est censée être le premier instrument à marquer le rythme.

²³⁵ Calebasse couverte d'un filet de perles tressées dont le son est obtenu par balancement de l'instrument de gauche à droite.

²³⁶ Je n'ai retrouvé ce principe dans aucun autre *terreiro*.

²³⁷ Expression qui indique, à partir d'une métaphore corporelle, la relation de respect que l'on doit à un supérieur hiérarchique.

²³⁸ La présence du statut d'*ekede* témoigne de l'influence du *candomblé* dit *jeje* sur le *terreiro* nagô en question. La mère-de-saint, à l'époque de mon enquête, avait pris la décision de changer de « nation » de culte et de devenir *jeje*.

²³⁹ La pièce principale du *terreiro* où prennent place les cérémonies publiques.

²⁴⁰ Ce terme désigne, à l'origine, des tambours coniques recouverts d'une peau de vache à son extrémité la plus large. Il est aujourd'hui presque devenu, dans le milieu afro-brésilien, synonyme de « tambour ». Cet instrument est utilisé dans le *candomblé* bahianais et ses nombreuses variantes à travers le Brésil, mais également dans certaines modalités du culte de *jurema* et d'*umbanda*. Les tambours du culte *nago* de Recife, cylindriques et couverts d'une peau de chèvre de part et d'autre du fût, sont généralement appelés *ilu*, du yoruba *ilù* qui signifie « tambour » (Sachnine 1997 : 149), ou encore *bombo*, terme générique pour désigner un grand tambour dans le nord-est brésilien (Casado 2001 : 75)

²⁴¹ Plus fréquemment utilisé sous forme de lexème, le terme *quizila*, d'origine bantou, désigne l'ensemble de restrictions et prohibitions liées à chaque *orixá*. Son équivalent yoruba serait « *ewò* », qui n'est pratiquement jamais utilisé dans la famille-de-saint étudiée.

²⁴² Expression qui, à partir d'une métaphore spatiale, exprime l'idée d'affirmation d'une supériorité hiérarchique.

²⁴³ L'ambiguïté de cette phrase est loin d'être un trait exceptionnel dans les discours cherchant à décrire la nature des *orixás*. Voir à ce propos le chapitre II.

doivent délaissier tous les *orixás* quand celui du dignitaire est parmi les hommes. Sauf s'il s'agit d'un *toque* pour Yemanjá ou pour Oxum... Là, c'est l'*orixá* lui-même qui entraîne... Mais à part cela... Tout cela ce sont des détails qui, aujourd'hui, sont complètement oubliés mais qui sont très importants. Mère Zite possède une connaissance qui remonte loin dans le passé, liée à Romão ainsi qu'au père Malaquíás²⁴⁵. Tout le monde connaît les origines du Site... Il n'y a donc rien à questionner! Elle est ici dans ma maison, et le fait que son Oxum soit « venue²⁴⁶ »... Mon Dieu! Ce fut un cadeau! Est également venue l'Oxum de tous les dignitaires... C'est cela que nous avons pour devoir d'adorer et de préserver! C'est pour cela qu'il est important de respecter cela, car celui qui connaît bien, on peut en être sûr, ne parle pas en bien de ce qu'il voit²⁴⁷...

4. La « petite Histoire » du *xangô* de Recife

L'histoire de la famille-de-saint étudiée se confond, du moins en partie, avec l'histoire du *Sítio de Água Fria* - plus connu sous la dénomination de « *Sítio do Pai Adão* » - et, dans une certaine mesure, comme déjà mentionné, avec la genèse du *xangô* de Recife au vu de l'influence que le Pai Adão - et surtout certains de ses descendants- ont exercé et exercent toujours sur cette tradition religieuse dans la capitale pernamboucaine²⁴⁸.

Comme le signalent Brandão et Motta (2002), il n'existe quasiment aucune documentation écrite sur l'histoire de ce culte antérieur aux années 30 du siècle dernier²⁴⁹. Les documents les plus abondants sur cette histoire sont les études ethnographiques menées dans le *xangô*, et qui

²⁴⁴ Je n'ai malheureusement pas trouvé d'informations sur l'origine de ce terme qui, selon un informateur, serait d'origine bantou. Dans le culte étudié, « asseoir le saint » correspond à une des étapes initiatiques au cours de laquelle les objets permanents composant l'autel-réceptacle [*assentamento*] de l'*orixá* sont « lavés » et entreposés dans le sanctuaire, appelé *peji*. Je décris cette cérémonie au troisième chapitre.

²⁴⁵ Tous deux pères de saint illustres du Site, comme nous l'avons vu dans l'introduction.

²⁴⁶ « Venir » est employé ici comme synonyme d' « être possédé ».

²⁴⁷ La mère-de-saint fait ici référence aux commérages si courants et destructeurs dans le *candomblé*. J'aborde ce thème dans le chapitre VIII.

²⁴⁸ Notons également l'importance de la *Casa das Tias* située au lieu-dit *Pátio do Terço* dans le quartier de São José, au cœur de Recife, dont l'origine remonterait à 1880 et aurait été fondée par « un groupe d'Africains, vraisemblablement d'origine Egbá (un sous-groupe ethnique des Yorubas) et commandé par un couple - *Atô* (femme) et *Arô* » (de Carvalho 1987 : 42). Ce culte correspondrait « au modèle le plus ancien, pour ne pas dire le plus archaïque du *xangô* de Pernambouco » (Brandão et Motta 2002 : 63). Notons également la fondation, dans les années 20, de la « nation » *xamba* par Arthur Roseno. Ce chef de culte, comme j'y reviendrai, aurait exercé une influence importante sur le culte *nagô* tel qu'on le connaît aujourd'hui (de Carvalho 1987 : 47). Le charisme d'Adão et de certains de ses descendants aurait fortement contribué, selon ces auteurs, à l'expansion de leur modèle de culte, au détriment parfois d'autres experts religieux tout aussi capables mais plus discrets, comme par exemple Manuel Mariano, l'informateur principal de René Ribeiro (*Ibid.* 2002 : 81).

²⁴⁹ A l'exception d'écrits postérieurs à cette période par l'historien pernamboucain José Antônio Gonsalves de Mello [1950] et l'anthropologue et médecin René Ribeiro [1952] qui se base en partie sur le premier et en partie sur les témoignages des chefs de culte à l'époque de son enquête ethnographique (Brandão et Motta 2002 : 49).

se basent principalement sur le témoignage des participants au culte, généralement les plus âgés, derniers témoins d'un passé inaccessible. Par « petite Histoire », je fais référence à l'histoire familiale telle que conçue et transmise par les membres actuels de la famille-de-saint étudiée. Je ne prétends donc pas donner une version rigoureuse de l'Histoire telle qu'elle fut - qui ne pourrait d'ailleurs être qu'hypothétique, en raison du manque de documents mentionnés. Tout au plus, reprendrai-je les éléments qui, aujourd'hui, composent la manière dont les participants actuels se la représentent. D'entrée de jeu, il convient de souligner, comme de nombreux auteurs avant moi²⁵⁰, que la reconstruction de la généalogie, qu'elle soit biologique ou initiatique, délibérée ou non, constitue un des modes privilégiés de légitimation d'une « tradition » religieuse. Cette dimension - que l'on pourrait appeler « politique » - pousse l'anthropologue à la prudence au moment de relater ce qui est censé être l'Histoire familiale, surtout lorsqu'il est question, comme dans ce travail, d'une famille religieuse ayant joué un rôle historique de première importance dans l'émergence d'un modèle de culte dominant. Malgré les nombreuses lacunes et l'existence de divergences dans les versions rassemblées de cette histoire, la confrontation de divers témoignages recueillis dans la famille-de-saint, ainsi que leur confrontation avec plusieurs sources écrites²⁵¹, essentiellement anthropologiques, permet de dégager une histoire commune sur laquelle tout le monde semble s'accorder. Je commencerai par présenter cette brève histoire commune et ensuite, je reviendrai plus en détail sur la manière dont les personnages du passé familial sont perçus par les membres actuels de la famille-de-saint et influencent leur vie religieuse.

4.1. Esquisse d'une histoire du *Sítio*

Le dit *Sítio do Pai Adão*, également connu comme *terreiro de Yemanjá Ogunte* ou *Ilê Obá Ogunte*²⁵², aurait été fondé au cours du dernier quart du 19^{ième} siècle par une Africaine, Tia

²⁵⁰ Voir, entre autres, Beatriz Góis Dantas (1982) ; Véronique Boyer-Araujo (1993) ; Stefania Capone (1996 ; 1999) ; Mundicarmo Ferretti (2001).

²⁵¹ Roberto Motta et Maria do Carmo Brandão reviennent sur cette histoire dans un article récent (2002). José Jorge de Carvalho a écrit un article important sur la conception du temps historique dans les cultes afro-brésiliens où il retrace les grandes étapes de l'histoire du Site (1987). Certaines informations plus éparses relatives à la période de vie ainsi qu'à la mort du Pai Adão sont également disponibles dans Gonçalves Fernandes (1937).

²⁵² Ce n'est que récemment que j'ai découvert cette dernière appellation à travers mes recherches bibliographiques. A ma connaissance, les membres de la famille-de-saint avec qui j'ai travaillé ne l'utilisent pas.

Inês²⁵³ accompagnée de plusieurs Africains, dont João Otulu, tous provenant vraisemblablement de la région de *Oyó* en pays yoruba (de Carvalho : 1987 : 42). Né en 1877, Adão²⁵⁴, fils d'un esclave africain originaire de Lagos (Nigéria) du nom de Alapini (Fernandes 1937 : 56), aurait résidé à Maceió et à Bahia avant d'effectuer un voyage sur le continent africain dans la ville natale de son père. A la mort de Tia Inês, le Pai Adão, de retour d'Afrique, aurait pris en charge la direction du *Sítio*. A la mort de ce dernier en 1936, ce serait Joana Batista, fille-de-saint de Tia Inês, secondée par José Romão²⁵⁵, fils aîné du Pai Adão, qui auraient assumé cette fonction. Joana Batista serait morte en 1952, léguant le leadership à José Romão, qui contribua fortement à l'expansion du culte à Recife, comme mentionné précédemment. En 1971, après la mort de José Romão, une dispute pour la succession éclata entre Malaquíás²⁵⁶, son frère cadet, et son fils, Manuel Felipe da Costa²⁵⁷, qui hérita de la propriété²⁵⁸. Ce conflit déboucha sur le départ de Malaquíás - et par conséquent de ses descendants - et sur un nouveau leadership du *Sítio* assumé par Manuel Papai²⁵⁹.

Cette histoire est loin d'être complète. Il n'est question que des étapes et des personnages principaux que l'on retrouve de manière récurrente dans le discours des chefs actuels. Deux des personnages cités, cependant, occupent une place prééminente pour les membres de la famille-de-saint avec qui j'ai travaillé : le Pai Adão et son fils, Malaquíás. Malaquíás, peut être plus encore que son père, constitue une référence centrale pour ses descendants biologiques et initiatiques, à la fois sur le plan éthique, en tant que père de famille exemplaire, et sur le plan rituel, en tant que père-de-saint admiré pour ses connaissances et son savoir-faire rituel hors du commun. Le charisme incontestable de ce père-de-saint exerça également

²⁵³ Inês Joaquina da Costa, dont le nom africain était *Ifátinuké*, qui signifierait, selon Paulo, « Ifá [divinité régissant l'oracle] a caressé cet enfant ». Il est possible que le père-de-saint ait repris cette traduction du livre de José Jorge de Carvalho où elle figure telle quelle (1993 : 191).

²⁵⁴ Ses descendants s'y réfèrent avec divers noms en fonction de l'aspect du personnage qu'ils désirent souligner: *Felipe Sabino da Costa*, qui est son nom devant la société brésilienne; *Opé Otanam* qui est son nom initiatique, utilisé lorsqu'il est question de se référer ou d'invoquer son *egun* [forme spirituelle prise par les hommes après la mort] ; *Adamassi* qui serait, selon Paulo, le nom africain original ayant donné « Adão » en portugais ; *pai Adão*, qui est le nom populaire du personnage, ayant notamment donné son nom au Site de Água Fria.

²⁵⁵ Nom complet: José Romão Felipe da Costa. Nom initiatique: *Ojo Okunrin*.

²⁵⁶ Nom complet: Malaquíás Felipe da Costa. Nom initiatique: *Oje Biyi*.

²⁵⁷ Mieux connu comme « Papai » ou « Manuel Papai ».

²⁵⁸ José Romão aurait obtenu l'enregistrement du *Sítio* en son nom propre grâce à une action de *usucapião*, qui consiste en l'obtention d'une propriété par son occupation pacifique et ininterrompue pendant un certain temps déterminé par la loi. Par héritage, cette propriété revenait à son fils.

²⁵⁹ Manuel Papai fut l'informateur principal de Roberto Motta, qui lui octroya une place d'honneur au département d'anthropologie de l'UFPE (*Universidade Federal de Pernambuco*) et lui donna la possibilité de publier plusieurs textes, ce qui contribua à étendre sa notoriété au-delà de sa famille-de-saint. José Jorge de Carvalho travailla également avec Manuel, du moins dans la première période de son enquête ethnographique, puis se rapprocha davantage de Malaquíás par la suite.

une influence profonde sur José Jorge de Carvalho qui l'accompagna durant de longs mois au cours de ses enquêtes ethnographiques, et qui parle de lui en ces termes: « Le plus grand connaisseur de tout le système rituel, meilleur chanteur et personne qui prononçait le mieux la langue yoruba. » (1987 : 44).

Parmi les six frères et sœurs de Malaquias, José Romão - communément appelé Tio Zé Romão [Oncle Zé Romão] - a également joué un rôle de premier plan dans l'histoire du culte et constitue également une référence permanente pour les participants actuels. Un père-de-saint issu du *Sítio* se référait à ces deux frères comme les « papes » du *nagô* de Recife, dénigrant tous les chefs de culte actuels en disant: « Le reste? Ce n'est jamais que le reste! ». Dans les chapitres suivants, je montrerai l'omniprésence, sous forme d'invocations, de ces personnages historiques au cours de l'action rituelle.

Mundinho²⁶⁰, un autre fils d'Adão, est également régulièrement cité lorsqu'il est question de la musique du culte, car il est à ce jour considéré comme le meilleur joueur de *ilu* et de *bata*²⁶¹ que la « nation » *nagô* de Recife ait jamais connu²⁶². Enfin, Tia Maezinha, qui est aujourd'hui la dernière personne vivante de cette génération²⁶³, incarne « la tradition », même si sa participation en tant que leader religieux est aujourd'hui réduite au strict minimum²⁶⁴. Je me dois également de citer, parmi les « anciens », Maria Soledade de Oliveira, mère de dona Leonidas, la femme de Malaquias, toutes deux pratiquantes respectées du culte de *jurema*. Cette dernière a exercé, avant d'être alitée, accablée par la maladie²⁶⁵, une influence également marquante sur la vie religieuse des membres actuels de la famille.

Un dernier personnage semble également avoir joué un rôle central dans l'histoire du *xangô* de Recife: Arthur Roseno. Initiateur de la « nation » *xamba* de Recife dans les années 20 - modalité de culte toujours vivante aujourd'hui²⁶⁶ - Arthur Roseno²⁶⁷, selon de Carvalho,

²⁶⁰ Diminutif de Sigismundo.

²⁶¹ Tambours horizontaux à deux membranes joués à Recife principalement pour l'*orixá* Yansã et les *eguns*.

²⁶² La référence à Sebastião, fils aîné de Malaquias, était beaucoup plus rare, eu égard à sa participation plus timide au culte de son vivant. Une des seules fois où, au cours de mon séjour, il fut question de cet « oncle », ce fut lorsqu'une *obrigação de bale* fut organisée par Paulo et qu'une offrande fut offerte à son *egun*.

²⁶³ Tout comme Sebastião, Guilherme, un autre frère, n'est quasiment jamais cité dans les conversations concernant l'histoire familiale, à cause de son peu d'implication dans le culte.

²⁶⁴ Si Tia Maezinha prend part aux différents rituels menés au *Sítio* lorsque sa santé le lui permet, elle refuse d'assumer sa direction, direction qu'elle laisse entre les mains de Manuel Papai.

²⁶⁵ Elle est décédée en 2004.

²⁶⁶ Les zéloteurs actuels de cette « nation » de culte sont extrêmement dynamiques: ils ont mis sur pied un « mémorial » en l'honneur de Mãe Biu, célèbre mère-de-saint du culte décédée en 1993, ainsi qu'un centre de documentation sur l'histoire du culte et les religions afro-brésiliennes en général; ils publient une petite revue sur le culte et sont impliqués dans diverses institutions locales pour la défense et la valorisation de la culture afro-brésilienne. Le *terreiro* Santa Bárbara, situé au Portão do Gelo, à Olinda, continue à faire de nouveaux initiés. Selon de Carvalho (1987 : 46), le culte comptait à l'époque de son enquête une dizaine de *terreiros*. Contrairement à ce qu'a pu affirmer Reginaldo Prandi (1991), nous sommes donc loin d'un culte en voie d'extinction et ce, même s'il n'a pas connu la même diffusion que le *nagô* à Recife.

serait le principal responsable de ce qu'il appelle « la continuité structurale du *nagô* » (1987 : 47). D'après les témoignages recueillis par cet anthropologue, l'initiation pratiquée cette époque dans le *Sítio* aurait simplement consisté à « laver la tête » et les « colliers » [*contas*] de l'initié. Il aurait fallu l'intervention de ce père-de-saint pour introduire « les secrets d'une initiation complète » dans le *nagô* de l'époque (*ibid.*). Cette transmission aurait eu lieu à travers une de ses filles-de-saint, Amalia Rocha, qui à son tour aurait transmis ce savoir à Zé Romão qui aurait pris en charge le *terreiro* de cette dernière après la mort de Roseno²⁶⁸ (*Ibid.*). Arthur Roseno, cependant, n'est que très rarement cité dans la « petite Histoire » du culte, car la reconnaissance de son intervention dans l'histoire du culte reviendrait à reconnaître un apport extérieur au lignage familial, ce qui aurait pour effet de ternir l'idée d'une transmission intrafamiliale des savoirs religieux, très valorisée par les chefs de culte rencontrés, comme nous allons le voir à présent.

4.2 Les personnages historiques vus par les descendants actuels de Malaquíás

Paulo, le plus âgé des chefs de cultes actuels, est considéré comme le meilleur connaisseur de l'histoire familiale. En cas de doute sur tel ou tel événement du passé, c'est à lui que l'on s'adresse pour connaître la « véritable histoire ». La « seule garantie » possible vis-à-vis des faits passés, serait, selon ce père-de-saint, le fait « d'avoir vécu le moment » en question. Pour cette raison, les « anciens » seraient les plus à même d'en parler. Ainsi, le savoir historique partagé par les participants actuels proviendrait en grande partie de ce dignitaire religieux, véritable patriarche de la famille-de-saint étudiée²⁶⁹.

Parmi les descendants actuels de Malaquíás, les commentaires les plus courants à propos de Tia Inês est qu'il s'agissait d'une Africaine issue d'une famille de dignitaires religieux - des marques initiatiques sur le visage auraient témoigné de cette provenance « noble ». Elle aurait été riche, ce qui expliquerait qu'elle ait pu acheter sa liberté – ayant été amenée en tant qu'esclave - et le terrain sur lequel le *Sítio* a vu le jour. Selon Paulo, Tia Inês aurait été

²⁶⁷ Ce père-de-saint serait originaire de Maceió, dans l'état de Alagoas, d'où il dut fuir en 1911 suite à la persécution policière qui déboucha, selon de Carvalho, sur « la fermeture de quasiment toutes les maisons de culte, et l'extinction de la tradition locale, dont le nom de la « nation » était *xambá* » (1987 : 43).

²⁶⁸ D'après de Carvalho, non seulement Amalia Rocha, mais également Lídia et Maria das Dores - plus connue dans le *xambá* comme Maria Oyá - toutes trois mères-de-saint de renom dans l'histoire du culte, seraient « passées vers le *nagô* » après la mort de leur père-de-saint Arthur Roseno. Il serait intéressant de confronter cette information aux témoignages actuels des chefs de culte du *xambá* car cette « conversion » au *nagô* ne figure pas dans la chronologie du *terreiro* Santa Bárbara où Maria Oyá joue un rôle déterminant, reprise dans la revue publiée par les chefs de culte actuels du *xambá* (Cartilha 2000).

²⁶⁹ Ce commentaire n'est valable que dans la mesure où il est question de la fraction de la famille-de-saint formée par les enfants biologiques de Malaquíás.

d'origine *jeje mahi*²⁷⁰ et proviendrai de la ville d'Ilê Ifê, et non d'Oyó, comme le suppose de Carvalho (1987 : 42). Le *Sítio* lui aurait donc appartenu et, précise-t-il, n'aurait jamais été la propriété de son grand-père (Adão) qui possédait son propre *terreiro* en dehors du *Sítio*. Après la mort de la mère-de-saint, ce serait un certain João Kirimano qui aurait assumé la direction du *Sítio* pendant six mois puis se serait retiré car « il en a eu marre » [*se aboreceu*].

Parmi les Africains qui auraient accompagné la fondatrice du *Sítio* lors de son arrivée au Brésil, Paulo cite régulièrement Alapini, son arrière-grand-père paternel, Otolu Bioká, avec qui Inês aurait vécu maritalement ainsi que *Atô* et *Arô*, les fondateurs de la *Casa das Tias* du Patio do Terço. Tia Inês a eu une fille, Vicentína, connue aujourd'hui comme Tia Vicência, et qui a assumé la direction du *Sítio* après la mort de sa mère.

Lucínha expliqua un jour qu'elle était consciente que peu de Noirs, proportionnellement à la population totale de l'époque et comparativement à Salvador, auraient été débarqués à Recife pour y rester. Elle me cita alors spontanément les mêmes personnes que Paulo à qui elle ajouta les parents de Marron, son mari, comme si l'introduction d'esclaves à Recife pouvait être réduite à ce noyau de quelques individus. Il faut voir dans cette manière de repenser l'histoire le reflet non pas de l'ignorance des faits historiques, car cette mère-de-saint est sans conteste une personne cultivée et intelligente²⁷¹, mais de l'idée, fortement ancrée dans la compréhension de l'histoire du culte des membres actuels de la famille-de-saint étudiée, que le culte aujourd'hui est le résultat de la transmission de savoirs et savoir-faire de quelques individus à peine, responsables de la genèse du *nagô* de Recife. Cette compréhension de l'histoire du culte, bien qu'incomplète, n'est cependant pas fautive, dans la mesure où l'intervention de tels personnages historiques semble avoir été décisive dans l'implantation du culte *nagô* à Recife²⁷², comme le suggère également José Jorge de Carvalho (1987 : 44).

Parmi ces africains, tous d'origine soudanaise²⁷³, Alapini se démarque des autres personnages de l'histoire du culte. Il est considéré comme le premier ancêtre familial connu par qui démarre la lignée des chefs de culte actuels. « Fils » de l'*orixá* Yansã, Alapini aurait

²⁷⁰ Selon Sylvain Anigniki, les Mahis constitueraient « un des principaux groupes ethniques du département des Collines dans le Moyen Bénin. Il s'agit au départ d'un ensemble de communautés de petites dimensions et d'origines diverses dont l'unité a été forgée entre le 17^{ième} et le 19^{ième} siècle par leur commune résistance au royaume du Danxomé » (2004 : 1).

²⁷¹ Lucínha poursuivait par ailleurs un cours supérieur en « Arts religieux » à l'époque de mon séjour à Recife.

²⁷² Une perspective similaire sous-tend la (re)construction historique de la genèse du *candomblé* bahianais à partir de l'histoire de quelques chefs de culte fondateurs des *terreiros* les plus prestigieux. Voir à ce propos les auteurs cités précédemment : Beatriz Góis Dantas (1982 ; 1988) ; Véronique Boyer-Araujo (1993) ; Stefania Capone (1996 ; 1999).

²⁷³ On rejoint ici la conception « *nagoisante* » (de Carvalho 1978) de valorisation des cultes afro-brésiliens.

été un spécialiste religieux lié au culte des *eguns*²⁷⁴ mais qui, par révolte, aurait abandonné cette fonction après avoir été fait prisonnier comme esclave²⁷⁵ et serait alors devenu *malê*, c'est-à-dire musulman. Une idée prégnante à propos d'Alapini est qu'il aurait été un esclave utilisé pour la procréation, attribution qui témoignerait de sa virilité mais également de sa « supériorité » par rapport à la masse d'esclaves importés. Cette dernière caractéristique est d'ailleurs soulignée par le fait largement commenté qu'il aurait eu son fils Adão alors qu'il était âgé de 84 ans!

Si l'on remonte la généalogie familiale au-delà de cet ancêtre, le discours laisse entrevoir une « Afrique mystique » (Boyer-Araújo 1993 : 78), terre originelle des *orixás*, mais envers laquelle la plupart des chefs de culte actuels entretiennent une relation marquée par l'ambiguïté. En effet, si plusieurs dignitaires m'avouèrent leur fascination pour l'Afrique, la « terre d'origine de leurs ancêtres familiaux et des *orixás* », ainsi que leur désir de pouvoir un jour s'y rendre, plusieurs d'entre eux tempérèrent cet enthousiasme en commentant qu'ils « savaient déjà qu'ils seraient déçus ». Comme l'exprima Júnior: « Je n'y trouverai pas le monde africain dans lequel j'ai été éduqué depuis tout petit... »

Plusieurs chefs de culte et de nombreux participants actuels sont en effet persuadés d'être les ultimes détenteurs des savoirs liés au culte des *orixás*, car celui-ci aurait été décimé par l'action destructrice des religions musulmane ou chrétienne dans leurs pays d'origine²⁷⁶. Cette attitude contraste ainsi avec ce que Stefania Capone appelle « la quête de l'Afrique » dans le *candomblé*, impliquant, entre autres stratégies, des voyages sur le Continent africain assimilés à un retour aux sources légitimateur (1999).

Pai Adão constitue sans conteste la figure la plus populaire de l'histoire du *xangô* de Recife. Pour ses descendants biologiques et initiatiques, près de 70 ans après sa mort, le personnage historique a cédé la place à une figure quasi-mythique dont le dévouement dont il aurait fait preuve de son vivant au culte des *orixás* sert de modèle de référence pour les participants actuels. Le culte annuel qui lui est rendu dans le *quarto-de-bale*²⁷⁷ [la « chambre-des-eguns »] est l'occasion de rappeler à la mémoire plusieurs épisodes marquants de la vie de

²⁷⁴ « *Alapani* » est le titre donné, chez les Yorubas, au prêtre chargé du culte aux *egun* (Verger 2000 : 498-499). Son association à Yansã est ainsi tout à fait cohérente avec la fonction de spécialiste du culte des morts car cet *orixá* entretient un lien privilégié avec les *eguns* ou ancêtres familiaux, comme nous le verrons dans le prochain chapitre.

²⁷⁵ D'après Paulo, il aurait été fait prisonnier à cause de son penchant pour le tabac et la *cachaça*, alcool de canne-à-sucre.

²⁷⁶ Information erronée, du moins pour ce qui est du Bénin où les cultes traditionnels, pris en charge par de véritables « entrepreneurs religieux », sont aujourd'hui en pleine expansion (Kadya Tall 2003).

²⁷⁷ Je décris cette cérémonie et ses contextes d'occurrence au chapitre III.

ce père-de-saint. « Fils » de Yemanjá Ogunte avec Xangô Aira Ibonã²⁷⁸, il est l'initiateur d'une lignée spirituelle ayant pour *orixá* principal Yemanjá Ogunte²⁷⁹. Comme le fait remarquer Rita Segato, le facteur généalogique joue fortement dans l'attribution du saint-de-tête de la famille-de-saint étudiée, où « avoir Yemanjá comme maître de la tête représentait, indubitablement, un élément positif pour qui aurait voulu assumer la direction de cette ancienne maison de culte²⁸⁰ [le *Sítio*] » (1995 : 251).

Si l'événement historique du voyage en Afrique du Pai Adão semble indiscutable, ses descendants actuels disposent de très peu d'informations sur les circonstances exactes ainsi que sur son itinéraire sur le continent africain. Plusieurs insistent cependant sur la difficulté du voyage par bateau, surtout concernant le retour où l'embarcation sur laquelle il se trouvait aurait connu des problèmes: « s'il n'était pas un vrai dur [« *si não fosse cabra macho* »], il n'aurait pas survécu!²⁸¹ ». Une fois encore, comme pour Alapini, ce récit permet de mettre évidence une « nature » particulièrement robuste, de même que le caractère déterminé de cet ancêtre familial. Pai Adão m'a également été décrit comme un catholique fervent. Il aurait été un membre actif et dévoué de l'*Igreja do Rosário Preto* [L'église du Rosaire Noir]. La présence d'une chapelle sur le terrain du *Sítio* témoigne du zèle catholique du père-de-saint²⁸². Actuellement, le nom d'Adão est toujours omniprésent dans les conversations portant sur l'histoire du *Sítio*, sur la « tradition » ou encore lorsqu'il est question de justifier tel ou tel aspect du rite. D'après Lucinha, son grand-père constitue un « support, une aide précieuse pour toute la famille, car c'est avant tout à lui que sont adressées les prières lors des *obrigações du bale*. » Il n'est donc pas uniquement la référence légitimatrice d'un modèle cultuel, ou l'incarnation quasi-mythique d'un ancêtre prestigieux: il continue d'agir sur la vie

²⁷⁸ Chaque *orixá* connaît plusieurs « chemins » ou variétés qui se différencient principalement par son nom et certains attributs qui lui sont attribués.

²⁷⁹ Son petit-fils Manuel Papai, actuel leader religieux du *Sítio*, tout comme son fils Malaquíás et deux de ses petits-enfants, Lucinha et Paulo, ont cet *orixá* pour « maître-de-la-tête ». Yemanjá aurait été imposée comme *orixá* principal à Paulo « pour continuer la tradition de la maison », selon son propre témoignage, recueilli par Segato (1995 : 251), alors que ce dernier serait en vérité « fils » de l'*orixá* Obaluayé. J'ai moi-même « hérité » de cet *orixá* comme *juntó*, c'est-à-dire en tant qu'*orixá* secondaire. Chaque individu, comme j'y reviens au chapitre suivant, est censé avoir un « *orixá* principal », appelé le « maître-de-la-tête », et un *orixá* secondaire, appelé *juntó* ou *adjuntó*. Je développe la manière dont ces différentes entités sont intégrées à la notion de personne au chapitre II.

²⁸⁰ Paulo, à ce propos, insistait sur la transmission spirituelle de l'*orixá* principal par lignée agnatique : « L'*orixá* est un héritage familial, de la part du père. » je reviens sur cette dimension de la transmission au chapitre VIII.

²⁸¹ On sait par Fernandes que pour arriver à Lagos, il dut faire escale à Lisbonne, puis à Las Palmas pour prendre un troisième bateau pour Lagos en 1906 (1937 : 56).

²⁸² Le témoignage de Fernandes à ce propos vient confirmer les dires des descendants du chef de culte : « A côté de la maison de Adão il y a sa chapelle. Là, pleine de saints catholiques, d'images et d'estampes sur l'autel qui prend tout le fond de la salle, des bancs de bois disposés comme dans une église, ils y font des prières et des chapelets. Le « mois de Marie » [*mes Mariano*] y est très prisé, les prières étant récitées par Adão » (*Ibid.* : 59).

présente de ses descendants sous la forme d'un *egun* bienveillant²⁸³. Je reviens sur ces différents aspects de la relation aux *eguns* au cours de mes analyses du rituel sacrificiel destiné aux *eguns*, ainsi qu'au chapitre VIII, lorsque j'aborde le thème de la relation quotidienne aux entités spirituelles.

En ce qui concerne José Romão, les personnes sont plus discrètes. Frère aîné de Malaquíás, il aurait été charpentier et aurait formé avec ce dernier un *duo* de chefs de cultes dont la réputation aurait largement dépassé les frontières familiales. Admiré pour son savoir-faire liturgique, l'évocation de cet ancêtre est souvent fort nostalgique, car elle rappelle la dispute qui opposa à l'époque son fils biologique, Manuel, et son frère cadet, Malaquíás.

Ce dernier est sans conteste l'ancêtre familial le plus influent sur les générations actuelles de chefs de culte. Je pense qu'il n'est pas excessif de parler d'un véritable culte voué à ce personnage qui, comme déjà mentionné, est admiré par ses descendants sous deux aspects: en tant que père de famille exemplaire et en tant que chef religieux hors pair. Malaquíás aurait été « marbrier travaillant dans les catacombes », mais aurait également exercé plusieurs petits boulots pour « nourrir sa famille ». Zite parle ainsi de l'homme qu'il était:

Il était semi analphabète parce qu'il était le cadet et c'était lui qui résolvait tout pour mon grand-père, pour Zé Romão et Sebastião... Il n'avait donc pas le temps d'étudier... Mais il avait une philosophie de vie hors du commun!

Lucínha exprima fort bien le sentiment général à son égard :

Mon père était bon en tout: un bon ami, un bon père. Mon père avait de l'ordre, beaucoup d'ordre. Il était très correct. C'était un père parfait, comme il était un père-de-saint parfait. Mon père était sincère. C'était un Noir qui a su honorer la couleur [référence à l'appartenance raciale], la famille, les *orixás*... C'était un « Noir-Homme! » [« *Negro-Homen!* »]

Ses enfants biologiques et plus particulièrement Paulo évoquent régulièrement des épisodes rituels impliquant directement Malaquíás, que ce soit pour souligner ses qualités de ritualiste ou pour indiquer la marche à suivre ou l'attitude correcte à adopter au cours des

²⁸³ La mère-de-saint me fit d'ailleurs part d'un épisode de son enfance où un inconnu serait apparu dans la maison pour la naissance de Zere, sa sœur cadette. Il était porteur d'un « message » laissé par (l'*egun* de) Adão qui lui aurait indiqué l'adresse. En arrivant à la maison, il reconnut directement la photo du père-de-saint sur le mur et se serait exclamé : « C'est lui ! » Cet homme, d'après Lucínha, affirma « avoir incarné » l'esprit de son grand-père. Après l'une ou l'autre visite sporadique, il ne revint plus jamais.

rituels. Il est également fréquent que la similitude d'attitudes, de mimiques, de manières de procéder ou d'intonations dans la voix chez ses descendants soit relevée par les chefs de culte les plus anciens. Il arrive aussi que l'association entre le père-de-saint et certains chants provoquent la réminiscence de souvenirs de Malaquíás émotionnellement très chargés. Je reviens sur l'importance de la mémoire émotionnelle dans la transmission religieuse aux chapitres V et VIII.

Comme déjà mentionné, un épisode marquant de la trajectoire religieuse du père-de-saint fut la dispute pour la succession à la direction du *Sítio* qui l'opposa à Manuel Papai. La blessure laissée par cette page de l'histoire familiale, marquée, pour les descendants de Malaquíás, du sceau de l'injustice²⁸⁴, est toujours douloureuse pour plusieurs chefs de cultes actuels, et principalement pour ses enfants qui ont vécu l'événement en question. La plus affectée est sans conteste Lucínha qui semble toujours porter la souffrance endurée par son père à l'époque. J'obtins plus d'informations sur cet épisode par Zite qui me raconta qu'à l'époque, tous les *orixás* de la famille vivaient « au *Sítio* » et qu'un beau jour, « mon père a tout emmené! Il a emporté l'*orixá* de tout le monde! Quelle tourmente ce fut! Le "vieux" ne s'asseyait qu'en tournant le dos au *Sítio*. »

Elle releva également un épisode postérieur au départ du père-de-saint où « quelques temps après que Malaquíás eût quitté le *Sítio*, deux personnes du *Sítio* vinrent le trouver pour susciter sa présence pour le « cadeau de Yemanjá²⁸⁵ », car cette dernière le réclamait à travers l'oracle. Une semaine plus tard, les mêmes personnes vinrent aviser que sa présence n'était plus requise. Toutes les personnes lésées par ce second affront attribuèrent ce retournement de situation à la « volonté des hommes » et non pas à celle de Yemanjá Ogunte dont Malaquíás était à l'époque peut-être le plus illustre représentant. Cet événement ne fit que décupler la « rage mais aussi l'écoeurement [« *desgosto* »] » de Malaquíás et ne fit que contribuer, selon ses descendants, à la « dégradation du *Sítio* ». « Mon père est mort de dégoût », commenta un jour Lucínha pour mettre fin à une conversation sur cet épisode. Enfin, un autre souvenir douloureux lié à Malaquíás est celui de l'amputation de ses deux jambes qui, comme plusieurs de ses enfants, souffrait d'hypertension et de diabète.

Dona Leonidas, sa femme, n'aurait entretenu que de timides rapports avec le culte aux *orixás*. D'après Júnior et Zite, ce seraient Zé Romão et Arthur Roseno qui auraient fait l'*obori* de dona Leonidas, « par nécessité » (maladie). Ils commentèrent cependant que de par sa

²⁸⁴ Malaquíás était en effet le plus âgé d'entre les deux pères-de-saint. Le principe de séniorité étant également d'application dans les règles de succession, la direction du *Sítio* aurait dû lui revenir, et non à Manuel.

²⁸⁵ Peut être la cérémonie publique la plus importante du Site au cours de laquelle un « cadeau » est offert à la divinité en question.

relation aux entités de la *jurema*, « rien de l'*orixá* n'aurait pu être fait chez elle ». Dona Leonidas était en effet une *juremeira* chevronnée, culte qu'elle introduit au sein de sa famille mais qui, aujourd'hui, reste marginal par rapport à celui dédié aux *orixás*. Cette tradition religieuse lui aurait été léguée par sa mère à qui toutes sortes de pouvoirs hors du commun sont attribués. Un épisode qui me fut maintes fois conté relate que cette dernière aurait un jour été faite prisonnière - vraisemblablement pour être *juremeira*, la *jurema* ayant été particulièrement persécutée à partir des années 30 - mais qu'elle aurait réussi à s'échapper dans le *monte* (colline boisée) où elle se serait transformée en serpent! L'air septique et étonné que j'affichais au moment où de telles histoires m'étaient racontées avait pour conséquence de raviver ce que de Carvalho appelle la « force de la nostalgie » (1987) chez mes interlocuteurs, qui concluaient alors en affirmant que « seulement à cette époque ces choses avaient lieu... Aujourd'hui, il n'y a plus rien de tout cela! »

Enfin, il me semble intéressant de noter la relation amicale que continue d'entretenir l'anthropologue José Jorge de Carvalho avec la famille-de-saint étudiée. La persistance de cette amitié plonge ses racines dans la relation privilégiée que le chercheur a entretenue avec Malaquíás, qui semble avoir été, du moins durant les derniers mois de son enquête ethnographique, son informateur principal. J'ai été témoin d'une manifestation de la persistance de cette amitié lors de ma fête d'anniversaire lorsque José Jorge de Carvalho débarqua par surprise. Il fut accueilli chaleureusement par Lucínha et l'ensemble des personnes présentes. Il ne resta que quelques instants et fut raccompagné jusqu'à son taxi par un chant de réjouissance en yoruba, suivi d'un autre pour Yemanjá, qui soulignait ainsi sa relation avec Malaquíás, « fils » de cet *orixá*. Cet anthropologue est aujourd'hui considéré comme partie intégrante de l'histoire familiale, et pour cette raison devait être mentionné.

4.3 Le style rituel et l'histoire familiale

A la suite de cette description de la « petite Histoire » du culte, il apparaît clairement que le style rituel, principal instrument de distinction de la famille-de-saint dans le champ religieux très concurrencé de la ville, est avant tout considéré comme un « héritage familial ». Dans ce contexte particulier, le rapport aux sources livresques, à quelques exceptions près, est empreint de méfiance, tandis que la quête de connaissances dans d'autres modalités de culte est considéré comme le signe d'un « manque de connaissances » [*« falta de fundamento »*]. Ainsi, le lien à l'Afrique, en tant que source légitimatrice des savoirs et savoir-faire religieux,

passé principalement, dans la famille-de-saint étudiée, par la relation qu'entretiennent les membres actuels avec leurs ancêtres familiaux. Cette relation est, à mes yeux, de plusieurs ordres :

1) d'ordre généalogique, car nous sommes en présence d'un lignage de chefs de culte où le lien de sang, comme je le développe au chapitre VIII, joue un rôle primordial dans les mécanismes de légitimation, mais aussi de transmission des savoirs religieux;

2) d'ordre rituel, car le savoir-faire liturgique transmis par les ancêtres familiaux constitue le savoir « traditionnel » par excellence, le modèle rituel à suivre;

3) d'ordre spirituel, car un culte leur est rendu en diverses circonstances (*Cf.* chapitre III);

4) d'ordre moral, car la conduite de nombre d'entre eux, que ce soit en tant que chef religieux ou en tant que chef de famille, est jugée exemplaire;

5) d'ordre affectif, car la réminiscence de souvenirs liés aux ancêtres familiaux reste très fréquente dans la vie quotidienne des membres de la famille-de-saint ainsi qu'au cours de l'activité rituelle, comme nous le verrons au cours des chapitres IV à VIII.

5. Les voies de l'engagement religieux

Clôturer ce chapitre par une réflexion sur l'engagement religieux me permet de revenir sur plusieurs suggestions précédemment avancées concernant les rapports entre le style rituel et les différents contextes de l'activité rituelle. Je commencerai par décrire les différentes voies d'engagement effectivement empruntées par les membres de la famille-de-saint étudiée. Ensuite, j'avancerai ce qui me semble être les éléments pertinents présidant au choix du père-de-saint, acte primordial pour le futur de la carrière religieuse de l'initié.

5.1. Les différentes voies de l'engagement religieux

Lorsque l'on jette un rapide coup d'œil sur la composition du corps sacerdotal de la famille-de-saint étudiée, on est d'emblée frappé par sa dimension « domestique », c'est-à-dire l'influence majeure qu'exerce l'appartenance généalogique sur le processus d'affiliation religieuse. Sur les six enfants de Malaquíás, cinq sont aujourd'hui des leaders religieux et parmi la génération suivante, plus de la moitié de ses petits-enfants sont *ogã*, l'un d'entre eux étant déjà père-de-saint avec ses propres initiés. En ce qui concerne l'autre moitié, même s'ils

ne sont pas engagés dans un processus initiatique complet, ils ont tous « la tête lavée²⁸⁶ » et prennent part aux différents rituels à des degrés divers. Cette situation peut facilement être expliquée par la participation précoce des individus à l'univers des *orixás*. Cette participation peut avoir lieu sous deux formes.

Elle est « passive » lorsque l'individu y prend part malgré lui. Non pas sous la contrainte des aînés, mais par le simple fait d'être présent. Être né dans une famille sacerdotale, c'est être immergé dès la plus tendre enfance dans une manière (religieuse) de comprendre le monde et de l'interpréter. Mais c'est aussi, dans le cas qui nous occupe, se voir attribuer un *orixá* personnel dès les premiers mois de vie; c'est, parfois dès la naissance, être plongé dans un bain de « feuilles » pour avoir le corps fortifié; c'est être placé dans les bras d'un *orixá* manifesté pour prendre part à sa danse; c'est encore être mis en contact avec la tête d'un animal sur le point d'être sacrifié ou être « nettoyé » par une poule ou un coq énergiquement passé sur le corps, etc. Autrement dit, c'est être immergé, depuis tout petit, dans un quotidien régulièrement ponctué d'événements rituels auxquels il est difficile de se soustraire.

J'entends par participation « active » le fait que l'individu s'engage de son plein gré dans l'activité rituelle, que ce soit en plumant les poules, en aidant en cuisine, en tenant les animaux pour la découpe, en accompagnant un *ogã* pour la cueillette des « feuilles », en répondant aux chants, en esquissant des pas de danse, en jouant à imiter, comme j'ai eu l'occasion de le voir, telle ou telle divinité possédée, etc²⁸⁷.

Parler d'affiliation, dans ce contexte, revient donc à poser la question de l'apprentissage des savoirs et savoir-faire du culte dans un environnement familial particulièrement propice à l'implication rituelle. S'il est dit avec emphase que chaque membre de la famille est libre de participer ou non au culte, cette affirmation n'est qu'en partie vraie. Aucun individu, en effet, n'est contraint par un autre membre de la famille à se faire initier. Par contre, l'*orixá* a ce pouvoir, car il peut, par le truchement de l'oracle, de la maladie ou de la possession, faire connaître ses exigences²⁸⁸. Dans une famille-de-saint où ces divinités exercent une influence fondamentale sur la manière de percevoir et de comprendre les événements rituels et quotidiens, il me semble difficile d'échapper à l'engagement religieux, aussi minime soit-il.

²⁸⁶ « Avoir la tête lavée » signifie être passé par un bain de « feuilles ».

²⁸⁷ Pour une belle illustration de cette capacité des « enfants » à imiter l'activité religieuse des adultes, et plus particulièrement la transe de possession, voir Carmen Opirari (2004 : 88-305).

²⁸⁸ Ce point sera largement développé par la suite.

Mais, faut-il le préciser, cette situation des descendants biologiques du Pai Adão, même si on la retrouve dans de nombreuses familles sacerdotales, n'est pas le reflet des modes d'affiliation les plus répandus dans le milieu afro-brésilien.

Dans les études afro-brésiliennes, on retrouve souvent la distinction entre « client » et « adepte », la première catégorie sociale d'individus pouvant être définie comme de simples consommateurs de services religieux²⁸⁹, dont le plus fréquent est la consultation de l'oracle par un chef de culte, et la seconde comme des « convertis », caractérisés par leur investissement personnel dans le processus initiatique proposé par le culte. Mais comme nous le rappelle judicieusement Roberto Motta, cité dans Eduardo Fonseca (1999 : 23):

Le premier [le fils-de-saint], constitué comme tel par les rites de l'initiation, ne cesse pas pour autant d'être également client, en devant, d'une manière ou d'une autre, payer pour les services du père-de-saint... Quant au client, il est idéalement destiné à se transformer en fils-de-saint, puisque tous les rites conduisent au sacrifice et à l'initiation. (1991 : 123-124)

Ce qui différencierait fondamentalement un client d'un « adepte » tiendrait ainsi à son degré d'engagement initiatique. Un des enjeux fondamentaux de cet engagement, comme je chercherai à le démontrer au fil de ce travail, est l'élaboration d'une relation d'intimité entre l'initié et ses divinités. Ces dernières, en fonction du degré d'engagement religieux du fils-de-saint, en viennent à exercer une influence toujours plus marquée et à occuper une place chaque fois plus prégnante dans la vie de leurs « enfants ». La notion « d'engagement » me paraît ainsi plus appropriée pour définir ce parcours religieux que celle « d'affiliation » qui relève plus d'une simple inscription ou d'une admission dans un groupe déterminé. Aussi, le terme « affiliation » me semble d'autant plus inadéquat que, dans la majorité des cas, l'engagement est le plus souvent involontaire, dans le sens où il est vécu comme une nécessité, une contrainte à laquelle on ne peut se soustraire. La divinité, en effet, peut choisir de faire connaître sa volonté à travers le corps de son « enfant », que ce soit à travers la possession, par une « maladie spirituelle » ou, de manière plus générale, par l'affliction.

Celle-ci peut prendre plusieurs formes. Généralement, elle se manifeste dans le corps de l'individu, en proie à une maladie qui tarde à guérir et/ou dont la cause est inexplicable²⁹⁰. L'initiation du plus jeune fils-de-saint de Zite et Júnior, à l'époque âgé d'à peine 5 ans, fut

²⁸⁹ Aux marges du réseau socioreligieux, comme mentionné plus haut.

²⁹⁰ Il est nécessaire ici de se replacer dans le contexte social de la majorité des participants au culte où les recours à un diagnostic valable ainsi qu'à une médication appropriée et efficace sont exceptionnels, ce qui implique un recours plus systématique à des modes alternatifs de guérison, dont le *candomblé* fait partie.

justifiée par la maladie : « Il a fait le saint à cause de la maladie... Il a fait tous les types d'examen et rien n'a été trouvé... Il souffrait de maux de tête insupportables... »

Pour Eduardo Fonseca, « les afflictions et la recherche de réponses thérapeutiques dans le *terreiro* figurent comme un des éléments centraux dans la conversion religieuse » (*Ibid.* : 96). Monique Augras fait un constat similaire lorsqu'elle commente à propos des raisons individuelles qui motivent l'entrée au candomblé :

Ce sont surtout des manifestations psychosomatiques de toutes formes, interprétées comme résultant du conflit entre la volonté divine et le pouvoir personnel. Nos sujets sont à peu près unanimes quant ils affirment qu'avec l'initiation, les symptômes disparaissent. (1992 : 288)

Mais d'autres motifs peuvent également composer le cadre de l'affliction. Parmi les plus fréquents, on peut retenir des perturbations inhabituelles de l'équilibre psychologique et émotionnel de l'individu, sans raison apparente, ou encore l'infortune, entendue comme une succession ou une répétition d'événements malheureux dans la vie d'un individu.

Ainsi, l'engagement religieux répond dans de nombreux cas à un scénario semblable à celui-ci : 1) un individu confronté à l'infortune se rend chez un père ou une mère-de-saint (s'il s'agit d'une personne qui ne fréquentait pas le milieu afro-brésilien auparavant, ce geste est souvent envisagé comme un recours ultime); 2) celui ou celle-ci va consulter l'oracle afin d'émettre un diagnostic et déterminer la cause des souffrances endurées; 3) cette cause sera, dans la majorité des cas, attribuée à l'action d'une entité spirituelle, qu'il s'agisse d'un « esprit perturbateur » ou d'un *orixá*; 4) un acte rituel ultérieur est prescrit par le père-de-saint afin d'« éloigner » [*afastar*] l'entité du consultant, s'il s'agit d'un « esprit » malveillant, ou pour et (r)établir une relation harmonieuse avec lui s'il s'agit d'un *orixá*. Il pourra s'agir soit d'une offrande, soit d'un engagement initiatique de l'individu, en fonction des exigences de la divinité; 5) cette dernière étape est censée déboucher sur une amélioration de la situation du consultant (santé, équilibre mental et/ou émotionnel, etc.) ou sur l'arrêt du cycle des malheurs auquel il était confronté²⁹¹; 6) le résultat positif de la consultation renforce ses liens avec le père-de-saint consulté et les divinités impliquées.

Un second facteur déterminant dans l'engagement religieux relevé par Eduardo Fonseca est « la fête ». Par « la fête », il fait référence principalement aux rituels publics

²⁹¹ La description de cette forme d'événement est ici extrêmement schématique. Comme je le montrerai au dernier chapitre, pour qu'un événement soit attribué à l'action d'un *orixá*, il doit répondre à plusieurs conditions. Je tente par ailleurs de décrire la complexité du processus interprétatif au cours d'une consultation de l'oracle au chapitre VII.

appelés *toque* durant lesquels les divinités prennent possession de leurs « enfants » pour s'exprimer en dansant au son des tambours et d'un chœur puissant des chanteurs/danseurs. Ce que souligne Fonseca, c'est la dimension de prosélytisme de tels rituels publics :

Si au cours des fêtes le *terreiro* peut être vu publiquement, permettant que la communauté se montre dans un ballet harmonieux de rythmes et couleurs, dans une espèce de carte de visite du *terreiro*, ces fêtes peuvent être considérées comme [une forme de] prosélytisme du *xangô*. Dans ce sens, elles fonctionnent aussi comme une « vitrine » où la communauté expose, avec pompe et raffinement, son « produit religieux ». Au cours de celles-ci, le *terreiro* établit un contact plus intense avec la société, étendant son réseau en dehors de la communauté (...) Et tous les efforts visent non seulement à satisfaire les dieux, mais également les hommes, car y sont en jeu, au-delà de la dimension religieuse, le prestige des fidèles, du chef de culte, la capacité d'attirer des adeptes potentiels, etc. (1999 : 83)

D'après Herskovits, qui discutait alors les rapports entre le *candomblé* et la société en général:

Le *candomblé* bénéficie socialement de l'appréciation des aspects esthétiques des rituels du culte, de la beauté de ses vêtements, de la complexité chorégraphique des danses et de l'excellence de son exécution, de l'habileté des joueurs et de la discipline des chanteurs. (1954 : 27)

Ce que ces auteurs (et bien d'autres encore²⁹²) nous enseignent, c'est que dans le *candomblé*, la dimension festive est indissociable de la dimension religieuse, et que le *toque*, expression la plus évidente de cette association, séduit. Mais cette séduction est-elle suffisante pour entraîner l'engagement religieux? La réponse est à mes yeux clairement négative. La séduction par « l'aspect esthétique » du *candomblé*, pour reprendre les termes de Herskovits, peut donner naissance à des œuvres artistiques ou littéraires, elle peut également éveiller la sympathie des individus effectivement séduits, mais son rapport avec l'investissement personnel dans le culte reste indirect. En effet, tout engagement initiatique se doit d'être motivé. La confrontation à des événements tels que l'affliction ou la possession s'avère être une étape incontournable du processus d'engagement religieux dans la mesure où il revient à l'*orixá*, et non à l'individu, de décider de la nécessité d'une initiation. Celle-ci est appréhendée avant tout comme une réponse à un « appel » de la divinité, comme le signe de l'élection de l'individu par son *orixá*. Cristiano, jeune père-de-saint, distingue à ce propos deux manières d'« entrer » dans le culte, l'une légitime, et l'autre non:

²⁹² Voir entre autres: Ribeiro (1952), Bastide (1958), Motta (1982, 1995a), Prandi (1991), Ferretti (1991).

Par le côté folklorique: la personne est sous le charme... C'est l'enchantement! Et quand tu es *réellement* appelé par l'*orixá*, par une nécessité... L'*orixá*, tout comme le Christ, « appelle » également... C'est la loi de n'importe quelle religion : arrive un moment où tu dois entrer!

Ainsi, même si, au départ, l'engagement religieux relève d'un choix personnel, celui-ci doit, par le truchement de la possession, de la maladie ou de l'oracle, devenir une nécessité. En d'autres termes, il doit être motivé en devenant le choix de la divinité, et non plus celui du futur initié.

Je propose à présent de revenir quelques instants sur mon cas personnel, car il me permettra d'illustrer la manière dont différents motifs menant à l'engagement religieux s'articulent parfois de manière complexe dans le concret des relations au sein de la famille-de-saint.

Très brièvement, voici la chronologie des événements qui me menèrent à l'initiation.

En juillet 2001, j'ai subi une double agression, dont l'une faillit m'être fatale. Suite à cela, j'étais effrayé à l'idée de continuer à circuler dans les quartiers où se trouvaient les *terreiros* étudiés. Me trouvant seul sur le « terrain », j'ai décidé de m'adresser à Lucínha, qui était la personne dont je me sentais le plus proche à l'époque. (Lucínha m'avait été recommandée par José Jorge de Carvalho et m'avait accueilli lors de mon arrivée à Recife.) Je lui expliquai mon état d'esprit tout en lui demandant (également poussé par ma curiosité intellectuelle) de mener pour moi un rituel de protection, histoire de me reconforter et de regagner un peu de confiance. La mère-de-saint, sans hésitation, me prescrivit un bain de « feuilles » et convia Júnior pour mener à bien ce rituel.

Ce n'est qu'au sortir du rituel que j'appris qu'il s'agissait là de la première étape initiatique et que Lucínha et Júnior étaient désormais mes initiateurs. Comme Júnior me le fit savoir : « L'année prochaine, lorsque tu reviendras, il faudra faire ton *obori*²⁹³ ! »

Dès mon retour en septembre 2002, on me rappela régulièrement mon engagement vis-à-vis de mon *orixá*... Si bien qu'en décembre, il fut décidé que je me soumettrais au rituel d'*obori* dès que les conditions oraculaires seraient favorables. Il faut dire qu'entre temps, lors des nombreux rituels auxquels j'ai assisté, je fus ébranlé à plusieurs reprises, et à ma plus grande surprise²⁹⁴, par ce qui me fut présenté comme les signes avant-coureurs de la possession²⁹⁵. Fin décembre, donc, j'ai consulté l'oracle afin de savoir à quoi m'en tenir. A ce

²⁹³ Etape plus avancée du cycle initiatique (Cf. chapitre III).

²⁹⁴ Cette surprise était due au fait que j'avais fréquenté pendant près de deux ans un *candomblé de caboclo* en Belgique et que je n'y avais jamais rien ressenti d'inhabituel.

²⁹⁵ Je décris en détail chacune des étapes de mon apprentissage personnel de la transe dans la chapitre V.

moment-là, les choses se précipitèrent. Quelques jours avant la consultation, Zite, qui avait été choisie pour être ma « marraine » d'initiation, s'adressa à moi sur un ton grave :

Si j'étais ta mère-de-saint, je demanderais que l'on fasse le « service complet²⁹⁶ ! » L'unique différence avec l'*obori* et l'*obrigação*, c'est raser et ouvrir les *curas* [scarifications]... Parce que le jour que tu vas « faire le *iaô*²⁹⁷ », tu vas devoir à nouveau tout dépenser... Et peut être même plus ! Si tu le fais maintenant, tu gagneras du temps et de l'argent... Mais si tu n'as pas d'argent pour faire la sortie de *iaô*²⁹⁸, ce n'est qu'une formalité ! La responsabilité elle est face à ton saint !

La mère-de-saint met ici clairement en évidence la logique rituelle à l'œuvre, qui veut qu'une fois engagé dans la processus initiatique, même partiellement, ce n'est plus qu'une question de temps entre la première étape initiatique et l'initiation complète. Autrement dit, que ce soit maintenant ou dans plusieurs mois ou années, j'étais inéluctablement voué à passer par l'initiation complète. La trajectoire de l'initié apparaît ici comme toute tracée dès le premier engagement rituel.

Ces idées en tête, j'ai interrogé l'oracle et, à travers lui, l'*orixá* qui m'avait été attribué. Sa réponse était limpide²⁹⁹ : mon *orixá* voulait que je sois « fait », c'est-à-dire que je passe par l'initiation complète, et non plus uniquement un *obori* et une *obrigação* comme initialement prévu. Lorsque je fis part de cette décision à Júnior, il me regarda d'un air narquois et il commenta : « Mon “fils”... Quel *orixá* n'aimerait pas être “fait” ! »

Il soulignait ainsi indirectement ma part de responsabilité dans la tournure que prenaient les événements: en interrogeant mon *orixá* sur la nécessité d'être initié, je ne pouvais attendre de sa part qu'une réponse positive.

J'ai tenu à faire part de mon témoignage de fils-de-saint car il permet de mettre en évidence l'influence des relations interpersonnelles au sein de la famille initiatique sur la décision d'un engagement religieux. On pourrait retenir de ce cas de figure que les chefs de culte n'ont de toute façon qu'un seul intérêt : que la personne soit effectivement « faite » dans la mesure où ils y trouvent un intérêt financier certain³⁰⁰. Mais cette interprétation, si elle permet de rendre compte d'un aspect de la situation, ne peut suffire pour comprendre les

²⁹⁶ Expression pour désigner l'initiation complète.

²⁹⁷ *Ibid.* note précédente.

²⁹⁸ Cérémonie de présentation de l'initié à la communauté à la suite de la réclusion initiatique.

²⁹⁹ Il fut question d'une consultation par Ifá qui permet, comme je le montre dans l'**annexe n° 5**, d'obtenir une réponse soit positive, soit négative sans recours à l'interprétation du père-de-saint.

³⁰⁰ L'initiation, je le rappelle, implique une rémunération importante - mais négociable - des initiateurs.

relations complexes qui se tissent quotidiennement (et rituellement) entre les différents membres d'une famille-de-saint. Pour mon cas personnel, ce n'est ni la maladie ni l'infortune qui me poussèrent à « entrer » dans le culte, mais un subtil et complexe mélange d'insécurité, de curiosité, de séduction, d'influences humaines et oraculaires, d'amitiés ainsi qu'une touche de défi personnel. Pour chaque individu, une telle « alchimie décisionnelle », basée en grande partie sur une négociation entre l'initié et ses initiateurs, prend également place. Parfois, un seul de ces éléments est une raison suffisante pour risquer l'entreprise, mais dans tous les cas, c'est une décision qu'en grande partie on ne prend pas, dont on ne maîtrise pas tous les paramètres et qui, au bout du compte, est en grande partie prise pour nous³⁰¹.

5.2 Le choix du père-de-saint

Un élément central dans l'affiliation religieuse au *candomblé* est le choix du « bon père-de-saint » [*« o pai-de-santo certo »*]. Mais comment s'opère le choix initial du père-de-saint ? Quels critères entrent en ligne de compte ?

Un premier élément de réponse, bien décrit par Fonseca, est « le succès et la notoriété [*fama*] du *babalorixá* et de son *terreiro*. » (1999 : 59) Un exemple tiré de mon ethnographie illustre bien ce point.

Lors d'une conversation informelle avec une fille-de-saint rencontrée au *terreiro* de Yguaracy, celle-ci m'avoua avoir été en quête d'un père-de-saint pendant des années. Elle connaissait la famille « *Adão* », mais personne en particulier. Elle s'est alors renseignée et un choix s'est offert à elle :

De la même « racine » il y a Jaci, Paulo et Yguaracy. Pour « appeler le saint³⁰² » il n'y a personne comme Paulo, mais il vit à João Pessoa... J'ai alors choisi Yguaracy parce qu'il a le même « fondement »...

Le critère principal dans le choix de cette fille-de-saint est ce qu'elle appelle « la racine » ou « le fondement », faisant ainsi référence à la filiation biologique et initiatique des leaders de la famille-de-saint en question, de même qu'à leur réputation de ritualistes hors pair, rendue explicite dans son commentaire : « Pour “appeler le saint”, il n'y a personne comme Paulo... ». Sa préférence allant pour ce père-de-saint, elle a cependant choisi Yguaracy pour une question de facilités d'accès, car Paulo vit dans une ville voisine distante de cent vingt

³⁰¹ Jim Wafer fait un constat similaire pour le *candomblé* de Salvador (1991 : 151-154 ; 175-176).

³⁰² Entendre « induire la transe ».

kilomètres. La fille-de-saint n'a pas voulu justifier le fait qu'elle n'avait pas choisi Jaci (Cecinho) qui était plus vieux « dans le saint » qu'Yguaracy. Quoiqu'il en soit, on s'aperçoit ici qu'en plus de la notoriété et de l'efficacité rituelle, la personnalité et la réputation du père-de-saint sont également prises en considération dans le choix du père-de-saint. Les commérages jouent ici un rôle certain, tout comme dans la vie sociale du milieu afro-brésilien en général (Cf. chapitre VIII)

Aussi, des tensions au sein d'une famille-de-saint peuvent apparaître entre chefs de culte qui, d'une certaine manière, se « disputeraient » un initié hésitant dans son choix. Mon cas personnel, une fois encore, illustre bien une telle situation. Le choix de ma mère-de-saint, nous l'avons vu, m'a semblé évident à partir du moment où mon premier contact avec le *xangô* de Recife eut lieu à travers Lucínha. Lorsque je me suis adressé à elle afin qu'elle organise pour moi un rituel de « protection », dans les circonstances décrites un peu plus haut, elle décida de prendre Júnior pour devenir mon père-de-saint, « parce qu'elle trouvait plus adéquat quelqu'un de mon âge, de ma génération, pour faciliter la communication ». Cette situation provoqua un « froid » vis-à-vis de Cecinho qui se sentit lésé puisqu'il était « plus vieux dans le saint ». Junior, d'après Cecinho, serait ainsi « passé au-dessus de son autorité » [*passou na minha frente*]. Cet exemple souligne les pourparlers sous-jacents au choix des initiateurs, ainsi que les conséquences sociales de tels choix.

Je terminerai en mentionnant une critique régulièrement exprimée par les dignitaires religieux, accusant certains pères et mères-de-saint de « faire des fils-de-saint à tout prix, surtout lorsque ceux-ci ne sont pas préparés ». Ce qui est ici remis en cause c'est l'honnêteté du père-de-saint qui ferait passer ses intérêts personnels - le profit financier ainsi que le prestige qu'il retire de l'initiation d'un fils-de-saint - devant ceux de l'initié et surtout, devant la volonté de l'*orixá*. Une idée largement répandue au sein du groupe de culte étudié est qu'il existerait « un jour et une heure » pour être initié. Aussi, l'initiation est-elle censée être, idéalement, le fruit d'une longue maturation au sein du culte, une décision prise avec calme et discernement. La réalité, comme j'ai cherché à le montrer, est souvent toute autre.

6. Synthèse de l'argumentation

Dans ce chapitre, j'ai suggéré que le style rituel peut être considéré à la fois comme le résultat d'un contexte historique et social spécifique, et comme un instrument d'affirmation et de légitimation d'une position sociale déterminée dans un champ religieux très concurrenté.

Dans ses rapports avec le contexte socioéconomique, marqué par une discrimination multiple et un climat d'insécurité généralisé, il convenait de souligner la nécessité de nuancer le modèle fonctionnaliste en défendant l'idée que le *xangô* présente avant tout une alternative idéologique, un *ethos* initiatique valorisant le « savoir » et le « pouvoir » obtenus grâce à l'engagement dans le culte, plutôt qu'une véritable possibilité d'« ajustement social » de ses membres.

Face à la forte concurrence des autres modalités de culte présentes sur la scène urbaine de Recife, la position occupée par la famille-de-saint et leurs chefs est aujourd'hui ambivalente. D'un côté, ceux-ci jouissent d'une position généalogique enviable - ils sont majoritairement des descendants du fameux Pai Adão - et d'une réputation de ritualistes hors pair. (Ainsi leur savoir-faire rituel est-il fréquemment sollicité dans de nombreux *terreiros* de *xangô* à travers plusieurs quartiers de la ville.) De l'autre, leur attitude jugée souvent arrogante par certains chefs de cultes extérieurs et marquée par une liberté qu'ils s'octroient face aux prescriptions et proscriptions rituelles, irritent nombre de personnes ayant recours à leurs services, ce qui tend manifestement à les marginaliser dans le milieu du *xangô*.

Dans ses rapports avec l'organisation sociale du culte, le style rituel, qui valorise la *praxis* rituelle, semble bien s'accommoder d'une structure hiérarchique simplifiée au sein de laquelle la relation directe avec les divinités est valorisée, le père-de-saint intervenant en tant qu'intermédiaire privilégié entre l'initié et ses divinités au cours de l'action rituelle.

Quant à la référence à l'histoire familiale, et plus particulièrement aux chefs de culte du passé - qui, dans leur majorité, sont des ascendants proches des dignitaires actuels - elle m'est apparue comme fondamentale dans le processus de légitimation et de transmission d'un style rituel spécifique. L'importance accordée au « sang » dans la transmission religieuse, nous y reviendrons au chapitre VIII, renforcerait la valorisation d'un style rituel propre à la famille-de-saint étudiée, mais aussi son caractère « confiné » dans le paysage afro-brésilien de la ville.

La réflexion finale sur l'engagement religieux a été l'occasion de revenir sur plusieurs aspects des rapports précédemment mentionnés entre le culte et ses divers contextes. J'ai commencé par souligner la difficulté, pour les individus nés au sein de la famille-de-saint, d'échapper à un engagement initiatique, aussi minime fût-il. Pour les personnes extérieurs, même si l'on peut reconnaître au culte un pouvoir de séduction lié à sa dimension esthétique et festive, la confrontation à des événements tels que l'affliction, la maladie ou la possession s'avère être une étape incontournable du processus d'engagement religieux. J'ai également tenté de mettre en évidence le jeu d'influences dans lequel le candidat à l'initiation est pris au

sein de la famille-de-saint. Quant au choix du père-de-saint, nous avons vu que parmi les critères effectivement mobilisés, la notoriété, l'efficacité rituelle mais aussi la personnalité du chef de culte jouent un rôle déterminant.

CHAPITRE II :

REPERES ONTOLOGIQUES, MYTHOLOGIQUES ET *CORPUS* YORUBA

Dans ce chapitre, je m'intéresserai principalement au discours tenu par les membres de la famille-de-saint étudiée sur les « entités spirituelles » du culte. Les données rassemblées sont de plusieurs ordres. Dans un premier temps, je chercherai à décrire la « nature » des dieux. Par « nature », j'entends la manière dont les participants décrivent ce qu'ils sont, et ce en quoi ils se différencient des humains. A la suite de cette première réflexion, qui relève d'une « ontologie du divin », je décrirai brièvement la notion de personne telle qu'envisagée dans le *xangô*. A l'aune de mes données ethnographiques, je reviendrai sur le questionnement déjà soulevé par plusieurs auteurs avant moi³⁰³ sur l'influence des *orixás* dans la construction de l'individu et de sa personnalité.

Je traiterai ensuite de la question du mythe. Je mènerai cette réflexion à partir de trois questionnements. Le premier portera sur le contenu des savoirs mythologiques, c'est-à-dire leur sens et la manière dont ils sont exprimés. Le second, sur le statut de ce savoir, ce qui impliquera de bien discerner les différents contextes et modalités de transmission de ces mythes. Le troisième questionnement, enfin, aura trait au rapport à la littérature³⁰⁴ comme source de transmission des savoirs mythologiques.

Je proposerai ensuite une description du *corpus* yoruba du *xangô* de Recife, qui ne peut être confondu avec le *corpus* mythologique mais qui, tout comme ce dernier, contient de nombreuses informations sur les *orixás*.

Je clôturerai ce chapitre par une réflexion sur les rapports entre mythe et rite, recadrant l'analyse dans notre questionnement principal sur l'action rituelle et son rôle dans la transmission religieuse.

Une question traverse toute cette analyse de l'exégèse - principalement « externe » - du culte : quelle place attribuer aux représentations culturelles³⁰⁵ sur les dieux dans l'élaboration de l'expérience religieuse des membres de la famille-de-saint étudiée ? Pour répondre à cette question, il y a lieu de prendre en considération, comme le note avec pertinence Marc Augé³⁰⁶, que « l'exégèse, l'interprétation des symboles, la confection des objets comme la spéculation philosophique sont le fait de spécialistes ou d'amateurs éclairés » (1988 : 107). Le rapport au savoir exégétique, en effet, peut fortement varier en fonction de la

³⁰³ Claude Lépine (1982, 2000), Monique Augras (1992), Márcio Goldman (1987), Rita Segato (1995).

³⁰⁴ Principalement une littérature anthropologique, comme nous le verrons.

³⁰⁵ Cet arrière-plan conceptuel entre dans la catégorie sperbérienne (1996) de « représentations culturelles », dans la mesure où celles-ci sont stables et largement distribuées dans la population étudiée.

³⁰⁶ Sa discussion porte sur les populations Yorubas, Fon et Ewe d'Afrique Occidentale.

position occupée par l'individu dans le culte. Il s'ensuit que de fortes disparités interindividuelles sont enregistrées dans ce domaine de connaissances.

Un commentaire de Roberto Motta à propos du *xangô* de Recife vient conforter ce constat ethnographique : « En vérité, les fils-de-saint se préoccupent très peu de la caractérisation abstraite de leur religion. » (1999 : 21). A partir de plusieurs exemples, il souligne le caractère hautement idiosyncrasique des représentations concernant cette « caractérisation abstraite de la religion ». Sa conclusion s'avère tout à fait appropriée à la situation que j'ai moi-même rencontrée :

Dans la mesure où de telles convictions personnelles ne viennent pas interférer dans le fonctionnement correct de la liturgie afro-brésilienne, y incluant ses prolongements idiosyncrasiques, personne ne pensera à nier, la dame T. ou les personnes avec des idées équivalentes aux siennes, la qualité d'authentiques leaders ou adeptes de la secte³⁰⁷. (*Ibid.* : 22)

Dans le contexte cultuel qui nous occupe, toutefois, cette différence entre « spécialistes » et simples participants semble réduite par le fait que de nombreux chefs de culte font preuve d'un intérêt extrêmement mitigé pour les savoirs mythologiques, valorisant plutôt le savoir-faire liturgique. Les savoirs mythologiques ainsi que les réflexions portant sur la « nature » des dieux, en effet, ne soulèvent qu'un intérêt modéré parmi les participants au culte, qu'il s'agisse des chefs de culte ou de simples novices.

Cette préséance du savoir-faire liturgique sur l'exégèse mythologique est une des caractéristiques principales du culte tel que je l'ai rencontré dans la famille-de-saint étudiée. Une de ses manifestations est l'abondance et la richesse des commentaires liés à l'action rituelle et à sa forme, et le peu de recours à la mythologie, principalement sous la forme de récits. Ceci dit, il est certain que certains chefs de culte font preuve d'un savoir mythologique plus élaboré et d'hypothèses ontologiques plus subtiles sur les *orixás*, mais leur intérêt principal, comme je chercherai à le démontrer, va au rituel et à sa bonne exécution. Pour cette raison, ils peuvent être considérés comme de véritables ritualistes plutôt que comme des théologiens, d'autant plus que leur activité professionnelle principale consiste, nous l'avons vu, à se rendre dans d'autres *terreiros* que le leur, où c'est leur savoir-faire rituel qui est apprécié, et non l'étendue de leurs connaissances mythologiques. On attend d'eux qu'ils soient efficaces, et non éloquents.

³⁰⁷ L'usage du mot secte dans le milieu afro-brésilien n'a pas la connotation péjorative qu'il revêt en français.

Un second trait qui, à mes yeux, relativise l'écart exégétique entre simples participants et « spécialistes » est que le savoir relatif aux attributs divins, aux relations entre les dieux, en bref, le savoir mythologique, pour faire sens, c'est-à-dire pour « parler » aux individus et agir dans leur vie, doit constamment être réactualisé et médiatisé par l'activité rituelle. Je défendrai l'idée que c'est précisément la participation régulière aux différents rites qui rend possible l'élaboration d'un horizon de sens partagé par l'ensemble des participants au culte, directement dépendant de l'action rituelle et de sa forme. Par ailleurs, comme je tenterai de le montrer dans les chapitres suivants, et tout particulièrement au chapitre VI qui est consacré aux objets cultuels, l'activité rituelle est non seulement propice à la mobilisation symbolique, mais également à l'émergence de nouvelles interprétations.

La proposition que je défends³⁰⁸ est qu'à l'origine de telles conceptions, on trouve l'expérience religieuse, marquée par un engagement dans une pratique rituelle, qui se caractérise ici par un ancrage corporel fort ainsi que par l'élaboration d'un tissu de relations envers des objets cultuels et des personnes. Je développe ces propositions dans les chapitres suivants.

1. De la « nature » des dieux

Trois catégories d'entités spirituelles peuplent l'univers afro-brésilien de Recife : les *orixás* et les *eguns*, que l'on retrouve essentiellement dans le *candomblé*, et les « esprits » de la *jurema* ou de l'*umbanda*. Même si ces trois catégories d'êtres immatériels se côtoient dans la vie quotidienne des participants à ces cultes, elles ne se mélangent pas dans la pratique rituelle et leur « nature » est également bien différenciée conceptuellement, comme nous allons le voir.

Au dessus d'elles, l'ensemble des membres de la famille-de-saint reconnaissent l'existence d'un Dieu Unique et à la volonté duquel l'ensemble des être vivants ainsi que toutes les entités spirituelles, y compris les *orixás*, seraient soumis. « Dieu » et « Olorum » seraient deux manières distinctes, l'une portugaise, l'autre africaine, d'appeler cet « Être Suprême », comme il est souvent désigné. Voici ce que Lucínha dit à ce propos :

Dieu est un seul, il est universel, il n'a pas de culture... Chaque peuple a sa manière de l'appeler... Les anglais, c'est « God », les musulmans, « Allah », les indiens, « Tupan »... Il est le grand chef de tous !

³⁰⁸ Victor Turner (1969), Marc Augé (1988) et Michael Houseman (1993), entre autres, défendent un point de vue similaire.

Une expression couramment employée rappelle cette préséance d'un Dieu Unique sur les autres entités spirituelles, qu'il s'agisse de divinités ou d'esprits : « Quand Dieu ne le veut pas, les saints ne voguent pas! » Les participants s'étendent peu sur la nature de cet Être Suprême. Voici ce que nous en dit une mère-de-saint :

1000 yeux, 1000 mots, 1000 pensées: c'est une personne réellement supérieure! (...) Il regarde aussi ceux qui disent qu'il n'existe pas parce qu'ils sont ici sur terre, ils sont aussi ses enfants !

Les *orixás* sont plus proches des hommes que le Dieu Suprême, plus éloigné des problèmes quotidiens de l'humanité. Cependant, dans les situations les plus désespérées, notamment lorsqu'une demande adressée aux *orixás* n'a pas été entendue, les personnes s'adressent directement à Dieu, alors considéré comme l'instance ultime à laquelle il est possible de recourir. Ce recours n'est cependant pas médiatisé par des offrandes, comme pour l'ensemble des autres entités, mais quasi exclusivement par la prière.

1.1 Les *orixás*

La donnée sans conteste la plus récurrente est que les *orixás* sont des « divinités » assimilées aux éléments de la nature. Une formule maintes fois entendue résume bien cette idée : « L'*orixá*, c'est la nature! » [« *orixá é natureza!* »]

A cette assertion s'en ajoute une autre : les *orixás* sont d'origine africaine, c'est-à-dire que ces divinités « ont été amenées au Brésil par nos ancêtres africains ». Les participants au culte n'ignorent donc pas le processus historique de leur introduction au Brésil, ni l'origine Yoruba des *orixás* et ce, même si le rapport aux livres et au savoir livresque est tout à fait marginal ou occasionnel pour la majorité des participants. J'y reviendrai.

Proches de la nature, d'origine africaine, les *orixás* sont également perçus comme des êtres « enchantés », c'est-à-dire comme des êtres qui ne sont pas passés par le processus naturel de la mort mais par celui de l'« enchantement ». Voici ce que deux chefs de culte disent à ce propos :

Les *orixás* c'est un monde spirituel enchanté (...) « Enchanté » veut dire ceci : C'est un « esprit » vivant ! Mais un *orixá* n'est pas un esprit comme les *mestres*³⁰⁹ qui sont les « esprits » de quelqu'un ayant vécu sur la terre... Un *orixá* est quelque chose comme qui

³⁰⁹ Entités principales du culte de *jurema*. Le lecteur peut se référer à l'**annexe n°4** où je décris succinctement ce culte et ses entités spirituelles.

dirait... du style une fée ! Mais une fée n'est pas quelque chose « enchanté », qui apparaît ainsi, tout à coup... Les *orixás* ont un autre monde, un monde spécial rien qu'à eux. Un « enchantement » de dieux ! Un *orixá*, c'est la même chose que les dieux. (Lucínha)

Je vais reprendre ce que m'a répondu mon grand-père lorsque je lui ai posé cette même question: l'*orixá*, il a été quelqu'un pareil à nous, qui s'est enchanté. Tous les *orixás* se sont « enchantés ». (Yguaracy)

Notons que l'idée d'enchantement n'appartient pas exclusivement au passé mythique des *orixás*. Certains êtres humains seraient encore susceptibles de « s'enchanter », comme Yguaracy me le relata à propos de son oncle maternel :

Il y a des années et des années de cela, cela est arrivé dans ma famille. Un oncle à moi, frère de ma grand-mère, s'est « enchanté » dans une rivière. Il ont placé une *cuiá*³¹⁰ avec une bougie pour voir s'ils trouvaient le corps... Mais jusqu'à ce jour, rien ! Ainsi, l'*orixá* en lui-même, c'est la nature, tu comprends ? Ceci s'est déjà passé de nombreuses fois. Et donc, qu'est-ce qu'un *orixá*? C'est un être « enchanté » (...) Il était une personne, il s'est « enchanté » et est devenu un élément, la partie d'un élément de la nature. (Yguaracy)

Zite commente à propos d'une tante maternelle³¹¹:

Ma tante a disparu en lavant des vêtements à la rivière. La sœur de ma grand-mère. Il ont tout fait pour la retrouver : une bassine, ils ont appelé le prêtre et tout le reste ; elle s'est « enchantée ». Cela veut dire que cela existe réellement... . C'est un « saint vivant » ! (Zite)

Un dernier élément lié à « l'enchantement » m'a été donné par cette même mère-de-saint :

Il [l'*orixá*] est « enchanté » ! De la terre, tu comprends... C'est un « saint vivant ». Xangô lui-même s'est « enchanté », n'est-ce pas ? Xangô a ouvert ainsi [geste avec les bras d'ouvrir la terre], il a emporté Yansã³¹², « pouh » : il est parti ! Les *orixás*, ils sont vivants. Les *orixás* ne sont pas morts³¹³ ! (Zite)

On retrouve dans ces différents témoignages les caractéristiques propres aux concepts religieux tels que relevés par Pascal Boyer (1997 : 67-68) :

³¹⁰ Fruit du calebassier qui, une fois évidé, sert de récipient.

³¹¹ Il est fort probable qu'il s'agisse de la même histoire, vu que Yguaracy est le neveu de Zite. Le sexe de la personne varie cependant... Mais ce détail ne change rien à la prégnance de cette histoire dans la famille.

³¹² Xangô est la divinité de la foudre tandis que Yansã, qui fut une de ses épouses, est plutôt associée au vent et aux tempêtes.

³¹³ Cette description fait écho au mythe de cet *orixá* transcrit dans Pierre Verger (1985 : 35-36).

1) ils sont composés *d'assertions contre-intuitives* : « les notions religieuses n'éveillent l'intérêt et ne captent l'attention que dans la mesure où elles vont à l'encontre de toutes sortes d'anticipations ordinaires. » Ce qui fondamentalement distingue les *orixás* des êtres humains, c'est qu'ils ne seraient pas passés par le processus naturel de la mort. A la place, ils se seraient « enchantés » (avalés par la terre, la rivière ou quelque élément naturel) et par cette transformation auraient acquis une « nature » divine et « vivante » - par opposition aux « esprits » ou *eguns*, comme j'y reviendrai;

2) ces concepts sont *complexes* : « La signification de certains concepts essentiels peut être si obscure que même les populations concernées ont du mal à la cerner (...). La plupart des systèmes religieux comprennent des concepts de ce type : on y trouve très souvent des notions qui posent de graves difficultés d'interprétation. » En filigrane des témoignages recueillis, on perçoit la difficulté de décrire avec précision le processus d'« enchantement », qui est assimilé tantôt au fait d'être « avalé par la terre », tantôt à une disparition inexplicquée dans la rivière ou qui est expliqué par opposition au processus de la mort ou encore comme la transformation en un élément naturel;

3) les *hiatus inférentiels* : « Les personnes qui semblent tenir telle ou telle affirmation pour vraie doutent pourtant de la validité de propositions qui dérivent directement de ces formulations originelles. » Des exemples de hiatus inférentiel n'apparaissent pas directement dans les témoignages précédents. Un exemple tiré de mon ethnographie illustre cependant bien ce phénomène. S'il est convenu que les *orixás* sont censés venir « manger » les offrandes qui leur sont offertes durant les deux jours qui suivent le sacrifice, personne ne s'attend à voir les nourritures disparaître du *peji* durant ce banquet divin, ni entr'apercevoir le dieu en train de se rassasier. Plusieurs interprétations concernant le sacrifice cherchent à expliquer ce paradoxe, par exemple en distinguant une partie « visible » et une partie « invisible » dans la nourriture offerte, les *orixás* se nourrissant exclusivement de la seconde. Je reviens sur le sacrifice et ses interprétations au chapitre suivant.

D'autres commentaires viennent complexifier - et parfois obscurcir - les éléments soulignés dans les témoignages précédents. En effet, si la « nature » des *orixás* est (en partie) conçue par opposition à celle des *eguns* ou des « esprits » de la *jurema*, certains témoignages tendent à relativiser une telle opposition :

L'*orixá* est vivant. C'est comme un *egun* mais un *egun* différent, un *egun* léger. C'est un saint plus léger. Un *orixá* est léger, un esprit léger. « Lourd », c'est Zé Filintra et Zé Bebinho, toute cette bande: Pomba-Gira, Paulina³¹⁴ ...

Le père-de-saint effectue ici un rapprochement entre *egun* et *orixá*, par opposition aux entités de la *jurema*, sur base de leur caractéristique commune : tous deux seraient des catégories d'esprit « légers ». Ce faisant, il assimile les *orixás* à des « esprits » de la *jurema*, alors que les autres chefs de culte insistent sur la différence ontologique entre ces deux catégories d'entités. Une telle assimilation renvoie, me semble-t-il, à la manière dont les *orixás* et les *eguns* sont appréhendés dans la vie quotidienne des initiés: ces deux catégories d'entités sont censées pouvoir intervenir dans la vie des initiés, et sont toutes deux perçus sur le mode de la familiarité (Cf. chapitre VIII). L'opposition entre « lourd » et « léger », par contre, fait référence à des climats rituels ainsi que des modes de possession distincts pour ces deux catégories d'entités spirituelles³¹⁵. Júnior, quant à lui, souligne une autre caractéristique des *orixás*, qui relève également de l'interaction quotidienne avec les dieux :

Un *orixá* c'est imprévisible. Il peut apparaître aujourd'hui et ensuite passer deux semaines sans venir... Un *orixá* est obstiné, méfiant... *bicho do mato*³¹⁶... primitif ! [J'éclate de rire et je reprends l'expression du père-de-saint : « Primitif ? »] Oui ! Qui ne connaît pas les appareils photo, la caméra... Tout cela il ne connaît pas... Si tu vas prendre une photo d'un *orixá*, il va s'enfuir ! C'est la lumière, le flash... Il prend peur et s'en va ! (Júnior)

Les *orixás*, suivant cette même idée, m'ont souvent été décrits comme « archaïques », en référence à l'aspect rustique de leur expression par opposition à une « modernité » dont ils ne feraient pas partie³¹⁷. Les *orixás* sont donc également conçus comme appartenant à une autre époque.

La majorité des *orixás* sont également considérés comme dotés d'une forte personnalité. Certains d'entre eux sont d'ailleurs décrits comme intraitables alors que d'autres

³¹⁴ La « bande » en question sont des entités de la *jurema* : *mestres*, *mestras*, *pomba giras* (Cfr. **annexe n° 4**).

³¹⁵ Au chapitre III, je montre que le qualificatif « lourd » est employé pour désigner des rituels qui, généralement, impliquent des offrandes importantes et sont considérés comme particulièrement dangereux.

³¹⁶ Cette expression populaire est également applicable aux personnes farouches qui agissent de manière très instinctuelle, et parfois déraisonnée, par opposition aux personnes ayant un comportement socialement adéquat et contrôlé.

³¹⁷ Cette caractéristique, partagée par tous les *orixás*, porte non pas sur l'aspect vestimentaire mais sur la propre performance, comme je le montrerai par la suite.

sont perçus comme plus souples et tolérants³¹⁸. Une valence sexuelle peut être associée à cette distinction où les *orixás* masculins appartiendraient majoritairement à la première catégorie et les *orixás* féminins à la seconde. Mais la réalité est de loin plus complexe, car chaque *orixá*, pris dans le concret des relations, est un être possédant des traits de caractère spécifiques qui peuvent entrer en contradiction avec la distinction de genre ou encore les traits génériques de son archétype³¹⁹. Cette question, qui sera débattue par la suite, souligne une autre caractéristique partagée par l'ensemble des *orixás* : leur imprévisibilité. Ce trait distinctif doit être lié, à mes yeux, au caractère imprédictible de l'oracle ainsi qu'aux aléas des interprétations des événements où ils sont censés être impliqués. Ces thèmes seront développés aux chapitres VII et VIII de ce travail.

Enfin, les *orixás* m'ont également été décrits comme « un vent » ou encore « un rêve éveillé », renvoyant clairement à une conceptualisation plus directement liée au vécu de la transe ou à toute perception somatique de ces entités spirituelles. Je développe longuement cette question au chapitre V.

Les dernières descriptions prennent leur source dans la relation quotidienne qu'entretiennent les initiés avec les divinités. Leur aspect « léger », leur caractère « archaïque » et fort, leur imprévisibilité ou encore la comparaison avec « un rêve éveillé » ou un « vent » sont autant de données qui inscrivent les *orixás* dans des trames narratives directement liées au vécu des individus et à la relation qu'ils entretiennent au jour le jour avec eux. Relevons également la familiarité avec laquelle ces personnes parlent des dieux. Cette caractéristique ne peut être comprise, à mes yeux, qu'à travers une analyse minutieuse de la relation établie entre les initiés et leurs divinités, tâche à laquelle je m'attèle dans les chapitres IV à VIII.

1.1 Les *eguns* (et les « esprits »)

Voici comment Paulo définit ce qu'est un *egun* :

Un *egun* c'est n'importe quel « esprit »... Si tu traduis du yoruba en portugais, le mot « *egun* » signifie « esprit ». Il peut s'agir d'un « maître » de *jurema*, ou que sais-je encore... Un *egun* c'est ce qui a déjà été « matière » [entendre « humain »]...

³¹⁸ Toute exigence exprimée par les divinités - que ce soit oralement lors de la possession ou à travers l'oracle - est sujette à négociation, comme je le montrerai lorsque j'aborderai l'oracle.

³¹⁹ Je reviens plus tard sur cette notion d'« archétype » qui a été exhaustivement traitée par Rita Laura Segato (1995).

Un *egun* est donc un esprit, c'est-à-dire la partie immatérielle survivant à chaque individu après sa mort. Il existe ainsi une équivalence en terme de « nature » entre les *eguns* et les « esprits » de la *jurema* puisque les premiers peuvent être considérés comme étant une variété particulière d'« esprit ». Ces deux catégories d'entités spirituelles sont cependant clairement différenciées, d'une part sur le plan rituel et, d'autre part, d'un point de vue conceptuel. Sur le plan rituel, le culte aux *eguns* appartient en propre au rite du *candomblé*, tandis que le culte aux « esprits » est rendu dans la *jurema* et l'*umbanda*. Aussi, lorsqu'un même *terreiro* abrite les deux catégories d'entités spirituelles, les espaces où sont entreposés leurs objets cultuels respectifs sont clairement séparés et leur culte ne peut en aucun cas être rendu simultanément. La forme et les enjeux propres à ces deux rites diffèrent également en de nombreux points³²⁰. Sur le plan conceptuel, les *eguns* se différencient des « esprits » de la *jurema* par le fait qu'ils sont les « esprits » des ancêtres de la famille-de-saint, alors que les seconds sont les « esprits » d'anciens maîtres de *jurema*, d'esclaves africains, de prostituées, etc., le plus souvent extérieurs à la lignée familiale³²¹ du chef de culte.

Un autre point à souligner : la manière de concevoir les *eguns* et les « esprits » est, en général, fortement tributaire du spiritisme kardeciste³²². Une rapide description des lignes générales de cette doctrine s'avère ici nécessaire pour les lecteurs peu familiers avec ce courant religieux particulièrement bien ancré dans l'imaginaire religieux du Brésil contemporain.

Allan Kardec, dont le vrai nom était Denizard Hippolyte-Léon Rivail, est né en France en 1804. Il peut être considéré comme un des pères fondateurs du spiritisme, du moins tel que pratiqué aujourd'hui au Brésil, mais également en France et dans de nombreux autres pays à travers le monde³²³. La philosophie kardeciste ou « l'enseignement des esprits », selon ses propres termes, repose, fondamentalement, sur les idées suivantes, reprises à partir dans son œuvre « Le livre des esprits », que je résume extrêmement sommairement :

1) L'homme est composé d'un corps, assimilable à une enveloppe matérielle, d'une âme ou esprit, qui consiste en un principe intelligent et immatériel et d'un *périsprit*, une enveloppe fluide assurant le lien entre le corps et l'esprit et survivant, tout comme ce dernier, après la mort du corps physique;

2) Le but de l'existence est d'atteindre le « bonheur suprême »;

³²⁰ J'esquisse une comparaison de ces deux catégories d'entités dans l'**annexe n° 4**.

³²¹ Entendre famille biologique *et* famille initiatique.

³²² Notons à ce propos que bon nombre de membres de la famille-de-saint s'autodéfinissent religieusement comme « spirites ».

³²³ Ses livres, vendus à travers le monde, ont été traduits dans de nombreuses langues. Une telle propagation est facilitée par le net où l'on trouve aujourd'hui plusieurs milliers de sites kardecistes.

3) Ce but peut être atteint grâce au perfectionnement des âmes à travers l'observation de « la loi de Dieu », c'est-à-dire « la loi d'amour et de charité »;

4) La réincarnation est le principe qui permet ce perfectionnement et le séjour sur terre est le moyen de se « purifier » des fautes commises dans les vies passées et de « progresser » vers l'état de « pur esprit ou d'ange » qui jouit du bonheur suprême pour l'éternité;

5) Dans l'intervalle de ses existences corporelles, l'esprit est « errant ». Durant cette période, qui peut varier « de quelques heures à quelques milliers de siècles », il a l'occasion d'étudier les causes qui ont hâté ou retardé son « avancement ».

L'idée que l'esprit errant puisse décider de « pratiquer la charité » (ou « le mal³²⁴ ») parmi les hommes pour contribuer à sa « progression spirituelle » n'est pas explicitement exprimée dans la doctrine kardeciste, qui voit plutôt dans « l'existence corporelle » le lieu privilégié de cette évolution³²⁵.

Le commentaire suivant de Paulo en réponse à une question que je lui posais sur la durée de l'« errance » des « esprits » entre deux réincarnations recoupe en de nombreux points la doctrine kardeciste :

Cela dépend, Dieu seul le sait... Il n'y a pas de temps déterminé, cela dépend du mérite, si la personne est quelqu'un de bon ou que sais-je encore, ou si elle a beaucoup souffert, parfois elle revient même pour continuer à faire le mal qu'elle faisait déjà... Dans ce cas la personne est mauvaise, mais il est rare que cela arrive...

L'idée du « retour » parmi les hommes pour « pratiquer la charité » (ou le mal), ainsi que celle de mérite, qui fait écho à la conception d'« évolution spirituelle » des esprits, largement admises par les participants au culte, concordent parfaitement avec les conceptions kardecistes du monde spirituel et de l'existence humaine. Le « retour » dont parle Paulo, cependant, ne porte pas sur la réincarnation à proprement parler, mais plutôt sur la capacité des « esprits » à prendre possession des individus au cours de consultations (de *jurema* ou d'*umbanda*) pour prodiguer leurs conseils aux vivants, prescrire des cures, soigner, etc.

En ce qui concerne les *eguns*, leurs modes d'intervention peuvent varier : ils peuvent entrer en communication avec les vivants *via* des « apparitions » (Cf. chapitre VIII), dans les rêves ou encore à travers la consultation de l'oracle. La possession par un *egun*, par contre, est considérée comme « polluante » et dangereuse, car il s'agirait d'un contact direct avec la

³²⁴ Ce choix dépendra d'un côté de son évolution présumée et des intentions du chef de culte faisant appel à ses « services ».

³²⁵ Réponse à la question n°230 du « Livre des esprits ».

mort³²⁶. Un rôle de « protecteurs » et de conseillers est également attribué au *eguns*. Les destinataires privilégiés de cette protection et de ces conseils sont principalement leurs « descendants ». J'illustrerai ce point au chapitre VIII et je montrerai au chapitre IV que le culte aux *eguns* revêt également une fonction symbolique de première importance dans le processus initiatique.

Je terminerai en mentionnant les diverses catégories de *eguns* à qui un culte est rendu dans le *candomblé nagô* de Recife. Les deux catégories principales sont les *eguns obinrin* et les *eguns okunrin*, respectivement les *eguns* féminins et masculins³²⁷. Paulo distingue également une troisième catégorie de *eguns* appelés *abiku* et qui seraient des *eguns* « enfant » : « Parfois l'enfant naît déjà programmé pour mourir, il vient seulement pour "compléter", alors il meurt avant l'heure... Il reste juste quelques jours puis s'en va. Ce type *d'egun* d'enfant s'appelle *abiku*³²⁸. »

Cette catégorie d'*egun* n'est que rarement mentionnée par les spécialistes religieux. Notons par ailleurs que le commentaire qu'en donne le père-de-saint correspond parfaitement à la doctrine kardeciste qui interprète la mort précoce de jeunes enfants comme le « complément [pour l'Esprit], d'une existence interrompue avant le terme voulu »³²⁹.

1.3 L'*ori*

Plusieurs termes couramment employés cherchent à rendre compte de la complexité de la notion de « *ori* », terme d'origine Yoruba qui signifie, littéralement, « tête ». Parmi ceux-ci, on retrouve le terme « esprit », employé ici pour désigner « la vie psychique » ou le résultat de l'activité cérébrale à proprement parler. « Esprit » et « *ori* », dans ce contexte, sont souvent confondus dans le langage courant. Par exemple, l'ensemble des états qui se caractérisent par des pertes de mémoire fréquentes, des états de stress, voire des maux de tête persistants peuvent être attribués à un « *ori* faible ». La manière de remédier à un tel diagnostic est le recours à un rituel d'*obori* qui consiste, littéralement; à « donner à manger à la tête³³⁰ ».

³²⁶ De rares cas de possession par un *egun* existent cependant, et sont racontés au sein de la famille-de-saint. J'en donne un exemple au chapitre VIII.

³²⁷ « *obinrin* » et « *okunrin* » signifient respectivement « femme » et « homme » en yoruba (Sachnine 1997)

³²⁸ Le terme « *àbíkú* » est mentionné dans le dictionnaire Yoruba/français de Sachnine (1997) et correspond parfaitement à la définition qu'en donne le père-de-saint.

³²⁹ Réponse à la question 199 du Livre des esprits. La mort prématurée d'un enfant y est également interprétée comme « une épreuve ou une expiation pour les parents. »

³³⁰ De *ebo*, « offrande », et *ori*, « tête ».

L'*ori*, tout comme l'âme dans la tradition chrétienne, est une composante essentielle de l'individu : « L'*ori* naît avec toi et s'en va avec toi... L'*orixá* pas... L'*orixá* des autres peut même rester pour que tu t'en occupes. » (Júnior)

Dans un autre registre, l'*ori* peut également être assimilé à un « ange gardien » personnel. Si cette conception puise vraisemblablement dans un arrière-plan culturel chrétien, certaines idées semblent plus directement liées, encore une fois, à une conception spiritiste, comme en témoigne l'explication de Zite à propos de la rencontre/fusion entre le corps physique et cette entité à la naissance : « L'ange gardien va rôder autour de ton ventre. Si il a des regrets, il s'en va et le fœtus meurt. L'esprit s'incorpore au moment où l'enfant pleure. »

La référence au spiritisme apparaît plus explicitement lorsque la mère-de-saint cherche à expliquer le rôle de cet « ange gardien », auquel elle se réfère souvent par l'expression « esprit » : « “L'esprit” vient compléter... les vies antérieures... Le spiritisme est une chose sérieuse! »

Je ne suis pas certain que l'ensemble des pratiquants du *candomblé nagô* de Recife partagent cette dernière version de l'incorporation de l'*ori*. Ceci dit, l'idée de « vies antérieures » et « d'évolution spirituelle », marquée par la pratique de la « charité » par les « esprits », est largement partagée et acceptée, car elle se situe aux fondements des pratiques rituelles proposées par l'*umbanda* et la *jurema*, cultes très présents à Recife.

Un troisième terme fréquemment employé pour l'*ori* est « tête », la traduction littérale du mot yoruba « *ori* ». Cet usage, de loin le plus fréquent, peut facilement s'expliquer par l'importance de la tête dans le contexte rituel. L'ensemble des traitements rituels (*obori*, sacrifices, bains de feuilles, scarifications rituelles) sont essentiellement pratiqués sur la tête, faisant de cette partie du corps l'endroit le plus investi symboliquement et le lieu privilégié de contact avec les *orixás*. La traduction du terme « *orixá* », connue de tous les participants, n'est-elle pas en effet « maître de la tête » ? De plus, la prévalence de cet usage peut également être expliquée par la polysémie qu'autorise le terme « tête » qui permet précisément de préserver une sorte de halo conceptuel incluant l'organe physique en tant que tel, la pensée en terme d'activité mentale et enfin l'*ori* assimilé à un ange gardien, extérieur au corps de l'individu.

D'autres conceptions à propos de l'*ori* circulent également au sein de la famille-de-saint. Ainsi, le corps peut également être inclus dans une acception plus large du terme *ori* ou lui être associé, comme en témoignage le commentaire suivant de Yguaracy :

L'*ori*, la tête, est la partie principale de l'être humain. C'est la chose la plus importante d'où tu écoutes, respire, regardes, penses, raisones. Tout cela est lié au corps, il faut donc que ce soit

complet, c'est pour cela qu'il faut se nourrir (...). Tu dois chanter et parler avec tout ton corps car sans la tête ton corps ne va pas avancer et sans ton corps ta tête ne va pas pouvoir raisonner. Si tu n'as pas de corps, où ta tête va-t-elle rester ? Et qu'est-ce qui soutient le corps ? La tête. Et qu'est-ce qui soutient la tête ? Le corps. C'est un ensemble. C'est pour cela qu'il faut dire "*ori oju okan*³³¹". Quand on termine on chante « *ara lowo dj'ori gbé*³³² », « *ara* » signifie « les gens », et donc tout le monde doit rendre hommage à ton ange gardien. Il se réfère à toutes les parties du corps et aussi aux personnes présentes, ainsi qu'à l'ange gardien des personnes présentes pour qu'il demande [sous forme de vœux] pour le tien et que le tien demande pour le leur. C'est une communion, qui ne manque pas d'être une fraternité.

La relation entre tête et corps, telle que proposée par le père-de-saint, peut être comparée à une relation métonymique inversée où le corps tout entier serait conçu comme un prolongement de la tête ou servirait à la désigner. Yguaracy introduit également un terme supplémentaire important : « *ara* », pris ici dans la double acception de « corps » et de « communauté ». Cette analogie entre deux corps, un physique, l'autre social, sera retravaillée par la suite.

Enfin, un lien explicite entre le corps et l'ange gardien est également établi par ce père-de-saint :

Tu te fortifies. Le corps physique communit avec ton propre ange gardien. Le corps physique mange dans un dépôt, l'*ori* mange l'*ebo* [offrande] dans la tête, dans ton propre *ori*, interne et externe³³³.

Ce dernier témoignage attire l'attention sur la nécessité de prendre en considération, au moment de chercher à décrire les concepts religieux employés, leur dimension matérielle, et plus particulièrement la manipulation rituelle des objets, substances et parties du corps auxquelles ils sont associés, ce que je propose de faire au chapitre VI.

³³¹ *oju* peut être traduit par « œil » tandis que « *okàn* » signifie « cœur ». On pourrait ainsi risquer la traduction suivante : « La tête est l'œil du cœur ».

³³² Référence à un chant de l'*obori* où différentes parties du corps sont énumérées et associées au « guide de la tête ».

³³³ « L'*ori* interne » fait référence à l'*ori* de l'individu, en tant qu'entité immatérielle, tandis que « l'*ori* externe » désigne la soupière en céramique blanche dans laquelle les offrandes sont déposées durant l'*obori*. (Cf. chapitre III).

1.4 L'*ilé*

L'*ilé*, couramment traduit par « la terre », se distingue nettement des *orixás*, *eguns* et « esprits ». L'*ilé* désigne avant tout un petit espace situé sur le sol au pied de l'*assentamento*, l'autel de la divinité³³⁴. Je n'ai obtenu que de rares descriptions de type « ontologique » à propos de l'*ilé*, et uniquement au travers d'entretiens avec certains spécialistes religieux. L'importance de l'*ilé* est avant tout d'ordre rituel, dans la mesure où il est salué, invoqué et « nourri » en premier lieu lors de chaque *obrigação*. Cette primauté confirmerait le lien privilégié qu'entreprendrait l'*ilé* avec les *eguns*³³⁵. Cependant, ce lien n'est pas explicitement exprimé par tous les chefs de culte. La justification la plus courante est exprimée à l'aide d'un passage de la bible : « Car tu es poussière, et tu retourneras dans la poussière³³⁶. »

Junior parla de la terre en des termes similaires : « Nous avons besoin d'elle pour tout: pour naître, pour manger! » Lieu d'origine et de finalité de l'existence, « la terre » entretient un lien privilégié avec le cycle de la vie et de la mort, qui est confirmé chez certains chefs de cultes par le lien explicite qu'ils établissent entre celle-ci et les *eguns*. L'*ilé*, cependant, ne répond à aucune définition précise, son importance étant surtout révélée au cours de l'action rituelle (Cf. chapitre III).

D'un point de vue conceptuel, l'*ilé* semble paradigmatique - tout comme le processus d'enchantement ou encore la notion de « *ori* » - de ce que Pascal Boyer appelle les « notions vides », inhérentes à tout *corpus* de savoirs « traditionnels³³⁷ ». L'auteur décrit de telles notions comme « des termes qui n'ont pas de définition stricte, mais qui sont placés au centre de certains systèmes de croyances » (1988 : 166). Il insiste en spécifiant qu'au-delà des difficultés de traduction de ces termes « vides » rencontrées par l'ethnographe, « leur sens est obscur du point de vue des sociétés concernées elles-mêmes » (*Ibid.*). Mais, comme il le fait remarquer avec pertinence, le flou interprétatif de telles notions ne doit pas occulter l'importance qu'elles peuvent revêtir au sein de la société en question, dans la mesure où c'est

³³⁴ Il ne s'agit pas exactement d'un autel, au sens chrétien du terme, mais d'un assemblage d'objets permanents composant la divinité. Pour une description détaillée des *assentamentos*, voir chapitre VI.

³³⁵ Je reviens sur cette priorité rituelle accordée aux *eguns* par la suite.

³³⁶ Genèse 3, verset 19.

³³⁷ Les énoncés traditionnels sont avant tout envisagés en tant que vérité sur le monde et cette véracité n'est pas fondée « sur l'idée que la vérité consiste en une correspondance entre ce qui est dit et ce qui est » mais « est implicitement comprise comme provenant d'un rapport *causal* entre le monde réel et certaines personnes. » (Boyer 1986 : 326) Ce rapport à l'autorité de l'énonciateur ou, de manière plus générale, du détenteur du savoir et/ou du savoir-faire traditionnel, s'appuie dans le contexte des cultes afro-brésiliens sur diverses stratégies de légitimation.

« l'usage causal » (*Ibid.* : 171), c'est-à-dire le rôle effectivement joué par de tels concepts dans la vie des membres de la société étudiée qui déterminera leur importance.

J'aimerais à présent aborder le thème délicat de la « notion de personne » dans le culte étudié. Un tel questionnement - qui n'est envisageable qu'à partir de l'arrière-plan conceptuel proposé ci-dessus et qui devra être complété par nos analyses ultérieures de l'action rituelle -, me semble indispensable dans la mesure où s'interroger sur l'influence des représentations religieuses dans l'élaboration culturelle de la notion de personne soulève la question des rapports entre action et discours et de leur influence respective dans la construction d'une compréhension de soi et du monde. Je ne pourrai malheureusement pas traiter ce thème avec les nuances que lui ont apporté des auteurs tels que Augras (1992), Lépine (1981), Goldman (1987) ou Segato (1995) en ce qui concerne les cultes afro-brésiliens³³⁸. Je m'y risque cependant pour trois raisons. La première concerne les liens théoriques étroits entre le thème de la construction de l'individu et le questionnement proposé dans ce travail sur les médiations rituelles à l'origine d'une nouvelle appréhension du monde et de soi. La deuxième est que ce thème fait également l'objet d'un débat interne dans la famille-de-saint étudiée, digne d'intérêt pour notre réflexion. La troisième est que des différences importantes sont apparues entre la situation décrite par Rita Segato à la fin des années 70 et celle que j'ai moi-même ethnographiée quelque 30 ans plus tard.

2. De la notion de personne dans le *xangô*

Plusieurs chercheurs se sont déjà intéressés de près à la notion de personne dans le *candomblé*. Les premiers furent Claude Lépine (1981) et Véronique Augras (1983) qui avancèrent une conception des *orixás* en terme de « types psychologiques » ou de « personnalité ». Ce point de vue, et plus particulièrement celui de Claude Lépine, fut sévèrement critiqué par Márcio Goldman (1985 : 100) qui reproche à l'auteur d'avoir traduit un modèle mythique et cosmologique en un autre modèle à caractère psychologisant. Goldman propose alors d'envisager la notion de personne dans le *candomblé* de la manière suivante :

[En tant que] système plus dynamique qui ne se contente pas de classer mais qui vise à *produire* des types spécifiques de personnes, certainement pas dans le sens de générer des

³³⁸ Depuis le texte fondateur de Mauss (1938), une littérature conséquente s'est développée autour de ce thème en anthropologie.

'personnalités' ou des « types psychologiques », mais dans celui d'une actualisation concrète de certaines conceptions symboliques de l'être humain et de sa place dans l'univers. (1985 : 101)

Pour Goldman, les *orixás* gagneraient à être envisagés en tant que « personne multiple », et non pas uniquement en terme de « personnalité ». Rita Segato (1995 : 259) proposera une analyse similaire mais élargira le concept de « personne » à celui « d'identité personnelle et à la notion de personnalité », qui seraient, selon l'auteur, « thématiques » par l'appréhension des divinités. Tout le débat portera alors sur ce que l'anthropologue argentine entend par « thématiser » car, bien qu'embranchant le pas à Goldman, elle place à nouveau le thème de la personnalité, déjà cher à Lépine et Augras, au cœur du questionnement. D'après elle, il y a lieu d'envisager la personne dans ce culte « comme une scène où les personnages variés, comme *dramatis personae*, s'affrontent dans leurs rôles respectifs » (1995 : 261). Pour comprendre une telle affirmation, il est nécessaire de nous attarder sur la manière dont la relation entre l'individu et ses divinités est pensée dans le culte.

Chaque individu, par l'initiation, s'inscrit dans une relation de filiation vis-à-vis d'un *orixá* dont il sera considéré comme le « fils » ou la « fille ». L'attribution de l'*orixá* suit deux grandes voies : la possession et le recours à l'oracle où le chef de culte va « jouer » pour « découvrir » de quel *orixá* tel individu est « l'enfant³³⁹ » [Cf. chapitres V et VII]. Dans tous les cas, il s'agit donc de divinités personnelles auxquelles on se réfèrera en parlant du « *Xangô* de M. », de la « Oxum de Z. »... Plusieurs *orixás* sont généralement attribués à un même individu, dont deux principaux : son *orixá* principal, appelé *dono da cabeça* - ce qui signifie littéralement « maître de la tête » -, et son second *orixá*, appelé *adjuntó* ou *juntó* - ce qui signifie littéralement « l'adjoint ». Dans la plupart des cas, la relation entre ces deux saints est exprimée à partir d'une métaphore spatiale, l'*orixá* principal se situant « devant » le *juntó* dans la « tête » de l'individu, et ce dernier « devant » les autres *orixás* pouvant éventuellement lui être associés.

Une idée très présente dans le *candomblé* est, qu'outre le pouvoir d'intervenir directement dans le corps de leurs « enfants » grâce à la possession, les *orixás* exerceraient une influence sur l'apparence, la personnalité et le comportement de leurs « enfants ». Ainsi, l'influence respective de différents *orixás* d'un même individu serait perceptible et mesurable d'une part dans son apparence physique et sa personnalité et, d'autre, part à travers la

³³⁹ Les mécanismes d'attribution sont variés et peuvent également faire l'objet de manipulations et/ou d'« erreurs », comme nous le montre Segato (1995 : 245-252). Je reviens sur ce thème aux chapitres VII et VIII.

possession, car l'individu n'est censé être possédé que par ses *orixás* personnels. J'aimerais revenir sur cette réflexion à l'aune de mes données ethnographiques.

Concernant le rôle des divinités dans la sphère rituelle, il est évident dans la mesure où seuls les *orixás* attribués à l'individu sont susceptibles de prendre possession de ce dernier aux cours des différents rituels ou la transe est recherchée. Parmi les personnes « recevant » effectivement les *orixás* - la possession n'est pas une condition pour l'initiation, comme j'y reviendrai au chapitre V -, plusieurs cas de figures peuvent être dégagés. Alors que certaines personnes ne « reçoivent³⁴⁰ » que leur *orixá* principal, d'autres peuvent « recevoir » également leur *juntó* et certains individus, plus rares, sont également possédés par leur troisième *orixá*. La fréquence des possessions peut varier fortement d'un individu à l'autre, ainsi qu'en fonction de la place occupée par l'*orixá* « dans la tête » de son « enfant ». En règle générale, l'*orixá* principal « se manifeste » plus fréquemment. Mais pour certains individus, c'est la situation inverse qui prévaut. D'après Segato, il existe également une catégorie d'individus, fort rares, dont il est dit qu'ils ont « le *peji* dans la tête ». Le *peji* étant le sanctuaire où les *assentamentos* sont entreposés, cette expression fait ainsi référence à la capacité d'être « manifesté » par l'ensemble des *orixás* susceptibles d'être reçus en possession. Dans ces cas fort rares, la personne en question doit se montrer capable « d'un gradient d'émotions et d'affinités plus grand que d'ordinaire » (1995 : 243). Au cours de mon enquête ethnographique, je n'ai rencontré aucun individu à qui cette capacité était attribuée, ce qui confirme la rareté de tels cas.

Revenons à présent sur la question de l'influence présumée de l'*orixá* sur l'apparence et la personnalité de ses « enfants ». Dans ce cas de figure, la démonstration est moins évidente et mérite que l'on s'y attarde quelque peu. Certaines différences importantes peuvent être relevées entre la situation décrite par Rita Laura Segato basée sur une enquête ethnographique menée à la fin des années 70 et celle que j'ai moi-même rencontrée en 2001-2003. Cette comparaison me semble d'autant plus intéressante qu'elle et moi avons travaillé sur une « même » population séparée par à peine une génération de chefs de culte³⁴¹. Pour aborder cette comparaison, je propose de prendre en considération la relation entre *ori* et *orixá*. Les divergences enregistrées portent majoritairement sur l'influence attribuée à chacune de ces instances sur la personnalité de l'individu.

³⁴⁰ « Recevoir » et « être manifesté » sont les deux des termes les plus fréquemment utilisés pour désigner l'acte d'être possédé. Je reviens sur cette terminologie au chapitre V.

³⁴¹ J'ai travaillé essentiellement avec la génération des petits et arrière-petits-fils du Pai Adão, alors que Rita Segato, tout comme José Jorge de Carvalho, ont travaillé avec la génération de chefs de culte constituée, entre autres, par ses enfants.

Afin de bien mesurer la différence en question, voyons pour commencer comment la relation entre *ori* et *orixá* est décrite par Segato :

Pour le yoruba, le maître de la tête [*ori*³⁴²] et la divinité personnelle [*orixá*] sont des entités différentes, le premier étant responsable autant du destin que de la personnalité, alors que dans le culte *xangô* ils sont la même entité et ne sont responsables que de la personnalité » (1995 : 84).

Par ailleurs, Segato signale que l'*obori* - le rituel sacrificiel qui consiste à nourrir l'*ori* - « ne garde de relation ni avec le destin, ni avec la personnalité³⁴³ » (*Ibid.*). Il me semble important de noter que pour les chefs de culte actuels, non seulement l'*ori* et l'*orixá* sont des entités clairement distinctes, mais qu'en plus l'*ori* est censé exercer une influence qui est loin d'être négligeable sur la personnalité des individus. La distinction entre les deux entités est clairement exprimée par Júnior qui commente à propos du rituel d'*obori* :

Pour un *obori* du fils d'Oxalá, il peut y avoir de l'huile de palme... L'*obori* est fait avec de l'huile de palme et des piments³⁴⁴. L'*obori* ce n'est pas pour le saint, mais pour la personne !

L'affirmation de Segato assimilant l'*ori* et l'*orixá* en une seule entité est surprenante, tant la distinction est évidente pour les membres actuels du culte, et que cette manière de concevoir les choses semble être de l'ordre de l'héritage familial. Venons-en à présent à la question plus complexe de l'influence respective de l'*ori* et de l'*orixá* dans la personnalité des individus auxquels ils sont associés.

Parmi les chefs de culte actuels, les conceptions recueillies semblent diverger sur deux points essentiels par rapport aux données de Segato. En effet, l'*ori* semble jouer un rôle central dans l'élaboration de la personnalité et l'influence des *orixás* semble avoir été reléguée à un plan secondaire. Plusieurs chefs de culte, en effet, défendent l'idée d'une séparation radicale, en terme de personnalité, entre l'*orixá* et ses « enfants » : « L'*orixá* et la personne n'ont rien à voir l'un avec l'autre! L'*orixá* n'a rien à voir avec la chair et ses défauts! » (Paulo)

De nombreux commentaires glanés çà et là au fil des mois d'enquête viennent confirmer cette position. Voici l'avis de Zite à ce propos :

³⁴² Une précision s'avère ici nécessaire pour éviter la confusion entre les usages différents d'un même terme. L'auteur part du vocabulaire utilisé par Bascom (1980) où l'expression « dono da cabeça » réfère, dans le contexte africain du culte, à « l'âme gardienne ancestrale », c'est-à-dire à l'*ori*. A Recife, les personnes utilisent l'expression « dono da cabeça », qui est la version simplifiée de « *orixá* dono da cabeça » pour désigner l'*orixá* tutélaire de la personne, et non son *ori*.

³⁴³ Je reprendrai la discussion sur le « destin » dans le chapitre consacré à l'oracle.

³⁴⁴ Deux aliments interdits dans les offrandes faites à cette divinité.

Le saint n'a rien à voir avec la personne... Fille de Oxum doit être comme ceci ou comme cela, fils de Xangô doit être désespéré... Par les ressemblances ? Cela entraîne la confusion : rien à voir ! Dire qu'un fils de Yemanjá est faux ou traître... Tout cela est un mensonge : *cela dépend de la personne et non du saint*... C'est comme dire qu'une prostituée est fille de Oxum... Rien à voir ! C'est elle qui a cette renommée mais c'est une question de personnalité, de morale, de caractère de la personne ! (C'est moi qui souligne)

La séparation fut également clairement exprimée dans l'épisode suivant. Lucínha devait se rendre sur une île voisine avec ses collègues de travail mais elle décida de ne pas y aller car elle avoua avoir trop peur de prendre le bateau ! Sa fille s'exclama alors : « *Credo!* N'es-tu pas fille de Yemanjá? »

Lucínha lui rétorqua sèchement: « Je ne suis pas Yemanjá! Je suis Lucínha! »

Lorsque je demandai à Lucínha, à la suite de cet épisode, si elle ne pensait pas que l'*orixá* exerçait une influence sur la personnalité de son « enfant », elle répondit tout simplement : « Nous n'avons pas été éduqués ainsi... »

Le rôle central de l'éducation, et par conséquent des mécanismes de transmission et d'apprentissage des savoirs religieux apparaît ici clairement. Il y a dans ces quelques commentaires une distinction claire - je dirais même « radicale »! - entre d'une côté l'*orixá* et de l'autre « la personne », assimilée par Paulo à « la chair et ses défauts », qui est avant tout appréhendée comme le fruit de l'éducation qu'elle a reçu. Une double formule largement connue dans le milieu, qui relève plus de la sagesse populaire que d'un soi-disant modèle africain de penser le monde, résume parfaitement ce point de vue : « Chaque tête est un monde! Chaque tête est une sentence! »

Ces expressions dénotent d'une position se situant à l'antipode de la tradition archétypale du *candomblé* de Recife telle que décrite par Rita Segato (1995), car elles insistent sur la singularité de chaque individu, qui dépend avant tout de son éducation, plutôt que du profil psychologique des *orixás* censés modeler non seulement la personnalité de leurs « enfants » mais également leurs interactions au jour le jour. Mais ces deux points de vue doivent être nuancés.

En effet, l'existence d'un discours de type « archétypal », tel que magistralement décrit par Rita Segato (1995), existe bel et bien au sein de la famille-de-saint étudiée. L'*orixá*, selon ce point de vue, peut être perçu comme exerçant une réelle influence sur la personnalité de son « enfant » : « La personne n'a pas la personnalité toute entière de l'*orixá*... Elle a seulement quelques traits : c'est elle qui est Yemanjá, moi je suis moi! » (Lucínha)

La même mère-de-saint qui défendait l'idée d'une séparation radicale entre « saint » et « personne » se montre ici plus nuancée et reconnaît une influence partielle de l'*orixá* sur la personnalité de ses « enfants ». Cet exemple attire notre attention sur le fait qu'il arrive fréquemment que ce soit la même personne, mais dans des circonstances différentes, qui puisse tenir deux discours en apparence contradictoires. Une telle situation rend particulièrement délicate l'analyse des représentations culturelles, et soulève une question méthodologique de première importance : quelle place occupe chacun des discours dans le quotidien des individus ? Un domine-t-il l'autre ou coexistent-ils sans pour autant entrer en concurrence ? Ces questions en soulèvent d'autres d'ordre plus général : le discours est-il le reflet fidèle de la manière dont les gens conçoivent effectivement l'influence respective de l'*ori* et de l'*orixá* sur la personnalité des individus ?

Mon ethnographie ne permet malheureusement pas d'apporter une réponse tranchée à ces questions, et ce pour deux raisons principales. La première est que mon enquête est limitée à une famille-de-saint et que, par conséquent, je ne peux émettre de généralisation concernant toute la « nation » *nagô* de Recife. Ensuite, je n'ai abordé que marginalement ce problème dans mes entretiens. Mon matériel ethnographique, en terme d'exégèse externe sur le sujet, est donc limité. Mais cette situation présente toutefois un avantage certain : elle m'a permis une première évaluation de l'impact d'un tel discours - exégèse interne - dans le quotidien des participants.

Trois arguments me font pencher en faveur d'une primauté de la séparation *ori/orixá* dans le discours ambiant et d'une influence partagée par ces deux entités sur la personnalité des participants. Le premier (et principal) est d'ordre ethnographique. En effet, à l'échelle familiale, je peux dire qu'en un an de vie en commun, je n'ai relevé que quatre occurrences d'attribution spontanée d'un trait de caractère d'un fils-de-saint à l'influence de son *orixá*. Aussi, trois d'entre elles furent exprimés dans des contextes d'énonciation particuliers où prédominait la taquinerie, l'ironie ou encore la moquerie d'un fils-de-saint vis-à-vis d'un autre. Un des exemples fut un commentaire d'un père-de-saint vis-à-vis d'une fille-de-saint de Oxum qu'il envoya acheter de la bière et qui refusa radicalement, sous prétexte d'avoir autre chose à faire. Le père-de-saint s'adressa alors à un autre fils-de-saint, le sourire aux lèvres : « Tous les gens de Oxum sont butés... Elle ne veut que ce qu'elle veut! »

Ce commentaire provoqua un éclat de rire chez les deux protagonistes. Je serais donc enclin à rejoindre l'opinion de Goldman sur cette question qui souligne que ces références « sont appréhendées avec un esprit plus jacasse que sérieux, et que (les gens) ne croient pas qu'elles reflètent rien de bien essentiel » (1985 : 99). Cependant, lors d'une entrevue avec un

père-de-saint (quatrième occurrence), celui-ci, après deux heures de discussion intense, resta un long moment silencieux tout en m'observant avant de me faire remarquer que j'étais un « véritable fils de Ode » car j'étais toujours aux aguets et toujours en train de poursuivre des informations d'un *terreiro* à l'autre. Il est vrai que dans mon cas, la cohérence entre l'activité caractérisant mon *orixá*, à savoir la chasse, et mon activité professionnelle est évidente, ce qui expliquerait l'inférence du chef de culte.

Mon deuxième argument est d'ordre méthodologique. Il me semble que les résultats obtenus par Segato sont en partie tributaires de la primauté qu'elle octroya au « aspects purement verbaux de la communication » et ce, bien qu'elle ait, avec beaucoup de sensibilité et de rigueur, également rendu compte des « recours expressifs variés » mobilisés par les participants au culte (1995 : 132). Je suis en effet persuadé que le recours à des entrevues élaborées et approfondies sur le sujet m'auraient amené à un résultat plus proche de celui obtenu par Rita Segato (1995). Tout ce que je peux constater, c'est que sans l'intervention de l'anthropologue, les occurrences spontanées de ce type d'interprétation sont rares et qu'elles ne semblent pas exercer d'influence majeure sur la catégorisation des personnes et de leur personnalité.

Mon troisième argument est d'ordre sociologique. Lucínha et Zite, qui figurent parmi les défenseurs les plus radicaux de la séparation *ori/orixá* et de la primauté de l'influence de l'éducation dans la formation de la personnalité de l'individu, ont toutes deux exercé ou exercent toujours le métier de professeur dans l'enseignement secondaire. Lucínha, par ailleurs, suivait au moment de mon terrain un cours de spécialisation en « Arts religieux ». Même si l'accès aux études supérieures est une exception parmi les pratiquants des cultes afro-brésiliens de Recife, il n'en va pas de même en ce qui concerne l'accès à l'enseignement primaire et secondaire qui, malgré leurs nombreuses lacunes, est obligatoire et suffisamment généralisé pour que les générations actuelles de pratiquants aient tous connus les bancs d'école (Cf. chapitre I). L'insertion du *candomblé* et des individus dans une société de plus en plus pénétrée par les connaissances scientifiques ne peut que favoriser l'accès à des modes explicatifs alternatifs aux modèles mythologiques issus de la psychologie, de la physique, de la biologie, etc. Mais que l'on me comprenne bien : même si la large diffusion de « modes explicatifs » concurrents semble indéniable, ce n'est pas pour autant que l'on assistera à une substitution des savoirs issus de la tradition africaine par ceux issus de la tradition occidentale! Dans la plupart des cas, on observe une synthèse individuelle qui est en constante évolution en fonction des facteurs biographiques et des contextes sociaux dans lesquels la personne est immergée. Seule une étude au cas par cas, ancrée dans des histoires de vie et

prenant en considération la place respective occupée par chaque individu dans la famille-de-saint est à mes yeux capable de bien cerner la complexité des conceptions à l'œuvre au sein du culte.

Pour refermer provisoirement ce questionnement sur la notion de personne, retenons que plusieurs instances spirituelles composent la « scène » (Segato 1995) où se joue l'élaboration de la notion de personne dans le culte étudié : les *orixás* mais aussi l'*ori*. La conception d'une personne puise son matériau non seulement dans divers répertoires (la mythologie, l'éducation, l'héritage familial, la sagesse populaire...), mais semble également étroitement dépendante des contextes, rituels et quotidiens, où ces différentes références sont mobilisées. Comme je chercherai à le montrer, l'implication dans l'activité rituelle semble exercer une influence décisive sur l'appréhension des divinités dans la mesure où, du moins dans la famille-de-saint étudiée, le savoir de type initiatique - que j'assimile à l'élaboration rituelle d'une relation d'intimité - est fortement valorisé, souvent au détriment d'un savoir de type mythologique, qui ne suscite que peu d'intérêt chez plusieurs chefs de culte rencontrés. Dans ce contexte culturel, l'élaboration individuelle de la notion de personne procède en grande partie de la participation au culte. Pour cette raison, l'analyse des diverses médiations qui président à l'élaboration d'une relation aux *orixás* (et à l'*ori*), que ce soit au cours de l'action rituelle (*Cf.* chapitres IV à VII) ou de la vie quotidienne (*Cf.* chapitre VIII) me semble incontournable.

Après cette présentation de l'ontologie divine et de la notion de personne dans le *xangô*, j'en viens à aborder la mythologie proprement dite. Je partirai de deux séries de questions. La première porte sur le contenu des savoirs mythologiques :

- 1) Quels répertoires composent le *corpus* mythologique et quel est son contenu ?
- 2) Quelle est leur forme, c'est-à-dire la manière dont ils sont exprimés et transmis ?

La seconde porte sur la place des mythes dans le culte étudié :

- 3) Quels sont les contextes et les modalités de transmission de ces mythes ?
- 4) Quel est leur statut ou, exprimé autrement, quelle influence les références mythologiques exercent-elles dans la vie des participants ?

Mieux définir le rapport aux savoirs mythologiques qu'entretiennent les membres de la famille-de-saint étudiée s'avère être une étape analytique indispensable pour aborder une analyse de l'action rituelle. En effet, cette réflexion nous permettra de mieux statuer sur les liens entre mythe et rite dans le culte étudié et, par conséquent, sur leur influence respective dans la transmission des savoirs ainsi que dans l'élaboration d'une expérience religieuse

spécifique. Par ailleurs, elle apporte un éclairage complémentaire sur la question du « style rituel », telle qu'abordée au premier chapitre

Je commencerai par présenter les principaux traits mythologiques concernant les divinités composant le panthéon *nagô* de Recife. Ces informations sont largement partagées par tout individu un tant soit peu familier avec le culte. Chacun, en fonction de son parcours individuel dans le culte, de sa propension à l'élaboration symbolique et de sa curiosité intellectuelle, pourra ou non développer de telles connaissances. A partir de cette présentation, j'élargirai mon questionnement à la seconde série de questions portant sur la place des mythes dans le culte étudié. Pour ce faire, je décrirai les conditions de leur transmission. Cette réflexion me mènera à questionner la place de la littérature dans la transmission mythologique.

3. Les mythes dans le culte étudié

3. Le panthéon des *orixás* : principaux repères mythologiques

Le panthéon du *xangô* de Recife a déjà été décrit à maintes reprises par les anthropologues m'ayant précédé sur le « terrain » pernamboucain³⁴⁵. Dans ce travail, je référerai à ces travaux lorsque des différences entre la situation actuelle et celle décrite par ces anthropologues valent la peine d'être relevées.

Les descriptions proposées rassemblent les principaux traits mythologiques (attributs, liens de parenté mythiques) imputés à ces êtres divins. Il est question d'une description « minimaliste » de l'arrière-plan mythologique fréquemment mobilisé par les participants au culte. En d'autres termes, il s'agit d'un ensemble de représentations stables et largement distribuées au sein de la population étudiée. Je tiens également à signaler que nous sommes en présence d'un système de représentations « ouvert³⁴⁶ », c'est-à-dire qui peut être enrichi de nouvelles hypothèses religieuses mobilisées soit par l'action rituelle, soit par certains événements de la vie quotidienne, comme j'aurai l'occasion de l'illustrer plus loin dans ce chapitre.

³⁴⁵ Les principaux sont, par ordre chronologique : Gonçalves Fernandes (1937); René Ribeiro (1952); Waldemar Valente (1955); Roberto Motta (1977; 1982); Maria do Carmo Brandão (1986); José Jorge de Carvalho (1984) et Rita Laura Segato (1995). Pour un rapide survol des études afro-récifiennes, le lecteur peut se référer à l'**annexe n° 7**.

³⁴⁶ Plusieurs auteurs ont défendu une perspective similaire. Voir notamment Sperber (1974), Barth (1987), McCauley et Lawson (1990), Boyer (1986 ; 1988 ; 1994), Humphrey et Laidlaw (1994), Toren (1999).

Il vaut également la peine de relever qu'au sein d'une même « nation », tous les *orixás* ne jouissent pas de la même importance. De nombreux facteurs, qui seront analysés au cours de ce travail, peuvent favoriser ou, au contraire, jouer en défaveur de la popularité de tel ou tel autre *orixá*, et par conséquent agir sur la prégnance de leur culte dans un endroit déterminé.

EXU

S'agissant d'une entité complexe et possédant de multiples facettes, il est particulièrement délicat de vouloir décrire la complexité de cet *orixá* en quelques lignes. Mais certaines idées fréquemment exprimées par les participants peuvent être rassemblées pour former ce que nous pourrions appeler, en usant d'une métaphore corporelle, l'ossature conceptuelle de cette entité³⁴⁷.

Une première distinction s'impose entre l'« Exu du *peji* » et l'« Exu de la rue³⁴⁸ ». L'« Exu du *peji* » est l'*orixá*-messager dont la fonction principale consiste à faire circuler les messages entre le monde des hommes et celui des *orixás*³⁴⁹. Rien ne peut être entrepris sans s'adresser à lui au préalable et sans lui offrir une offrande ou un sacrifice. L'« Exu de la rue » revêt également cette fonction mais il est d'avantage conçu comme un protecteur car, en tant que gardien des seuils, c'est lui qui est censé protéger le *terreiro* des menaces extérieures : « Il est le bouclier qui "immunise" le *terreiro*. » (Luizinho)

Exu m'a par ailleurs souvent été décrit comme « le plus humain des *orixás* ». En effet, il vivrait en permanence parmi les hommes où il prend un malin plaisir à semer la zizanie. Exu est en effet connu pour ses talents d'entremetteur et possède une nature marquée par l'ambivalence - voire l'ambiguïté : « ni bon ni mauvais », « joueur » [« *brincalhão* »] sont des caractéristiques fréquemment associées à cette divinité. Yguaracy a une belle formule pour souligner cette caractéristique de Exu : « Que la vérité de Exu se révèle comme un mensonge, et le mensonge comme une vérité. »

A cette ambivalence s'en ajoute d'autres. Exu possède en effet plusieurs « natures », étant la seule entité à jouer sur des registres ontologiques différents: il peut être tantôt un *orixá*, tantôt un « esprit » de la *jurema*, ces deux catégories d'entités ne pouvant en aucun cas

³⁴⁷ L'action rituelle et la manipulation des objets cultuels jouent un rôle de première importance dans la réorientation des interprétations symboliques. Je décris en détail cette conception « en acte » du symbolisme au chapitre VI.

³⁴⁸ Appelé « Exu du portail » dans la tradition nagô de Salvador.

³⁴⁹ Certaines personnes m'ont affirmé que, dans certaines circonstances exceptionnelles, il pouvait également s'adresser directement à *Olorum*, l'Être Suprême.

être confondues³⁵⁰. Ceci dit, la distinction entre les différentes catégories d'Exu dépend en grande partie du contexte rituel dans lequel l'entité intervient, d'où son omniprésence dans le discours des participants au culte et le cumul de ses compétences. Dans sa version « esprit », notamment, Exu est particulièrement prisé pour les travaux de magie offensive. Il s'agit donc d'une entité potentiellement dangereuse et, par conséquent, crainte. Ses lieux de prédilection sont les carrefours et la rue, cette dernière étant associée au danger, qu'il soit de nature humaine (violence urbaine) et/ou spirituelle (magie noire, entités malveillantes). Exu, sous sa forme *orixá*, ne prend pas possession de ses « enfants », alors qu'il est fréquemment « incorporé » sous sa forme « esprit ».

Il existe également une troisième catégorie de Exu, rarement citée, appelé « Exu du temps » dont l'*assentamento* est placé sur le toit du *terreiro*. Voici ce que nous dit Yguaracy à son propos :

Il y a l' « Exu de la rue » et l' « Exu du temps » pour lequel tu peux prendre un *alguidar*³⁵¹ et le placer en face de l'*orixá*. Disons que tu as tué un poulet pour Exu. Tu vas y mettre un peu du sang de l'animal [de Exu], ensuite celui [des animaux] de Ogum, Ode, Xangô... Quand tu arrives au dernier, Oxalá, tu tempères, places des plumes et quand tu fais le *iyandé*³⁵² tu le fais là aussi, parce que le toit reçoit également du sang. Quand je dis que la maison est de tous les *orixás*, viennent tous les *orixás* mais aussi le toit qui « mange » également.

Enfin, ajoutons que comme tout *orixá*, il est associé à certaines couleurs et à des jours de la semaine. Ses couleurs de prédilection sont le rouge, le noir et le blanc, les deux premières étant dominantes, le blanc n'apparaissant que dans certaines offrandes particulières. Quant au jour de la semaine qui lui est consacré, c'est le lundi³⁵³.

OGUM

Comme dans d'autres panthéons connus, Ogum est le dieu forgeron, « maître du fer³⁵⁴ » et, par conséquent, responsable de tous les ustensiles fabriqués dans cette matière dont l'*obé*, le couteau sacrificiel qui a une fonction centrale dans le culte étudié. Il incarne

³⁵⁰ Dans ce dernier contexte, il fait également partie de trois catégories différentes d' « esprits » (Cf. **annexe n° 4**).

³⁵¹ Se prononce « agidau » et désigne un plat de terre cuite, de grandeur variable.

³⁵² Séquence rituelle durant laquelle les nourritures cuites sont déposées sur l'*assentamento* de la divinité.

³⁵³ L'association entre *orixás* et jours de la semaine n'a que peu d'incidence sur la pratique rituelle dans le culte étudié. Trois exceptions peuvent cependant être relevées : le lundi réservé aux travaux pour Exu, le vendredi aux offrandes pour Oxalá et le samedi pour celles de Oxum et Yemanjá. Je tiens à préciser qu'il s'agit avant tout de préférences et non de prescriptions incontournables.

³⁵⁴ L'expression « *dono do ferro* » peut également être traduite par « propriétaire du fer ».

l'archétype du guerrier et possède un tempérament fougueux. Son domaine de prédilection est la forêt mais également « la rue ». Les personnes l'associent également aux actes violents qui s'y déroulent³⁵⁵. Il est par ailleurs considéré comme un éclaireur, un « ouvreur de chemin ». Cet *orixá*, contrairement à Exu, descend en possession mais possède relativement peu d'« enfants » dans le *nagô* de Recife.

Les couleurs d'Ogum sont le rouge et le vert et le jour qui lui est généralement associé est le mardi.

ODE/OXOSI

Ode est un dieu chasseur. Tout comme Ogum, dont il est le frère cadet, Ode est associé à une activité humaine - la chasse - plutôt qu'à un élément naturel en tant que tel, comme les autres *orixás*. Son domaine de prédilection est la forêt. Bien qu'il puisse « se manifester » chez ses « enfants », il est plus rare encore que Ogum³⁵⁶ dans le *nagô* de Recife.

La couleur principale d'Ode est le vert mais certaines personnes y ajoutent le rouge et/ou le blanc. Il peut apparaître entièrement vêtu de peaux d'animaux lors de la possession de ses initiés.

Il n'y a pas de jour systématiquement associé à cette divinité.

OSSAIM

Ossaim est le dieu des plantes, rassemblées dans le *candomblé* sous le terme générique de « feuilles ». Cette divinité ne descend pas en possession mais joue un rôle primordial dans le cycle initiatique (Cf. chapitre III). Son domaine de prédilection est également la forêt, le rapprochant ainsi de Ode et Ogum.

Ses couleurs seraient le vert et le rouge.

NANĀ, OBALUAYE ET OXUMARE

La plupart des membres du *candomblé* ont conscience que Nanã, Obaluayé et Oxumaré ont une origine commune, distincte de celle des autres *orixás*, même s'ils ne peuvent la définir géographiquement avec précision³⁵⁷. Ils savent également que ces divinités

³⁵⁵ Cette association est facilement compréhensible de par le caractère belliqueux de cet *orixá* et les objets métalliques qu'impliquent de tels actes (couteaux, rasoirs, armes à feu).

³⁵⁶ Contrairement à Bahia où il est un *orixá* très populaire ayant de nombreux « enfants ». Voir à ce propos Tall (2002)

³⁵⁷ D'après Pierre Verger (2002), ils proviendraient de Mahi, au Bénin, et non du Nigéria, comme l'ensemble des autres *orixás*. Verger fait également remarquer qu'il existe toujours des groupes d'individus qui parlent le yoruba dans la région centrale du Bénin et du Togo. Ces derniers groupes se caractériseraient par l'absence de culte aux

entretiennent entre elles une relation filiale, Nanã étant la mère de Obaluayé et Oxumaré. Tous trois n'ont cependant pas le même statut dans le panthéon pernamboucain. L'élément naturel associé à Oxumaré est l'arc-en-ciel mais cet *orixá* ne possède pas d'*assentamento* et son répertoire musical est restreint à quelques *toadas*³⁵⁸ chantées lors des fêtes publiques. Il n'a pas d'initié dans le *nagô* de Recife. Nanã et Obaluayé comptent parmi les *orixás* les plus craints du panthéon. Nanã est en effet associée à la mort, alors qu'Obaluayé l'est plutôt à la maladie, et plus particulièrement aux maladies de la peau - qui sont fréquentes dans les populations pauvres (Cf. chapitre I). Obaluayé est également connu pour entretenir une relation privilégiée avec le monde des *eguns*, même si cette relation n'est pas définie avec précision³⁵⁹. Bien qu'il puisse être reçu en possession, les initiés de cet *orixá* sont très rares. Par contre, Nanã ne prend pas possession de ses « enfants³⁶⁰ ». Nanã est par ailleurs considérée comme un vieil *orixá* - sinon le plus vieux -, la hissant ainsi au rang de *orixá oko*, « plus vieille encore que Orixálufã, car elle danse à genoux », comme me précisa Bino³⁶¹.

Peu de personnes associent une couleur particulière à Obaluayé. Lorsqu'ils le font, il s'agit des mêmes couleurs mentionnées pour Exu : le rouge, le noir et le blanc. Oxumaré est associé aux couleurs de l'arc-en-ciel et Nanã au violet. A ma connaissance, il ne leur est pas systématiquement attribué de jour de la semaine.

EWA ET OBA

Ewá est une divinité féminine partageant un statut similaire à celui d'Oxumaré en ce sens qu'elle ne possède pas d'*assentamento* et que seules quelques *toadas* lui sont adressées lors des fêtes publiques. Obá, par contre, occupe une position intermédiaire tout à fait intéressante car elle possède un *assentamento* dans certains *terreiros* et pas dans d'autres. Son répertoire musical est un peu plus vaste. Il n'y a aucune restriction non plus sur le fait qu'elle puisse prendre possession de ses initiés. Cette situation est différente de celle dépeinte par José Jorge de Carvalho car, à l'époque de son enquête, « il n'y [avait] pas d'*assentamento* de Obá et elle ne [recevait] pas de sacrifice » (1984 : 124). Or, aujourd'hui, non seulement cette

divinités yoruba telles que Orixalá, Xangô et Oxum et par la présence du culte à Xapanã [Obaluayé], Nanã Buruku et Oxumaré.

³⁵⁸ Terme qui désigne les chants adressés aux entités spirituelles.

³⁵⁹ Cette association semble principalement motivée par l'invocation de cette entité lors des *obrigações* pour les *eguns* (Cf. chapitre II).

³⁶⁰ Je tiens à signaler que les participants savent que ces divinités prennent possession de leurs initiés dans d'autres « nations » (*xamba, ketu, jeje*)

³⁶¹ Cette précision quant au comportement de l'entité est surprenante car, comme mentionné précédemment, cet *orixá* ne prend pas possession dans le *candomblé nagô* de Recife. Elle témoigne de la fréquentation par ses membres de *terreiros* d'autres « nations » où Nanã possède effectivement ses « enfants ».

divinité peut recevoir des sacrifices, prendre possession de ses « enfants » et, de surcroît, elle possède un rythme qui lui est propre, ce qui est généralement l'apanage des divinités dont le culte est le plus développé³⁶².

Obá est également décrite comme ayant été une des épouses de Xangô. La couleur associée à Obá est le jaune « or » comme pour Oxum ou un jaune tendant plus vers l'orange.

IBEJI

Le trait mythologique principal des Ibeji est qu'il s'agit de divinités en bas âge, des dieux-enfants. Ils sont généralement décrits comme des jumeaux mais, curieusement, leur *assentamento* est composé de trois petits plats en terre cuite, et leur place est toujours aux pieds de l'*assentamento* de Oxum, qui est considérée comme leur mère. Ils possèdent leurs *toadas* mais ne sont pas reçus en possession.

Toutes les couleurs, mélangées les unes aux autres, sont associées à ces *orixás*.

Nous abordons à présent les divinités principales du *xangô*, c'est-à-dire celles qui possèdent un *assentamento* et de nombreuses *toadas*, qui sont reçues en possession, qui ont de nombreux initiés et pour qui des fêtes publiques, appelées *toques*, sont régulièrement organisées.

XANGO

Xangô, souvent désigné par l'expression « le Roi Xangô », est sans conteste l'*orixá* le plus populaire à Recife, et un des plus appréciés³⁶³. Divinité de la foudre et du tonnerre, Xangô est considéré comme un *orixá* guerrier, vif et impétueux. Il est également connu pour être l'*orixá* de la justice, n'hésitant pas à punir sévèrement ses contrevenants.

Xangô incarne également l'archétype du séducteur qui exerce un pouvoir irrésistible sur les femmes, dans la mesure où il aurait eu pour femmes Obá, Oyá, et Oxum³⁶⁴.

³⁶² L'existence de ce rythme est d'autant plus surprenante que la thèse de José Jorge de Carvalho (1984), consacrée au rituel et à la musique du Xangô de Recife, ne le mentionne nulle part. L'innovation, comme je chercherai à le montrer tout au long de ce travail, est inhérente à la dynamique de la transmission.

³⁶³ J'ai mentionné dans l'introduction de ce travail, reprenant l'interprétation de Roger Bastide, que la désignation « xangô » pour le culte aux *orixás* de Pernambouco serait vraisemblablement une conséquence de cette popularité.

³⁶⁴ L'ordre des épouses peut varier d'un mythe à l'autre ou encore en fonction de la tradition religieuse dont il est issu. Certains récits font de Obá la première épouse de Xangô, comme le mythe publié en 1904 par João do Rio. Pour d'autres, ce serait Yansã la première épouse (Vergier 1985 : 35) et Obá la troisième, après Oxum (*Ibid.* : 37-38). Dans la majorité des récits, cependant, le mariage avec Yansã précède la rencontre avec Oxum, cette dernière étant parfois décrite comme sa concubine (Segato 1995 : 397), parfois comme sa deuxième épouse

Les couleurs de Xangô sont le rouge et le blanc.

OYA/YANSÃ

Oyá et Yansã sont les deux noms couramment utilisés pour désigner l'*orixá* des tempêtes³⁶⁵. *Orixá* féminin, Yansã est une farouche guerrière. Comme déjà mentionné, elle a été l'épouse de Xangô. Elle entretient par ailleurs une relation privilégiée avec les *eguns* (Cf. chapitres III et IV) alors que Xangô aurait été expulsé du *bale* - lieu où « habitent » [« *moram* »] les *eguns* - pour s'être montré trop « bavard » et avoir révélé des « secrets » qui étaient jusqu'alors jalousement gardés³⁶⁶.

La couleur de Oyá est le rouge, et peut tendre vers le brun ou le rose.

OXUM

Oxum est la divinité des eaux douces. Elle est fréquemment associée à la féminité, à la fécondité et à la maternité. Oxum est connue pour être « coquette » [« *vaidosa*³⁶⁷ »] et pour apprécier parfums et bijoux, tout particulièrement ceux en or. Oxum est tantôt décrite comme l'épouse de Ogum (Segato 1995 : 383) ou encore comme la fille de Orunmilá (Ribeiro 1978: 50-51).

Sa couleur est le jaune or.

YEMANJA

Yemanjá est la divinité des eaux salées. Elle est la femme d'Oxalá, et la « mère des tous les *orixás* ». Elle incarne l'archétype de la mère génitrice et protectrice, mais peut également se montrer sévère vis-à-vis de ses « enfants ». Rita Segato souligne également le caractère « double » ou « hypocrite » de cette divinité (1995 : 201-203). Je nuancerai ce point de vue par la suite.

La couleur associée à Yemanjá est un bleu profond.

(Verger 1985 : 36, 42). Je précise le statut et la fréquence de transmission de tels mythes dans la suite de ce chapitre.

³⁶⁵ J'emploierai indifféremment ces deux termes dans la suite de ce travail

³⁶⁶ Ce récit mythologique bien connu est repris dans Segato (1995 : 398).

³⁶⁷ Le terme « *vaidosa* », qui est le plus fréquemment employé pour décrire cette divinité, ne sous-entend pas la connotation péjorative de sa traduction littérale « vaniteuse » ou « orgueilleuse » mais souligne plutôt une propension à la séduction et un plaisir d'être belle.

ORIXALA

Orixalá est le « père des *orixás* ». Il forme avec Yemanjá le couple démiurge ayant donné naissance aux autres divinités³⁶⁸, à l'exception, nous l'avons vu, de Nanã, Obaluayé et Oxumaré. Orixalá est une divinité composée de deux aspects clairement différenciés : Orixálufã, qui est la divinité dans sa version « vieille », incarnant un vieillard lors de la possession, et Orixáogiã, qui est la même divinité dans sa version « jeune », incarnant un *orixá* fougueux dont la force est comparable à celle de Xangô. Un même individu ne peut appartenir qu'à l'une ou l'autre de ces versions.

La couleur de cet *orixá* est le blanc immaculé et son jour est le vendredi, où une offrande de riz, appelée *oxe*, lui est offerte hebdomadairement.

ORUNMILA/IFA

Orunmilá ou Ifá est une divinité au statut particulier dans le *candomblé* nagô de Recife. Elle est considérée comme « supérieure » aux autres *orixá*. Ici encore la comparaison avec les résultats obtenus à l'époque par José Jorge de Carvalho s'avère des plus intéressantes. Il relève qu'Orunmilá et Ifá « n'étaient pas directement équivalents » (1984: 138), Ifá étant à peine employé dans l'expression « consulter Ifá » - ce qui signifie « consulter l'oracle » - alors qu'Orunmilá, à qui une *obrigação* était offerte par intervalles de deux ou trois ans, jouissait d'une « présence plus concrète » parmi les membres de la communauté. Il s'avère qu'Ifá, en tant qu'*orixá* directement lié à l'oracle, connaît actuellement dans la famille-de-saint où j'ai travaillé un engouement particulier grâce à la reprise par Paulo de la divination par Ifá, c'est-à-dire avec les *ikins* - noix de palme- et l'*opelé* - chapelet composé de demi-noix de cola³⁶⁹. Ainsi, il semblerait que suite à l'introduction récente dans le culte de cette nouvelle technique mantique, le rapport à la divinité gouvernant l'oracle a gagné en importance. En effet, soulignons qu'actuellement l'*obrigação* pour Orunmilá est devenue annuelle, ce qui semble traduire l'ampleur que prend aujourd'hui cette divinité dans le culte. de Carvalho mentionne par ailleurs le peu d'*assentamentos* « authentiques » de cet *orixá* (cinq au total), c'est-à-dire « préparés par les leaders encore en vie qui savaient comment le faire » (1984 : 140-141). Or, il semblerait qu'aujourd'hui ce soit plutôt la complexité du culte à cet

³⁶⁸ Je rappelle que mon propos est de rendre compte des traits mythologiques principaux des divinités tels qu'elles sont décrites par les membres actuels de ma famille-de-saint. Savoir si ces conceptions sont fidèles ou non aux conceptions originelles telles qu'on peut les trouver en Afrique de l'Ouest ou dans d'autres modalités de cultes afro-brésiliens n'est pas l'objectif poursuivi dans cette présentation.

³⁶⁹ (Cf. annexe n° 5).

orixá ainsi que les responsabilités rituelles qu'il implique qui agissent comme frein à une plus grande expansion (Cf. chapitre III).

Les couleurs d'Orunmilá sont le jaune et le vert.

IROKO

Iroko est considéré par certains comme un *orixá*, par d'autres comme un « arbre sacré ». Bien qu'il n'y ait plus de culte aujourd'hui qui lui soit consacré - seules l'une ou l'autre *toada* sont chantées en son honneur lors des *toques* -, il jouit d'un statut particulier. Pour certains, l'*orixá* se confondrait avec l'arbre majestueux - *gameleira branca* - situé dans le fond du *Sítio du Pai Adão*. Cet arbre aurait été planté par tia Inês, sa fondatrice, avec des semences importées d'Afrique. Il compterait parmi les plus anciens du Brésil, comme le précise José Jorge de Carvalho (1984 : 145). Pour d'autres, l'arbre ne serait que la « demeure » [« *moradia* »] de l'*orixá* Iroko, insistant sur le principe immatériel que constitue tout *orixá*³⁷⁰. Mais un autre aspect de cet *orixá* fait qu'un statut spécial lui soit accordé. Cette dimension est bien exprimée par Júnior :

La *gameleira* est de l'*orixá* Iroko. Mais à quoi sert l'*orixá* Iroko ? C'est l'arbre qui abrite nos aïeux. C'est l'arbre généalogique où l'on donnait des sacrifices... Aujourd'hui il n'y a plus rien là...

Cette association entre l'*orixá* Iroko et les ancêtres familiaux ne m'a cependant été décrite qu'une seule fois. D'après plusieurs chefs de culte, des offrandes étaient régulièrement déposées au pied de cet arbre de par le passé. Cette pratique serait aujourd'hui abandonnée et le traitement actuel de cet arbre fait l'objet de nombreuses critiques, d'où le rapide commentaire de Junior : « Aujourd'hui il n'y a plus rien là... ».

3.2 La composition du *corpus* mythologique : entre tradition et innovation

Une première approximation permet de distinguer deux répertoires mythologiques : les mythes « hérités » de la tradition, c'est-à-dire transmis d'une génération d'initiés à la suivant³⁷¹ et les épisodes « mythifiés » constitués à partir de rêves ou d'anecdotes autobiographiques (Segato 1995). Mais lorsqu'on se penche de plus près sur ces différentes sources mythologiques, leur distinction se révèle plus ténue qu'à la première approche. Tout

³⁷⁰ Une telle controverse se retrouve concernant les *otãs*, les pierres composant l'*assentamentos* des divinités (Cf. chapitre VI).

³⁷¹ Ce premier répertoire peut être complété par le recours à la littérature anthropologique. J'y reviendrai dans la section 4 de ce chapitre.

d'abord, il se dégage de manière évidente que les épisodes « mythifiés » puisent leur inspiration dans le savoir mythologique « hérité » où certains épisodes ou certains traits mythologiques « culturellement significatifs » des *orixás* sont réinterprétés³⁷² (*Ibid.* : 163). Ensuite, ces mêmes épisodes mythifiés, qu'ils soient issus de rêves ou d'anecdotes autobiographiques, peuvent à leur tour être transmis de génération en génération et ainsi devenir partie intégrante du savoir mythologique « hérité ». Par cette transmission, ils acquerraient « une vie indépendante » des contextes bibliographiques originels ainsi qu'un haut degré de mythification, les rapprochant encore plus de la forme des mythes originels (*Ibid.* : 144). Enfin, il n'est plus à démontrer, comme le fait remarquer René Ribeiro (1954 : 69) en citant Franz Boas, que la « création individuelle » est partie intégrante du processus d'« élaboration » et de « transmission » des mythes, atténuant ainsi la frontière entre héritage et créativité, souvent trop rigide dans les études anthropologiques qui portent sur les sociétés dites « traditionnelles ».

Attardons-nous à présent sur le contenu de chacun de ces répertoires.

3.2.1 Les mythes « hérités »

Voici comment René Ribeiro définit le contenu des mythes - du répertoire « hérité » -, tels qu'il les a recueillis à l'époque de son enquête de terrain (fin des années 40) :

Ces mythes explicatifs, moralisateurs, glorificateurs des habiletés et des pouvoirs des divinités, donne un statut aux croyances qui prévalent dans le *xangô* ainsi qu'un sens aux rituels et aux règles de comportement qui y sont exigées. (1952 : 76)

Rita Segato, quant à elle, s'intéresse principalement à ce qu'elle appelle le « contenu politique du répertoire des mythes », qu'elle définit de la manière suivante :

Décrire un ensemble de relations entre divinités en tant que membres d'une famille mythique implique des choix et prévoit des destins, en même temps que cela incite à prendre position sur le rôle de chacune des entités au sein de leurs relations familiales. (1995 : 355)

Cette description mythologique impliquerait ainsi un « positionnement face aux aspects de la vie sociale comme : l'accès au pouvoir et au prestige, l'accès à la richesse, la valeur relative du travail et du sens de la justice, le rôle des institutions et des normes, etc. » (*Ibid.*). Segato et Bastide soulignent une forme d'adéquation, ou du moins d'analogie entre les relations

³⁷² Bastide soulignait déjà l'existence d'un tel procédé dans son étude sur le *candomblé nagô* de Bahia. (2000 : 284-287)

mythologiques des dieux et les relations sociales des participants au culte. Voici comment Bastide envisageait le lien entre ce qu'il appelle « le métaphysique et la sociologie » :

Si nous avons raconté cette histoire³⁷³, ce n'est pas pour le plaisir de raconter les drames qui agitent souvent la vie intérieure des *candomblés*. C'est parce que la lutte des individus autour du pouvoir s'y traduit par une lutte des dieux. Le conflit entre les Obás, les *ogãs* et la nouvelle *ialorixá* n'est au fond que la lutte entre le mari et la femme, entre Xangô et Oxum. Une simple lutte domestique, à l'intérieur d'un ménage de dieux, et dont le *candomblé* ne fait qu'actualiser les remous. (2000 : 284)

Plus nuancée, Rita Segato défend cependant une position similaire :

Les mythes pointent vers deux aspects de leur caractérisation : d'un côté, ils décrivent la relation formelle de parenté qui les [les *orixás*] unit et, de l'autre, la manière propre selon laquelle chacun d'eux remplit le rôle qui lui correspond en fonction de sa position sociale. De cette manière, les « passages de vie des saints », comme sont appelées les histoires mythiques par les membres du culte, donnent une orientation pour le comportement rituel, pour le comportement personnel et, finalement, pour le comportement social et civique ou politique des membres. (*Ibid.* : 357-358)

L'analyse de Segato de la dimension politique des mythes est très convaincante mais elle ne me semble plus d'application pour le culte actuel, du moins dans les proportions qu'elle dépeint. Cette affirmation s'appuie sur deux arguments ethnographiques. Le principal réside dans le constat simple mais lourd de conséquences que de tels épisodes mythiques ne sont aujourd'hui que très rarement évoqués par les participants pour interpréter ou chercher à comprendre leurs relations sociales. Et lorsqu'ils sont effectivement mobilisés, ces mythes, comme Segato le faisait déjà remarquer à l'époque de son enquête, étaient appréhendés par les membres du culte avec beaucoup de scepticisme quant à leur véracité (*Ibid.* : 358-364). Pour résoudre cette « apparente contradiction entre la nécessité d'évoquer les épisodes mythiques comme références vitales pour l'interaction, d'un côté, et les doutes sur la véracité des faits qu'ils racontent » (*Ibid.* : 360), l'auteur défend le point de vue que même si ces histoires ne sont pas « totalement dignes de confiance », elles seraient considérées comme « authentiquement traditionnelles et, par conséquent, comme des évidences de l'existence de certaines idées fondamentales, de racines archaïques, qui transcendent la dichotomie

³⁷³ L'histoire en question relatée par Bastide traite du conflit opposant Mãe Senhora, fille de Oxum et les dignitaires d'une institution religieuse propre au *terreiro Axé Opô Afonjá*, connue sous le nom de « Obás ou ministres de Xangô » après la mort de Aninha en 1938. Cette institution regroupant des *olôyè*, « c'est-à-dire des dignitaires du culte, détenteurs de titres honorifiques, liés au culte de Xangô », fut créée de toute pièce dans les années 30 du siècle dernier par cette mère-de-saint, en collaboration avec Martiniano do Bonfim, *babalaô* brésilien qui exerça une forte influence sur le culte *nagô* de Bahia. (Capone 1999 : 260-266).

vrai/faux. Des idées qui parlent du comportement humain qui se reflète dans le comportement des *orixás* (*Ibid.* : 361).

Cet argument d'autorité, cependant, pour être efficient et provoquer la « transcendance de la dichotomie vrai/faux », ne repose pas sur le seul mythe, c'est-à-dire « des idées qui parlent à propos du comportement humain, le reflétant dans le comportement des *orixás* » (*Ibid.*). Il doit être cautionné par la légitimité obtenue des chefs de culte. Or, et j'y reviendrai par la suite, celle-ci dépend, dans le culte étudié, de deux séries de facteurs : la maîtrise d'un savoir-faire rituel et la position généalogique de l'individu dans la famille-de-saint où la transmission est en partie conçue sur le mode de l'hérédité.

Si le contenu politique des mythes ainsi que leur capacité à décrire la personnalité des individus, comme exposé précédemment, semblent aujourd'hui moins prégnants qu'il y a une trentaine d'années, leur contenu symbolique, par contre, s'avère être particulièrement développé. En effet, la majorité des références mythologiques spontanées recueillies au cours de mes quatorze mois de terrain portent sur la pratique rituelle, et plus spécifiquement sur les objets culturels et leur manipulation au cours de l'action rituelle, rarement sur la dimension politique ou relationnelle des membres du culte.

3.2.2 Les rêves « mythifiés »

Les rêves constituent incontestablement une source centrale pour l'élaboration mythologique. Voici comment Bastide envisageait ce rapport entre les rêves et la mythologie : [Le rêve constitue] le mécanisme grâce auquel une invention, ou un élément emprunté, ou l'expérience subjective d'un individu devient un élément de la culture générale (...) Dans la mesure donc où le rêve permet ce passage, du subjectif au collectif, par la communication à autrui et l'acceptation des autres, comme de l'anarchie des images à une norme ou règle qui s'imposera à tous, le fondement de la culture est dans la nature. (1972 : 45)

Rita Segato poussa plus loin cette réflexion bastidienne en analysant de manière systématique les rêves dont lui faisaient part les membres du *xangô* de Recife. Elle a ainsi pu rassembler un large répertoire onirique. Elle discerne six catégories de rêves « considérés par les gens du *xangô* comme porteurs de signification religieuse » (1995 : 145) :

- 1) rêves dans lesquels l'*orixá* maître de la tête se présente à son fils;

2) rêves dans lesquels les *orixás* apparaissent ou sous une forme anthropomorphique archétypique, vue comme l'incarnation paradigmatique de son caractère, ou sous la forme de certains de ses fils-de-saint connus;

3) rêves sexuels durant la période de réclusion initiatique;

4) rêves qui reproduisent symboliquement des rituels ou des parties de rituels;

5) rêves interprétés comme des sources de messages ou de sollicitations des *orixás*;

6) rêves interprétés comme porteurs de messages religieux qui ne contiennent ni images, ni allusions symboliques aux saints.

Les deux premières catégories de rêves, qui figurent parmi les plus fréquentes, mettent directement en scène les *orixás*. Ceux-ci peuvent prendre différentes apparences (anthropomorphique, fils-de-saint connu, vision, voix) ou être reconnus par le rêveur au travers de sensations corporelles (chaleur, tremblements ou symptômes assimilés aux prémices de la transe). Dans tous les cas, cette intervention onirique de l'*orixá* sera intégrée à l'ensemble des autres modes d'appréhension de la divinité, tels que je les décrirai au cours de ce travail, agissant telle une « actualisation des images des divinités » (1995 : 143).

Comme le mentionne Bastide, ce genre de rêve est rarement gardé pour soi. Ces expériences oniriques impliquant les *orixás* ne peuvent en venir à constituer un cadre interprétatif « mythologique » pertinent qu'à partir du moment où elles ont fait l'objet d'une communication et d'une interprétation par autrui. Souvent, c'est une personne jouissant d'une plus grande expérience dans le culte à qui le rêveur confiera son rêve. Cette personne en viendra ainsi à entériner l'intervention divine dans l'expérience onirique et en fixera le message, « *o recado* ». Dans certains cas, le recours au jeu de *búzios* s'avèrera nécessaire pour confirmer l'interprétation ou pour en affiner le contenu, par exemple en cherchant à décrypter avec plus de précision le « message » et/ou les exigences de la divinité.

Ainsi, pour qu'un rêve puisse accéder au statut de « source mythologique » et offrir, au même titre que les mythes, des « moules » interprétatifs (*Ibid.* : 151) pour la compréhension de la réalité, il est nécessaire qu'ils soient communiqués et qu'ils passent par un processus interprétatif légitimateur. J'ai récolté plusieurs rêves de fils-de-saint similaires à ceux rapportés par Segato (1995 : 142-161). La plupart d'entre eux m'ont été confiés de manière spontanée et généralement avec une certaine fierté, l'apparition onirique des *orixás* étant un signe de la force de la relation unissant la personne avec la divinité en question, de leur intimité. J'ai cependant choisi de relater deux de mes rêves car, plutôt que de proposer une nouvelle classification des contenus oniriques, j'aimerais insister sur les méandres de leur

trajectoire interprétative. Mais avant de développer ces deux exemples, j'aimerais revenir sur le troisième type de rêve dans la typologie proposée par Rita Segato.

Les rêves sont une composante incontournable de l'expérience de réclusion initiatique.

Les rêves sexuels dont fait mention Segato ont lieu durant cette période qui dure entre 17 et 39 jours (Cf. chapitre III). D'après l'anthropologue, ces rêves mettraient en scène l'initié et un partenaire sexuel du même sexe, partageant également les mêmes *orixás* « maître-de-la-tête » et *juntó*. L'auteur souligne le climat de stricte abstinence sexuelle de cette période et questionne le rôle de l'*amassi* quotidiennement ingurgité au tant que facteur adjuvant pour l'émergence de tels rêves. Je voudrais faire part ici de mon cas personnel où j'ai effectivement eu de tels rêves durant ma réclusion initiatique. Il n'était cependant pas question de partenaire de même sexe ou possédant les mêmes *orixás* que moi. De plus, ils impliquaient des individus proches, contrairement à l'affirmation de Segato qui relève que les partenaires, « normalement, n'ont pas beaucoup de proximité avec cette personne dans la vie quotidienne » (*Ibid.* : 148). Quant aux facteurs jouant favorablement dans l'émergence de tels rêves à forte connotation érotique durant la réclusion initiatique, il me semble évident que l'abstinence sexuelle est sans conteste le plus influant. Quant à l'effet éventuel de l'*amassi*, je pense qu'il ne doit pas être recherché dans ses effets psychotropes ou physiologiques, mais plutôt comme un des nombreux éléments contribuant à élaborer ce que j'appelle la « constellation somatique » de l'*orixá* (Cf. chapitre V). J'aimerais également insister sur l'état de fragilité psychologique dans lequel est plongé le novice durant cette période, état provoqué par l'ensemble des traitements corporels subis et renforcé par une configuration relationnelle particulière (Cf. chapitre IV). Venons-en à présent aux deux exemples personnels annoncés ci-dessus.

Le premier rêve relaté, je l'ai fait au cours de ma réclusion initiatique, dans les jours qui suivirent ma *feitura*³⁷⁴. Cet exemple personnel me semble intéressant car la maladresse de mon interprétation contraste fortement avec la cohérence remarquable de celle que m'en donna mon initiateur.

³⁷⁴ Rituel initiatique par excellence au cours duquel des scarifications sont pratiquées sur le corps du novice (Cf. chapitre III).

Extraits du carnet de note : 5^{ème} jour de réclusion

Je rêve que je me réveille, un homme torse-nu, pantalon blanc couché à mes côtés sur le dos. Au moment même, je suis persuadé qu'il s'agit d'un *egun*. Il se redresse alors, sans aucun effort –il semblait attendre mon réveil. Une fois assis, les jambes croisées, il glisse lentement dans les airs à quelques centimètres du sol jusque contre le mur au-dessus de l'*assentamento* d'Ogum. Il me présente alors une épée majestueuse - une version métallique de l'épée de bois qui se trouve dans l'*assentamento* - et s'adresse à moi d'une voix grave et puissante : « *Para não ser esquecido* » [« Pour ne pas être oublié »]. Ensuite, il disparut. Cet homme avait l'apparence d'un méditerranéen, son corps imposant était musclé, et robuste. Je pressentais quelque chose de terrible sous ce masque de chair. Je me suis senti soulagé lorsqu'il fut parti. Réveillé au milieu de la nuit par ce rêve très étrange et particulièrement « chargé » émotionnellement, j'étais content d'être muni de mes « *contre-eguns* » car j'étais persuadé, vu son pantalon blanc, qu'il s'agissait d'un esprit de mort³⁷⁵.

J'ai confié ce rêve à Júnior, mon initiateur. D'après lui, il s'agissait d'un « message » de Ogum : Ogum étant le frère de Ode, mon *orixá* principal, tout ce que je ferais pour Ode, je devrai également le faire pour Ogum, d'où ses paroles « pour ne pas être oublié ». Il commenta pour terminer : J'ai bien aimé ce rêve, ce fut un beau rêve... Tu as vu ? Le bouc pour Ogum n'a pas été en vain! »

Le dernier commentaire du père-de-saint fait référence à une discussion que nous avons eue dans les jours qui précédèrent mon initiation à propos de la nécessité d'offrir également un bouc à Ogum qui, à mes yeux, aurait pu se contenter de gallinacés³⁷⁶. L'interprétation de Júnior, recadrée avec perspicacité dans le contexte mythologique de mon initiation, s'avère bien plus cohérente que la mienne, car l'association mythologique entre Ogum et Oxóssi, tous deux frères, tout comme l'association entre Ogum et certains objets cultuels comme l'épée qu'il me tendit et, enfin, l'association entre les paroles prononcées par l'*orixá* et certaines prescriptions rituelles se voyaient renforcées par le rêve qui apparaissait ainsi comme un médiateur entre des savoirs mythologiques et le concret du contexte initiatique où le rêve a eu lieu.

Un autre rêve me confronta directement avec Ode, mon *orixá* principal :

³⁷⁵ Cet indice vestimentaire me rappelait les histoires d'apparition d'*eguns* vêtus de blanc qui me furent confiées à plusieurs reprises. Je relate plusieurs de ces histoires au chapitre VIII.

³⁷⁶ De telles discussions sont monnaie courante dans le culte, chacun cherchant à allier les exigences liturgiques avec ses capacités financières.

Extrait carnet de notes (6 mois plus tard, peu avant mon retour en Belgique)

Je rêve que je me trouve dans un *terreiro* obscur et humide, en compagnie d'une vieille femme. Elle reçoit alors une entité et est déséquilibrée par la secousse. Au moment où je veux l'attraper pour empêcher qu'elle ne tombe, je me retrouve au sol, comme tétanisé, le corps secoué de convulsions. Je sais dans le rêve que je suis alors « manifesté » d'Ode. A ce moment, je me réveille en nage, le souffle ample et rapide. Je trouve alors intrigant la présence de cette vieille femme dans mon rêve.

Je fis part de ce rêve à Zite qui commenta: « Tu vois... Il [Ode] est venu dans ton rêve pour te dire qu'il était bel et bien ton père! »

Le rêve apparaît ainsi comme une confirmation de plus de l'identité de mon *orixá* principal.

J'en fis également part à Júnior qui commenta : « Il est tout près... Il est très proche... Cela ne va pas tarder... Tu peux te préparer! » Júnior faisait référence à l'état de « manifestation » qui, d'après lui, n'allait pas tarder à survenir. Le rêve viendrait ainsi annoncer la proximité de cet événement. Júnior compléta son interprétation en disant que ce qui ressortait également de ce rêve était qu'un *egun*, certainement quelqu'un de ma famille, m'accompagnait dans mon processus initiatique et me « montrait le chemin à suivre ».

Lorsque j'en fis part à Lucínha, la présence de cet *egun* fut confirmée par un rêve qu'elle fit à mon sujet. La mère-de-saint me dit avoir fait un rêve où je me trouvais « manifesté » d'Ode dans une forêt en compagnie d'une vieille dame qui guidait mes pas et chacun de mes mouvements sur le chemin du gibier. Elle interpréta ce rêve comme une intervention de mon *orixá* qui me réclamait peut-être quelque chose, dans la mesure où je me livrais à la chasse dans le rêve et que j'étais sur le point de voyager dans la vie réelle. Il me fut donc conseillé de consulter l'oracle.

Le rêve, comme l'illustre bien l'exemple ci-dessus, peut faire l'objet de plusieurs interprétations qui se renvoient l'une à l'autre. Leur redondance souligne l'existence de « moules » interprétatifs, comme les appellent Segato, qui puisent à la fois dans des référents mythologiques et dans l'histoire de la relation entre le rêveur et les personnages apparus dans son rêve. Elle a pour effet de fixer une ou plusieurs interprétations et d'augmenter leur degré de véracité aux yeux du rêveur.

Aussi, les expériences oniriques à contenu religieux seront préférentiellement confiées aux initiateurs du rêveur, jugés les plus aptes à les interpréter. Il peut même arriver, comme

dans l'exemple cité, que l'interprétation se développe à partir des rêves d'un de ceux-ci, soulignant les liens étroits établis par l'initiation entre initiés et initiateurs. Ainsi, l'interprétation du rêve dépendra également de l'histoire de la relation des différents individus au sein du culte.

Je fis également des rêves extrêmement violents lors de ma réclusion initiatique, qui ne trouvèrent cependant pas d'interprétation de type « mythologique ». Dans l'un de ceux-ci, je rêvais d'une femme à l'aspect cadavérique dont le mari, chirurgien sadique, l'opérait de force tous les soirs en lui glissant toutes sortes d'objets acérés (ciseaux, rasoirs, couteaux, tournevis...) sous la peau. La vision de cette femme en souffrance totalement soumise aux caprices de son mari était morbide. Júnior n'eut pas grand-chose à dire à propos de ce rêve, si ce n'est que ce devait être lié à l'initiation et à l'expérience de la *catulagem* [scarifications]. Tous les rêves effectués au cours de la période initiatique et partagés avec les initiateurs ne sont donc pas porteurs d'une signification religieuse. Loin de là. Ils doivent pouvoir être réinsérés dans l'histoire des relations entre différents personnages (entités spirituelles, initiateurs, initiés) pour pouvoir faire l'objet de ce type d'interprétation.

3.2.3 Les anecdotes biographiques « mythifiées »

Le troisième répertoire mythologique est composé d'anecdotes biographiques faisant intervenir l'un ou l'autre *orixá*. Leur traitement interprétatif répond à des conditions similaires à celles décrites pour les rêves porteurs de signification religieuse. Contrairement aux rêves, cependant, de tels épisodes ne jouissent pas du statut privilégié de « fait éprouvé » : le rêveur vit dans sa chair le rêve qu'il relate, il s'agit d'une expérience vécue à la première personne, ce qui lui confère, dans ce contexte culturel, un degré de véracité plus élevé³⁷⁷. Lorsqu'il s'agit d'épisodes autobiographiques, leur statut est similaire à celui des rêves à signification religieuse car ils ont directement été vécus par celui qui les relate. Dans le cas d'épisodes biographiques, par contre, pour que de tels récits soient pris au sérieux, il est nécessaire que la personne ait été témoin direct des événements qu'elle décrit, et que celle-ci soit digne de confiance, ou que ceux-ci lui aient été transmis par une personne également digne de confiance. Voici l'exemple d'une histoire transmise par Malaquíás à ses enfants, maintes fois entendue dans la bouche de plusieurs chefs de culte actuels. Je reprends ici la version de Zite :

³⁷⁷ Je développe cet argument au chapitre V.

Il y a une légende que mon père racontait à propos d'une fille-de-saint de mon grand-père qui disait n'avoir jamais vu un saint « manger³⁷⁸ ». Ce jour-là, Orixalá était en train de manger au *Sítio*. Il ne s'agit pas d'une légende ! Cette même personne qui disait n'avoir jamais vu un saint manger, ce jour-là, elle l'a bel et bien vu ! Car ce jour où Oxalá était en train de « manger », elle l'a vu « manger » ! Il est dit qu'elle serait tombé en arrière au moment elle l'aurait vu venir « manger » ...

D'autres anecdotes de ce type circulent dans la famille-de-saint étudiée. Nombre d'entre elles portent sur l'un ou l'autre aspect du rituel³⁷⁹. Ici, c'est le scepticisme d'une fille-de-saint par rapport à l'efficacité du rituel d'*obrigação* qui constitue la trame du récit. Le fait que cette personne, particulièrement incrédule, ait été témoin d'un événement exceptionnel - voir l'*orixá* « manger » - renforce l'idée selon laquelle les *orixás* « se nourrissent » des offrandes qui leurs sont offertes, même si d'ordinaire celle-ci est acceptée sans le recours à ce genre de « preuve³⁸⁰ ».

Une autre catégorie d'anecdotes, généralement autobiographiques, relate la rencontre avec l'un ou l'autre *orixá*, ou du moins la vision de celui-ci. Dans celles qui me furent rapportées, ces rencontres ou visions avaient lieu soit sur le lieu naturel associé à la divinité, soit dans l'espace rituel d'un *terreiro*. Dans plusieurs d'entre elles, ceux-ci prenaient l'apparence d'une belle jeune femme ou d'un homme d'origine africaine. De tels événements, empreints d'une forte charge émotionnelle, participent directement à la compréhension de l'affinité de certains individus avec un *orixá* particulier (Segato 1995 : 162) et comptent parmi les moments marquants de l'histoire de la relation entre l'individu et les divinités.

Une dernière catégorie d'histoires, bien illustrée par Rita Segato, permet « d'emphatiser - parfois grossièrement - les traits qui expliquent la participation d'un individu dans une catégorie particulière de fils-de-saint » (1995 : 192). L'auteur reprend en effet plusieurs histoires illustrant, par exemple, « la féminité passive, coquette » de Oxum ou encore « la voracité de Xangô, et son comportement impulsif, désordonné » (1995 : 162-166). Pour ma part, je n'ai recueilli que très peu d'anecdotes de ce genre. Leur rareté reflète, à mes yeux, une relativisation de l'influence de l'*orixá* sur la personnalité de l'individu, comme mentionnée précédemment.

³⁷⁸ Il est dit que durant les deux jours qui suivent une offrande rituelle, période durant laquelle elles sont laissées dans l'*assentamento* de l'*orixá* avant d'être emportées au cours d'un rituel appelé *ebo* (Cf. chapitre III), l'*orixá* « mange » ce qui lui a été offert. C'est à cette période que fait référence la mère-de-saint.

³⁷⁹ Un autre épisode marquant, également entendu à plusieurs reprises, est celui d'une femme qui aurait offert à des amis en visite une poule destinée à être sacrifiée pour l'*orixá* Obaluyé, et qui aurait payé ce geste de sa vie !

³⁸⁰ La « preuve » de l'efficacité du rituel est attendue principalement de ses effets sur la vie de l'initié, et non dans de ce genre d'événements exceptionnels, comme j'y reviendrai.

Cette rapide description des anecdotes mythifiées serait incomplète si je ne mentionnais pas celles qui circulent dans la famille-de-saint à propos des entités de la *jurema*. Il s'agit une fois encore d'événements marquants démontrant, dans ce cas, le pouvoir attribué aux entités du culte de *jurema*. Une caractéristique intéressante de tels événements réside dans le fait que pour les personnes qui les relatent, ils semblent appartenir au passé glorieux de cette même famille-de-saint étudiée³⁸¹. En guise d'illustration, voici la version de Lucínha d'une des anecdotes les plus connues, qui me fut rapportée à plusieurs reprises par différents chefs de cultes :

C'était l'époque du *quebra-quebra* [époque de forte répression policière dans les années trente]. La police descendait pour casser, tant dans les *terreiros* de *candomblé* que ceux de *jurema*. Ils entraient dans la maison de ma tante Marcelina, qui était une excellente *juremeira*, alors que les « *mestres* » [entités spirituelles de ce culte] étaient en train de travailler... Et ils n'ont rien vu ! Ils n'ont vu personne ! Je veux dire... Ils sont entrés, les « *mestres* » leur ont servi à boire, ils ont bu, fumé, et n'ont pas vu le moindre « prince » [coupes en verre composant l'autel de ces entités], pas le moindre « mestre », ils n'ont vu personne « manifesté » [possédé]. Ils sont ensuite sortis en remerciant, tous saouls ! Aujourd'hui, il est difficile qu'une telle chose se passe à nouveau...

Pour résumer, je pense avoir montré que ce large *corpus* mythologique est susceptible d'être modifié et amplifié en permanence par de nouveaux rêves ou de nouveaux événements biographiques où l'intervention des *orixás* est attestée. Ils peuvent mettre en scène soit des *orixás*, soit des individus auxquels certains *orixás* sont associés.

Après la description des rêves et anecdotes biographiques « mythifiés » ainsi que des traits mythologiques principaux de chaque *orixá*, il est possible de tirer certaines conclusions sur la forme du *corpus* mythologique tel que rencontré dans le culte étudié.

3.3 La forme des mythes

La description que donne Rita Segato de la forme et de la relation qu'entretiennent les participants avec les mythes convient parfaitement à la situation que j'ai moi-même rencontrée :

³⁸¹ Je rappelle que dona Leonidas, ainsi que sa sœur, dona Marcelina, étaient toutes deux des *juremeiras* [nom donné aux pratiquants de la *jurema*] reconnues. La mort de la seconde, et la maladie qui alita la première, eut pour conséquence une diminution de la pratique de ce culte dans la famille-de-saint.

Ces narrations [*relatos*] prennent, généralement, la forme de citations brèves, de fragments ou d'allusions, plus ou moins chiffrés, à des faits de la vie d'un *orixá* ou à ses relations avec quelqu'autre personnage du panthéon. Gestes et observations, tant de la part de qui raconte que de qui écoute, accompagnent les références aux mythes, indiquant une évaluation du comportement décrit, que ce soit dans le sens de l'approbation, de l'admiration, de la condoléance ou d'autre chose. De manière à ce qu'il y ait toujours une participation affective manifeste dans l'histoire citée. Par ailleurs, comme déjà mentionné, j'ai rencontré des difficultés chaque fois que je sollicitais une narration systématique de ces mêmes histoires. Dans les cas où la personne accédait à ma demande, elle accompagnait son récit d'expressions de scepticisme (...). Les personnes font savoir, fréquemment, qu'elles ne considèrent pas les histoires comme véridiques ou qu'au minimum, qu'elles ne désirent pas spéculer sur le degré de vérité qu'elles contiennent. (1995 : 359-360)

Déjà à l'époque de l'enquête menée par Segato, les mythes du *xangô* de Recife possédaient cette forme « fragmentaire » à laquelle j'ai également été confronté. Celle-ci semble correspondre à la seconde modalité de mythologie relevée par Lévi-Strauss où « les représentations mythiques n'existent qu'à l'état de notes, d'esquisses ou de fragments; au lieu qu'un fil conducteur les rassemble, chacune reste liée à telle ou telle phase du rituel; elle en fournit la glose et c'est seulement à l'occasion d'actes rituels que ces représentations mythiques se trouvent évoquées³⁸² » (1971 : 598). John Scheid et Jesper Svenbro arrivent à une conclusion similaire à la suite de leur analyse du mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain :

La mythologie ne saurait se cantonner dans le seul domaine des récits : les informations dont elle tient compte dans ses analyses sont de provenance trop hétérogène pour que l'on puisse croire à une hégémonie absolue du narratif dans le domaine de la mythologie. (1994 : 10)

L'affirmation de Lévi-Strauss laisse supposer l'existence d'un lien privilégié entre cette forme mythologique fragmentaire et l'action rituelle, tandis que Scheid et Svenbro soulignent l'hétérogénéité des éléments qui composent le mythe. Mon ethnographie confirme ces deux propositions. D'une part, comme déjà mentionné, je n'ai rencontré qu'extrêmement peu de mythes sous la forme de récits. Les seuls récits mythologiques qui me furent relatés, en tant qu'histoires impliquant divers protagonistes en interaction, sont généralement des mythes largement connus et fréquemment commentés dans la littérature anthropologique sur les

³⁸² La première modalité est « explicite et consiste en récits dont l'importance et l'organisation interne font des œuvres de plein droit » (*Ibid.*).

cultes afro-brésiliens. Ces rares occasions ont toutes pris place dans le contexte d'une interprétation d'un aspect de l'action rituelle et l'histoire relatée était à chaque fois réduite à son scénario le plus simple.

Concernant l'hétérogénéité des éléments composant les références mythologiques, comme nous venons de le voir, elle est liée au fait que la mythologie peut faire l'objet d'une (ré)élaboration permanente, qui puise sa source d'inspiration dans le vécu des membres du culte. Au chapitre VI, je montrerai également que la production symbolique s'avère étroitement liée à la manipulation des objets et substances au cours de l'activité rituelle.

3.4 La transmission des mythes

Avant d'aborder ce thème, force est de constater que les contextes et la manière dont les mythes sont transmis dans le *candomblé* n'ont que très rarement éveillé la curiosité des anthropologues s'intéressant à la mythologie des cultes afro-brésiliens. Ce qui intéressait avant tout, c'était l'étude de leur « signification », souvent envisagée comme la garante de ce que Roger Bastide appelle « le système harmonieux et cohérent de représentations collectives et de gestes rituels » caractéristique du *candomblé* proche de l'héritage africain (2000 : 34). Cette perspective a, me semble-t-il, une conséquence fâcheuse : elle entraîne une focalisation sur le contenu des mythes au détriment de l'étude des conditions de leur transmission et du rôle qu'ils jouent effectivement dans la population étudiée. Ce désintérêt pour la dimension pragmatique de l'usage de la mythologie a entraîné chez de nombreux anthropologues une dérive méthodologique qui consiste à faire appel à des mythes issus de traditions afro-brésiliennes distinctes de celle étudiée par l'anthropologue, voire même de l'Afrique, pour justifier, légitimer ou expliquer certains aspects des cultes étudiés, sans tenir compte de la pertinence de telles références pour les personnes concernées (de Carvalho 1978).

Ce vide ethnographique à propos des contextes et des conditions de la transmission des mythes peut également être compris par l'idée toujours très présente dans l'imaginaire anthropologique des études afro-brésiliennes selon laquelle l'initiation constituerait le lieu par excellence de la transmission des savoirs liés au culte et, par conséquent, des savoirs mythologiques. Étudier la transmission des mythes reviendrait donc à étudier l'initiation. Or, comme le faisait remarquer Bastide, « il y a la loi du secret » liée aux rituels initiatiques et qui constitue un obstacle « au monde des mythes » (2000 : 37). D'où la difficulté d'accès à cette catégorie d'informations.

Mon ethnographie, cependant, souligne la nécessité de mieux différencier les différentes catégories de savoirs impliqués dans le culte, chacune répondant à un mode de transmission particulier, comme je chercherai à le montrer. Aussi, l'initiation est loin de constituer le lieu par excellence de la transmission des savoirs mythologiques. Dans le *xangô*, du moins tel que je l'ai connu, on apprend extrêmement peu en termes de savoirs propositionnels au cours du cycle initiatique. Par contre, un apprentissage indéniable est mis en place au niveau somatique, débouchant sur l'élaboration d'une relation - que je qualifie d'intime - entre le novice et ses *orixás* personnels. Je développe cette idée aux chapitres IV à VII.

Dans ce travail, je cherche à combler certaines des lacunes ethnographiques mentionnées ci-dessus. Dans les sections précédentes, j'ai décrit le contenu ainsi que la forme des principaux repères mythologiques du culte étudié. J'aimerais à présent revenir sur les contextes dans lesquels cette transmission des mythes prend place.

Deux contextes principaux d'énonciation des mythes peuvent être distingués. Le plus fréquent est le contexte rituel où tel ou tel épisode ou trait mythologique des *orixás* est formulé pour justifier un aspect de l'action rituelle. Cette exégèse spontanée est avant tout une initiative des spécialistes religieux. Souvent, ces commentaires sont provoqués par des « entorses » rituelles, c'est-à-dire des écarts vis-à-vis de l'attitude ou de la syntaxe rituelles attendues (Cf. chapitre III). Celles-ci reposent sur des conventions, généralement appelées « préceptes » [*preceitos*], qui consistent en des prescriptions et interdictions rituelles transmises d'une génération à l'autre de chefs de culte, et garantes de l'efficacité du rite. Ces commentaires sur la *praxis* du culte, qui peuvent également prendre place *a posteriori* en dehors de l'action rituelle en tant que telle, sont très fréquents et mobilisent un vaste savoir mythologique qui, comme j'ai tenté de le montrer, peut puiser dans un bagage culturel partagé ou dans des référents plus individuels. Notons que la confrontation entre diverses interprétations à propos d'un même épisode rituel n'est pas rare. De telles situations ont attiré mon attention sur la dynamique interprétative intrinsèque à la création symbolique.

Le second contexte d'énonciation des traits mythologiques est celui des événements quotidiens où les *orixás* sont censés être intervenus. Dans ce cas de figure, l'interprétation sera bien souvent relayée par une consultation de l'oracle, qui elle-même mobilisera de nouvelles hypothèses religieuses. Je développe le thème de l'interprétation oraculaire et celui de l'intervention des *orixás* dans le quotidien des participants aux chapitres VII et VIII.

Mis à part ces deux contextes principaux, d'autres situations où les mythes sont mobilisés peuvent être discernées. Comme le mentionne Rita Segato :

Les mythes sont évoqués de manière spontanée au cours des conversations, dans des contextes et des situations variables, principalement dans le but de préciser l'une ou l'autre caractéristique du comportement d'un *orixá* ou d'un de ses fils, ou d'expliquer ou prescrire une procédure rituelle à suivre. (1995 : 359)

J'ai personnellement été témoin de discussions de ce type, mais elles ne possédaient pas le caractère récurrent que l'on retrouve dans l'ethnographie de Segato. Dès les premières semaines de mon enquête ethnographique, j'ai été confronté à un constat intrigant qui rejoint mes observations précédentes à propos des liens entre *orixá* et personnalité : la majorité des individus faisaient preuve d'un intérêt extrêmement mitigé à propos des récits mythologiques et les occasions où l'on racontait spontanément de tels récits - tels qu'on peut en trouver dans la littérature anthropologique à propos du *candomblé nagô* de Bahia - étaient fort rares. Dans un premier temps, j'ai pensé que ce manque d'enthousiasme affiché pouvait, en vérité, être une tactique développée par les chefs de culte pour restreindre la transmission de telles connaissances. Mais son caractère généralisé ainsi que le zèle avec lequel les mêmes personnes me parlaient du rituel m'ont poussé à abandonner cette hypothèse. Ma plus grande familiarité avec le culte et ses participants, ainsi que l'étude remarquable de Rita Segato (1995) sur cette dimension du culte, ont attiré mon attention sur les différents répertoires dans lesquels puise le *corpus* mythologique, ainsi que la diversité de formes qu'il peut prendre, comme nous venons de la voir. Elle a surtout suscité un questionnement sur la place de ces traits mythologiques dans le culte étudié, c'est-à-dire sur l'influence des références mythologiques dans la vie des participants. C'est à cette question que les réflexions suivantes tentent de répondre.

3.5 Le statut des mythes

Comme l'a très bien perçu Rita Segato, la relation qu'entretiennent les participants avec la mythologie est fortement empreinte de scepticisme. Commençons par la confiance de Luizinho à ce propos :

Je trouve que la situation est plutôt difficile pour nous aujourd'hui parce qu'il s'agit d'une chose tellement ancienne, une chose millénaire, que peut-être eux-mêmes [les initiateurs actuels] ne les [les mythes] ont pas transmis³⁸³... Je pense qu'il en était de même pour les

³⁸³ Lorsque j'utilise le verbe « transmettre », c'est le verbe « passar » (« passer ») qui est systématiquement utilisé par la père-de-saint (Cf. chapitre VIII).

personnes anciennes, les plus vieilles, en Afrique... (toutes ces personnes qui ont vécu ce moment merveilleux [où les personnes savaient encore]... elles sont dans la Gloire³⁸⁴, n'est-ce pas ?) Et donc, ainsi, il est probable que peu de choses aient été transmises, comme peu de choses le sont aujourd'hui pour nous. Il nous est donc difficile de répondre pour ce type de comportement³⁸⁵, car rien n'est transmis, rien n'a été transmis. Quand ils [les initiateurs] transmettent quelque chose, ou quand on sait quelque chose, c'est parce qu'on l'a vu dans un livre³⁸⁶. Mais même dans les livres ce n'est pas quelque chose de très concret... Tu sens que là il y a eu une certaine historiette [*estorinha*] que quelqu'un a raconté, qu'un Père-je-ne-sais-qui... Cela reste comme une historiette pour bercer les enfants, tu comprends ? Tu vas dormir, et ta maman va te raconter une histoire. Et donc même dans les livres aujourd'hui il y a des choses qui laissent à désirer...

Le père-de-saint relève ici explicitement le peu de récits mythologiques effectivement transmis au sein de la famille-de-saint. La seconde partie de son témoignage - qui avait pris ici la forme d'une confidence - nous renseigne plutôt sur le statut qu'attribue le père-de-saint aux mythes des *orixás*, du moins tels que rencontrés sous la forme de récits, la plupart du temps dans les livres anthropologiques. Il les compare aux histoires racontées aux enfants au coin du lit! Mais ce point de vue radical doit être resitué dans le contexte de l'entrevue où Luizinho exprima beaucoup de colère à l'égard du comportement de certains chefs de culte qui, selon lui, ne se comportaient pas comme leur statut l'exigeait et qui seraient en partie responsables de la méfiance dont témoignent de nombreux chefs de culte extérieurs vis-à-vis des chefs de culte de la famille-de-saint étudiée (Cf. chapitre I). Aussi, le « vide transmissif » dont il est question a déjà été souligné par de Carvalho qui n'hésite pas à définir l'attitude des chefs de culte des générations antérieures face au savoir de « stratégie suicide » où la rétention d'information aurait été telle qu'elle jouerait clairement en défaveur du « processus de continuité d'une religion africaine à Recife » (1987 : 41). Bien que l'attitude actuelle des chefs de culte envers le secret soit radicalement différente de celle rencontrée par l'anthropologue brésilien 30 ans plus tôt, comme je chercherai à le montrer, on peut se risquer à émettre l'hypothèse que le manque d'intérêt des générations actuelles pour les aspects mythologiques du culte soit une conséquence de cette non-transmission des générations

³⁸⁴ Je pense que Luizinho fait ici référence au concept chrétien.

³⁸⁵ La discussion portait sur des comportements jugés par Luizinho comme inappropriés de la part de certains chefs de culte de sa propre famille-de-saint. J'ai déjà abordé ce thème au premier chapitre. Je le développe davantage au chapitre VIII.

³⁸⁶ Je développe cet aspect de la transmission un peu plus loin de ce chapitre.

antérieures de chefs de culte. Mais l'analyse de la situation actuelle nous apprend d'autres choses sur le rapport entretenu aujourd'hui par les participants avec les mythes.

Zite, lors d'une conversation informelle autour de la table du petit salon de sa maison, me raconta une très courte version d'un mythe mettant en scène Oxum, Xangô et Orunmilá et dans lequel Oxum aurait quitté Orunmilá pour aller vivre avec Xangô. Elle commenta ensuite, fort hésitante:

Je ne sais pas si cela est une légende ou si cela s'est vraiment passé... Je pense que cela s'est passé car mon père ne m'a jamais dit qu'il s'agissait d'une légende! C'est quelque chose qui a existé... et qui existe encore !

Il semble que l'autorité du père soit ici nécessaire pour octroyer une part de véracité à ce type de récit³⁸⁷. La mère-de-saint enchaîna ensuite en chantant une *toada* destinée à Yemanjá³⁸⁸ :

Ògún oró Yemoja
Ògún oró Yemoja
Ìyá l'ókè l'ódò l'áyé wa
Ògún oró Yemoja
Ìyá l'ábé Olúmo l'áyé wa
Ògún oró Yemoja

Pour la mère-de-saint, le chant raconterait l'épisode mythologique dans lequel Ogum aurait aperçu une belle femme sur la plage et serait tombé sous son charme. Intrigué, il se serait approché d'elle dans le but de la séduire mais aurait alors découvert qu'il s'agissait de Yemanjá, sa propre mère. La mère-de-saint termina alors en affirmant cette fois avec conviction : « Ogum l'a vraiment vue...C'est une chose qui s'est passé...Si la *toada* existe, alors ce n'est pas une légende! »

La traduction de la mère-de-saint est purement fictionnelle³⁸⁹ et vraisemblablement inférée des mots Ogum et Yemanjá ainsi que du climat de louange et de révérence dont est empreinte cette *toada*. Son interprétation, cependant, est proche de la traduction de Cecinho recueillie par de Carvalho à l'époque de son enquête : « Cela donne l'impression qu'elle [Yemanjá] est dans la mer, en train d'appeler, là, depuis la mer! » (1993 : 110)

³⁸⁷ On se trouve ici face à une illustration de ce que Pascal Boyer (1986) appelle un savoir traditionnel.

³⁸⁸ Transcription de José Jorge de Carvalho (1993 : 109).

³⁸⁹ Voir de Carvalho (1993 : 110) pour une traduction littérale du chant.

Ce dernier exemple illustre bien la part de création individuelle dans l'élaboration mythologique, qui relève clairement du mécanisme cognitif que les psychologues appellent l'abduction. Ce mécanisme interprétatif met en évidence, comme le souligne justement Pascal Boyer (1997 : 236), que ces commentaires « procèdent d'une recherche spontanée d'hypothèses pertinentes plutôt que de l'imposition déductive d'un "modèle culturel partagé" ». D'après Boyer, « ces inférences abductives peuvent découler de n'importe quelle hypothèse religieuse qui serait associée aux traits de la séquence » (*Ibid.*). Il permet ainsi de rendre compte des différences interprétatives rencontrées ainsi que de la variété des répertoires (scientifiques, populaire, religieux, etc.) dans lesquels les individus peuvent également puiser. Plusieurs exemples seront donnés lorsque j'analyserai en détail la pratique rituelle. Scheid et Svenbro, dans un autre vocabulaire, proposent d'appréhender le mythe comme une « simple concaténation de catégories » devant être envisagée dans la triple articulation entre récit, image et rituel. Ils défendent par ailleurs l'idée que le mythe peut être appréhendé comme « une "proposition" simple, génératrice de récits, d'images et de rituels. Et d'exégèses », ce qui les amène à qualifier une telle mythologie de « générative » plutôt que « narrative » (*Ibid.* : 11).

Emboîtant le pas à ces différents auteurs, je réaffirme la nécessité d'une approche pragmatique de la pratique religieuse qui prendrait en considération les conditions d'émergence du sens que les gens lui attribuent. Dans cette perspective, postuler l'existence d'une chape mythologique cohérente, close sur elle-même et « flottant au dessus de la pratique³⁹⁰ » n'est plus nécessaire dans la mesure où ce sens est sans cesse réactivé au cours de l'action rituelle ou des événements quotidiens et qu'il peut se modifier en fonction des contextes et des conditions de cette réactivation permanente.

Comme l'exprime fort bien Rita Segato : « "Croire"aux mythes, entre les membres du *xangô*, signifiait consentir à sa validité comme langage pour parler du monde. » (1995 : 361) Aujourd'hui, si la capacité des mythes à parler des individus et de leurs relations sociales semble amoindrie, ils constituent, semble-t-il plus que jamais, une parole indispensable pour « parler du rite ». Ce déplacement du discours mythologique vers la sphère rituelle semble correspondre à un intérêt croissant des participants pour le culte appréhendé en tant que

³⁹⁰ Je suis redevable de cette expression à Laurent Legrain, doctorant en anthropologie à l'Université Libre de Bruxelles.

manière d'agir et d'appréhender le monde des dieux plutôt que d'en parler et de le comprendre³⁹¹.

4. Le rapport aux livres et la transmission des savoirs

Lorsque j'ai abordé les différents répertoires formant le *corpus* mythologique du culte, j'ai rapidement mentionné que les livres pouvaient également constituer, pour certains individus, une source non-négligeable dans laquelle les participants au culte puisent pour enrichir leur savoir mythologique. J'aimerais à présent approfondir cette réflexion en cherchant à préciser l'impact de la littérature dans le culte étudié.

Dans un article paru en 1996, Véronique Boyer, qui s'intéresse précisément à cette question, mais dans une perspective à la fois historique et sociologique, établit une distinction entre d'une part les écrits ésotériques qui fleurissent à partir des années 40 dans le sud-est du Brésil au sein de la petite classe moyenne qui se réclame de l'*umbanda* et, d'autre part, les écrits scientifiques insufflés par Nina Rodrigues au début du siècle dernier et qui vont se multiplier à partir des années 30 dans le nord-est du pays. Le contenu de ces deux catégories de livres diverge sur plusieurs points et implique un rapport au savoir et à sa transmission fort différent. Les premiers sont de l'ordre de la révélation car « les interprétations du système religieux présentées dans ces ouvrages (...) se fondent sur la certitude de rapporter des messages révélés par les esprits » (1996 : 15). Le rapport à l'Afrique constitue également une différence fondamentale avec les écrits scientifiques : « L'Afrique noire, loin d'être conçue comme un lieu d'origine, aurait été une phase transitoire, et néfaste, dans l'histoire séculaire des cultes de possession venus d'Inde ou même d'Atlantide » (*Ibid.* : 14). Un troisième élément de cette littérature *umbandiste* est qu'elle tend à l'uniformisation, qui passerait par une « codification » des cultes de possession auxquels ils participent (*Ibid.*).

Les écrits scientifiques, par contre, consistent en « la description minutieuse de certains cultes de possession » et « les débats se situent dans l'espace bien précis des "survivances", des "réinterprétations" et des particularités des "traditions" africaines représentées au Brésil » (*Ibid.* : 13). Vu la large diffusion des livres anthropologiques au sein du peuple de saint (*Ibid.* : 17), la fascination des anthropologues pour les cultes d'obédience *nagô* va participer

³⁹¹ Je cherche à décrire ici une tendance... Je ne sous-entend en aucune manière que la recherche de sens est absente du culte étudié, mais simplement qu'elle semble subordonnée à une priorité d'efficacité rituelle dans le contexte actuel du culte.

d'un mouvement de « réafricanisation » des cultes de possession à l'échelle nationale ainsi qu'à l'imposition d'un modèle d'orthodoxie de la pratique religieuse (*Ibid.* : 17-18).

Comme le démontre très bien Véronique Boyer, ces deux types de littératures impliquent des rapports au savoir et à sa transmission fort différents. La littérature ésotérique n'est pas, contrairement à la littérature scientifique et malgré sa tentative d'uniformisation, productrice de norme. Contenant une multitude de témoignages issus du contact des auteurs avec les esprits, le texte ésotérique « trouve sa cohérence en dehors de lui-même » (*Ibid.* : 20). Le savoir, dans ce contexte, repose sur le « don » de l'individu, qui est directement octroyé par les entités. Dans les écrits scientifiques, l'accent est mis sur « la tradition » où « les érudits ont ainsi favorisé la constitution d'une "tradition" » pensée comme orale mais qui, par sa rigidité, porte la marque du savoir livresque qui la fonde » (*Ibid.* : 21).

Dans certains contextes, l'impact de la littérature peut intervenir pour beaucoup dans la constitution d'une pratique religieuse. Comme le souligne Mundicarmo Ferretti citant Barretto (1977 : 57) à propos de la Casa Fanti-Ashanti située à São Luis do Maranhão³⁹² :

Il est possible que beaucoup des éléments fanti-ashanti incorporés au système de la Maison aient été obtenus par son père-de-saint dans la littérature, au contact avec des chercheurs et des pratiquants de la religion africaine dans d'autres pays, et aient été progressivement introduits par lui au système de la Maison. (Ferretti 2001 : 81)

Après ce rapide parcours à l'échelle nationale, il est temps de nous interroger sur le rapport à la littérature dans la famille-de-saint étudiée qui diffère, nous allons le voir, à plusieurs égards du celui décrit pour les autres cultes afro-brésiliens.

Un premier élément est qu'aucun des descendants actuels du Pai Adão n'éprouvent le besoin de voyager en quête de « nouveaux fondements ». Pour eux, les savoirs transmis par leurs initiateurs respectifs constituent l'héritage légitime par excellence. La situation actuelle de la famille-de-saint étudiée semble ainsi contraster avec celle décrite sur un mode plus général par de Carvalho, pour qui :

Tous les leaders de maisons de saint que je connais sont des personnes d'une énorme curiosité intellectuelle (...) Ils veulent toujours savoir comment les autres maisons fonctionnent, comment sont faites les choses en d'autres endroits, et en général ils s'intéressent à discuter à propos des choses de saints [*assunto de santo*] et de la culture religieuse africaine avec les chercheurs. (1987 : 51)

³⁹² Il s'agit d'un des trois *terreiros* dits « traditionnels » du Maranhão, les deux autres étant la Casa das Minas et la Casa de Nagô (2001 : 76).

S'il est vrai que les chefs de culte actuels se montrent également curieux et friands de discussions sur les « choses de saint » ainsi que sur la culture religieuse africaine, ce savoir, et plus particulièrement le savoir-faire rituel mis en œuvre dans les autres Maisons-de-saint, est avant tout l'occasion de se situer face aux autres traditions religieuses plutôt qu'une source d'enrichissement pour leur propre pratique rituelle. La référence à ce savoir est d'ailleurs souvent l'occasion de réaffirmer une supériorité rituelle. La curiosité intellectuelle, dans ce contexte, revêt une dimension politique évidente, mais ne peut être confondue, dans ce cas précis, avec une « recherche de nouveaux fondements ».

Pour la plupart des chefs de culte fréquentés, le rapport aux livres est marqué, d'une part, par une grande méfiance, et de l'autre, par un intérêt très mitigé. Comme mentionné antérieurement, seuls les savoirs directement liés à la *praxis* du culte et, j'ajouterais, composables avec elle, éveillent véritablement la curiosité. Je propose, pour aborder ce thème, de partir d'un cas de figure concret.

Junior m'avoua un jour qu'il n'aimait pas lire, attirant ainsi mon attention sur le fait qu'il n'avait pas besoin d'avoir recours aux livres traitant du *candomblé*. Je cherchai à en savoir un peu plus. La bibliothèque du jeune père-de-saint est en effet restreinte à quelques livres à peine, dont deux de Síkirù Sálámi³⁹³ intitulés « La mythologie des *orixás* africains » contenant une collection de prières, salutations, évocations et chants utilisés dans les cultes aux *orixás* en Afrique. Il possède également une copie du livre de José Jorge de Carvalho : « Cantos sagrados do *xangô* do Recife ». Júnior reconnaît l'importance de ce dernier livre qui contient les *toadas* et invocations les plus couramment utilisées à l'époque de Malaquíás. Mais il affirme qu'en ce qui le concerne, il n'y a jamais eu recours car « il n'en n'a jamais eu besoin ». Poursuivant mon investigation, je présentai à Júnior un magazine appelé « *orixás*³⁹⁴ ». Mon objectif était de récolter « à chaud » ses impressions, ses commentaires face à ce type de littérature qui traite principalement du culte *nagô* de São Paulo. Júnior a parcouru attentivement chaque page de la revue, sans mot dire. Il s'attarda plus longuement sur le lexique final en yoruba. Il la referma ensuite et me la tendit, un sourire aux lèvres. Il attendait vraisemblablement ma question qui tomba : « Qu'est-ce que vous en pensez ? ». Il me répondit posément : « C'est pour les débutants [*iniciantes*]! C'est tout juste bon pour les

³⁹³ Voici comment cet auteur se présente en introduction de son livre: « Je suis yoruba, né à Abeokuta, capitale de l'état de Ogun, au Nigéria, Afrique. Je suis initié du culte de Ifá et de certains autres *orixás*, entre lesquels Xangô, Oxum et Obáluaîê. Ma famille est très connue à Abeokuta, appartenant au lignage connu Kenta et nous rendons un culte aux ancêtres (Egúngún). » (1990 : 18)

³⁹⁴ Revue mensuelle publiée par l'Editora Minuano Ltda, São Paulo, n°4.

pères-de-saint comme X pour commander leurs vêtements sur mesure et se donner en spectacle! »

J'attirai alors l'attention du père-de-saint sur une méthode explicitée dans le magazine qui expliquait « comment découvrir son *odu*³⁹⁵ (de naissance) » à partir d'un simple exercice de numérologie. Júnior déclara du bout des lèvres, démontrant clairement son désintérêt : « Tout cela n'est qu'illusion... Rien de cela n'existe! »

Il me demanda alors d'où venait le magazine. « São Paulo », je lui répondis. Son regard, accompagné d'un petit sourire narquois, traduisait clairement le mélange de discrédit et de dédain qu'entretenait le père-de-saint vis-à-vis des *candomblés* des villes du sud-est³⁹⁶... A ma grande surprise, cependant, il me demanda de lui laisser le magazine quelques jours pour qu'il puisse lire ce qui y était dit sur Oxaogiã, Oxalá et leurs relations avec Oduduwa³⁹⁷. Il m'avoua que cela l'intriguait parce qu'il « n'y a rien de cela dans le *nagô* ». J'acceptai à la condition d'avoir droit à de plus amples commentaires lorsque je viendrais le reprendre. Il accepta ainsi de garder quelques jours cette « fiction », comme il l'appelait dédaigneusement. Deux jours plus tard, Júnior me remit le magazine. Il était en colère et s'exclama :

Tu veux savoir? Ceci est une « négation »! Il n'y a rien à en retirer qui puisse être utile... Ce n'est que fiction, imagination! Une porcherie... Rien là-dedans n'existe! Rien n'est réel! La seule chose qui serve c'est le vocabulaire à la fin... Là il y a beaucoup de bons mots... Mais le reste! (...)

Je te le dis... Tous ces livres, ça te pollue la tête avec toutes sortes de conneries !

Cette méfiance est à la base du désintérêt partagée par ses oncles et tantes pour ce genre de revues « spécialisées ». Mais leur attitude face aux livres traitant du *candomblé* doit être nuancée. En effet, Paulo est un lecteur attentif de livres anthropologiques, même s'il entretient toujours une certaine méfiance en ce qui concerne les informations qu'ils contiennent. Certains livres, cependant, jouissent d'un statut privilégié. Parmi les livres « dignes de confiance³⁹⁸ » régulièrement consultés par Paulo, on trouve en premier lieu le livre « Ifá: o

³⁹⁵ Configuration de cauris qui renvoie à certains mythes ou « messages » [*recados*] interprétés en fonction de la situation du consultant. Pour une description plus complète de cette notion, je renvoie le lecteur au chapitre VII consacré à l'oracle.

³⁹⁶ Une opinion similaire à l'égard des *candomblés* du sud-est de la part des *candomblés* bahianais « traditionnels » a également été constatée par d'autres chercheurs (Dantas 1982 ; 1988 ; Boyer-Araújo 1993 ; Capone 1998, 1999 ; Prandi 1991).

³⁹⁷ La revue contenait un dossier consacré à ces *orixás*. Je rappelle que Júnior est « fils » de l'*orixá* Orixaogiã.

³⁹⁸ La liste reprise ci-dessous est loin d'être exhaustive. Il faut dire que Paulo se montre particulièrement discret quant à ses sources bibliographiques. Au cours de l'analyse de mes données ethnographiques, j'ai en effet découvert que certaines connaissances que j'avais spontanément attribué à un savoir de type « coutumier » ou « traditionnel », c'est-à-dire transmis oralement d'une génération de chefs de culte à l'autre, était en vérité des données tirées de différents livres.

orixá do destino » de Mestre Itaoman³⁹⁹, ainsi que ceux de deux anthropologues dont les écrits, à ses yeux, jouissent d'un statut supérieur de par leur implication personnelle dans le culte : Juana Elbein dos Santos, « pour être la femme de mestre Didi », et Pierre Verger, « pour avoir été initié à Ifá en Afrique ». Des livres d'auteurs africains tels que Síkirù Sàlámi composent également sa bibliothèque de prédilection. Paulo dit également avoir beaucoup appris d'un ami nigérian, Ajibola⁴⁰⁰, mais il précise le type de connaissance que cet africain lui apporta : « Ajibola a la théorie, nous, nous avons la pratique! »

J'ai par ailleurs fait circuler plusieurs ouvrages de Pierre Verger traitant du *candomblé nagô* de Bahia ou encore du culte aux *orixás* en Afrique. Ce qui était frappant chez les membres de ma famille d'accueil, et particulièrement chez les pères-de-saint et *ogãs*, c'était leur intérêt pour les invocations. Une question qui est revenue à plusieurs reprises lorsque je leur présentais un nouveau livre était : « Y-a-t-il des invocations ? »

Lorsque le livre en contenait effectivement, leur intérêt ne résidait pas à les apprendre, mais à les comparer avec les leur, à les confronter à leurs connaissances de ritualistes. Il semble en effet que ce soit essentiellement cette dimension rituelle qui retenait leur attention. Un passage longuement commenté par plusieurs personnes fut la description d'un *bori* par Pierre Verger dans « Notas sobre o culto aos *orixás* e *vodouns* ». Si les chefs de culte et plusieurs *ogãs* reconnaissaient les nombreuses similarités avec l'*obori* tels qu'ils le pratiquent à Recife, ils insistèrent tous sur la plus grande complexité du leur « qui peut parfois durer jusqu'à quatre heures! »

Un autre centre d'intérêt était les photos, et tout particulièrement celles prises en Afrique. Tous se montraient admiratifs de la beauté de certains africains mais aussi des vêtements des dieux. Une blague récurrente consistait d'ailleurs à identifier parmi les africains photographiés des ressemblances avec certains membres de la famille actuelle⁴⁰¹.

La curiosité et l'intérêt pour les livres sur le *candomblé* sont généralement plus vifs et moins restrictifs chez les initiés et initiateurs ne jouissant pas de la légitimité et du savoir-faire des descendants de Adão. Par exemples, plusieurs fils-de-saint de Júnior se référaient régulièrement au livre « Cantos sagrados do *Xangô* do Recife » de de Carvalho pour apprendre par cœur les invocations et les chants de leurs saints. Dans cette quête du savoir, il est intéressant de constater que la signification des *toadas* n'éveillait, chez la majorité d'entre

³⁹⁹ Je décris l'influence de ce livre dans la reconstitution de la consultation par Ifá, (re)initiée par Paulo dans **l'annexe n° 5**.

⁴⁰⁰ Ajibola I Badiru aurait été initié au culte de Ifá au Nigéria. Il était au Brésil pour poursuivre des études d'architecture et séjourna à plusieurs reprises chez Paulo, à João Pessoa.

⁴⁰¹ Je décris en détail un épisode similaire au chapitre VIII, car il nous apprend beaucoup sur la manière dont la transmission religieuse est appréhendée par les membres de la famille.

eux, qu'un intérêt secondaire. Luizinho et Cristiano, par contre, deux jeunes pères-de-saint de la famille, mais n'appartenant au groupe des consanguins de Adão, soulignent, *a contrario*, la nécessité de lire, de se documenter, « d'apprendre sur le pourquoi des choses ». Ils recourent plus fréquemment aux livres sur le *candomblé* et les savoirs ainsi acquis sont plus facilement intégrés à leur exégèse personnelle. Mais pour Cristiano, les livres anthropologiques ne constituent qu'une des diverses sources de connaissance régulièrement consultées : « Les évangiles sont les enseignements du bien, de l'humanité, qu'il s'agisse de la bible ou d'Allan Kardec... C'est notre fondement... »

En ce qui concerne le rapport aux livres, deux tendances⁴⁰² peuvent donc être discernées au sein de la famille-de-saint étudiée. Chez les consanguins de Adão, forts de leur position généalogique et de leur savoir-faire rituel, l'intérêt qu'ils démontrent pour la littérature est très mitigé et porte surtout sur les informations concernant le rituel ainsi que sur le « comment des choses ». Les individus ne jouissant pas de cette légitimité liée à la consanguinité font preuve d'un intérêt plus marqué pour le « pourquoi des choses » ainsi que pour les informations mythologiques.

J'aimerais également noter un usage différent du support écrit. En effet, s'il peut être considéré comme une source d'informations supplémentaire aux savoirs transmis oralement, il peut également être utilisé en tant que support mnésique. En effet, plusieurs chefs de culte m'avouèrent être un jour passés par l'écriture pour accélérer leur apprentissage des *toadas*, invocations, *odus* et des associations entre plantes et *orixás*. De telles annotations sont souvent rassemblées dans un carnet précieusement gardé par l'initié. Ce dernier peut également être passé de l'initiateur à l'initié. Dans ce contexte, il est soit rédigé par le premier, soit par un chef de culte antérieur et sera remis à l'initié au moment du rituel de *deká*⁴⁰³, c'est-à-dire au minimum sept ans après son initiation (Cf. chapitres VII et VIII). Les informations qu'il contient sont généralement relatives aux plantes ainsi qu'aux différents *odus* du jeu de *búzios*, connaissances requérant un enseignement plus systématique, ainsi que certaines *toadas* pour les divinités.

Pour de nombreux initiés, l'apprentissage va se construire à partir d'un va-et-vient entre un apprentissage *in situ* et un recours au support écrit. L'exemple de Tarcizo illustre bien ce

⁴⁰² J'insiste ici sur le terme « tendance », qui cherche à rendre compte d'une inclination partagée à divers degrés par une série d'individus en fonction de leur position dans la famille-de-saint étudiée. Si une tendance différente peut être relevée entre deux groupes d'individus, cela n'implique pas de dichotomie radicale où les traits caractéristiques relevés pour chacune des tendances seraient mutuellement exclusifs. A l'échelle individuelle, il serait plus juste de parler d'un *continuum* où les deux tendances peuvent coexister à divers degrés d'intensité.

⁴⁰³ Le *deká*, je le rappelle, est le rituel qui va permettre à l'initié de passer du statut de *iaô* à celui de *ebomi*, l'autorisant à ouvrir son propre *terreiro* et avoir ses propres initiés.

double mouvement. Tarcizo, je le rappelle, est le fils de dona Elza, mère-de-saint *nagô* issue du *Sítio*, et fils-de-saint de Paulo. Bien qu'il fréquente assidûment le *candomblé* depuis sa tendre enfance, il ne possède pas la familiarité avec le *corpus* yoruba⁴⁰⁴ des descendants du Pai Adão. Le support écrit, dans son cas, vient combler cette lacune ou, du moins, accélérer le processus d'apprentissage. Un jour, il demanda à Júnior, son parrain de « feuilles », d'organiser pour lui une séance « pour apprendre les invocations pour les *orixás* ». Le père-de-saint accéda à sa requête et au cours de deux séances, qui durèrent chacune plusieurs heures, il lui « passa » les différentes invocations que Tarciso transcrivit dans un carnet. Le fils-de-saint s'attela à l'étude des invocations dans les semaines qui suivirent ses « leçons ». Il prit alors l'initiative de les réciter à Júnior qui apprécia beaucoup l'intérêt du jeune homme mais qui attira son attention sur sa mauvaise diction. Il est important de noter que dans le culte étudié, le gros du contenu sémantique des invocations et des chants est perdu et qu'une attention toute spéciale est accordée à la prononciation du *corpus* yoruba. Le livre de José Jorge de Carvalho (1993) qui reprend un peu plus de 350 chants du *xangô* de Recife, traduits par deux locuteurs yoruba⁴⁰⁵, apporte la preuve d'une grande fidélité phonétique à la langue originale. Júnior, à ce propos, parle de « musique » des invocations lorsqu'il fait référence à ces subtilités mélodiques transmises d'une génération de chefs de culte à la suivante⁴⁰⁶.

Chaque mode d'acquisition (*via* les livres ou *via* la transmission orale), selon Paulo, entretient un rapport qualitatif différent avec la mémorisation. Comme me le fit remarquer le

⁴⁰⁴ Sa mère fait régulièrement appel aux membres de la famille-de-saint étudiée pour présider aux cérémonies publiques dans son *terreiro*.

⁴⁰⁵ Voici ce que nous dit l'auteur à propos de la qualité de la diction yoruba des membres du *xangô* : “ By a coincidence and extreme good luck, I met here in Queen's un 1981 Oluyemi Olaniyan, a Yoruba student of our Department. I asked him to listen to some of our recordings and he was quickly able to understand what *xangô* members were singing! Thus, we worked together for a period of four months and were able to translate up to three hundred and fifty song texts from Recife, all sung by people who have preserved a language they can't understand and who even don't know exactly all the Yoruba phonemes: Olaniyan says there are some distortions, usually repeated with consistency, but the language is still clear Yoruba, much to our amazement and delight.” (1984 : 44)

⁴⁰⁶ Je pense qu'il est, en effet, plutôt question de subtilités mélodiques que de différences tonales proprement dites. Dans une étude consacrée aux « niveaux sociolinguistiques » de la langue du *candomblé*, Ruy do Carmo Povoas constate que le Yoruba, employé essentiellement dans le contexte liturgique du *candomblé*, aurait subi des pertes suite à la confrontation entre sa structure phonétique et celle du portugais et que, plus important, « il aurait perdu sa caractéristique tonale dans la langue du *candomblé* », le ton constituant - en termes phonologiques - le principal « élément différenciateur de signification » dans le Yoruba (1989 : 69-70). L'auteur signale par ailleurs que « les locuteurs anciens et traditionnels » ainsi que « ceux qui cherchent à restaurer le *nagô* du *candomblé* » constitueraient des exceptions à cette règle (*Ibid.*). Le livre de José Jorge de Carvalho (1993), réalisé à partir de l'ethnographie de la génération de chefs de culte directement antérieure à celle des chefs de culte actuels, témoignerait d'un haut degré de fidélité phonologique de la langue du culte au Yoruba original.

père-de-saint, le savoir acquis « en étudiant », c'est-à-dire *via* le support écrit, « n'est pas archivé comme celui 'passé' par mon père⁴⁰⁷, il n'a pas la même force! ».

Si, comme le soutient Paulo, il existe une différence qualitative entre ce que l'on pourrait appeler la mémorisation « par participation » et la mémorisation « par étude », l'ensemble des membres de la famille-de-saint s'accorde à dire qu'il existe également une différence qualitative entre le contenu des savoirs acquis oralement par son initiateur et ceux issus de la littérature sur le *candomblé*. Le savoir jouissant du statut le plus élevé est celui acquis au cours des rituels, que ce soit *via* l'observation ou grâce à la participation directe. Il consiste principalement, comme déjà mentionné, en une *praxis*, un savoir-faire rituel dont le style constitue à la fois une source d'efficacité rituelle et de légitimité de la pratique religieuse. Quant au processus de légitimation lié à la forme de l'action rituelle, je rappelle que chaque « nation » possède sa manière spécifique de mener ses rituels⁴⁰⁸. Aussi, au sein d'une même « nation », chaque ritualiste élabore à partir du canevas rituel établi (*Cf.* chapitre III) sa propre manière de faire. Cette touche personnelle dans la manière de pratiquer à partir d'une même *orthopraxis* est loin d'être anodine, car elle a des conséquences sociales et politiques non négligeables. En effet, ces différences individuelles sont connues et font l'objet de nombreux commentaires de la part des participants. Elles permettent d'une part d'exhiber la maîtrise du chef de culte qui, ainsi, va pouvoir jouer, en fonction de sa position sociale, mais aussi de son influence dans le groupe, sur la tension entre « reproduction » du savoir hérité et « innovation » individuelle. D'autre part, sa manière de faire spécifique va à son tour être transmise à ses initiés et constituera ainsi les indices pour la reconnaissance d'une filiation initiatique : certaines intonations dans la manière de chanter, certains détails gestuels dans la manière de mener le sacrifice, etc. sont autant de manière de donner à voir le lien de parenté initiatique avec tel ou tel autre père-de-saint. La forme ou l'esthétique du savoir-faire rituel apparaît donc comme un mode d'expression des relations sociales au sein du culte, mais également comme un outil politique puisqu'elle va permettre de donner à voir et ainsi légitimer la source du savoir acquis.

Je voudrais à présent franchir un pas de plus en direction d'une analyse de l'action rituelle en précisant le contenu du *corpus* yoruba du *xangô* de Recife. Celui-ci ne peut être confondu avec le *corpus* mythologique décrit ci-dessus, exprimé essentiellement en portugais, la langue

⁴⁰⁷ Bien que Malaquíás ne soit pas l'initiateur de Paulo, il est sa référence principale en terme de transmission des savoirs religieux.

⁴⁰⁸ Au chapitre précédent, j'ai montré que l'affirmation d'un « style rituel » singulier constitue l'instrument principal de légitimation, avec le lien de consanguinité, de la famille-de-saint étudiée.

vernaculaire des participants au culte. Il ne lui est cependant pas entièrement étranger dans la mesure où il contient de nombreuses informations sur les *orixás*. Ce *corpus* yoruba est exclusivement mobilisé au cours de l'action rituelle dont il fait partie intégrante. Pour l'instant, je me contente de décrire les liens éventuels entre les deux répertoires mentionnés. Dans les chapitres suivants, j'analyserai la dimension « performative » de ce *corpus* yoruba au cours de l'action rituelle.

5. Le *corpus* yoruba du culte

5.1 Description du *corpus*

Le *corpus yoruba* du *candomblé nagô* de Recife est principalement composé des chants, salutations et invocations dirigées aux différents *orixás* et *eguns* ainsi que de leurs différents noms. José Jorge de Carvalho (1993 : 26), dans une étude consacrée aux « chants sacrés du *xangô* de Recife », se basant sur la typologie proposée par Sikíru Sálámi, distingue également certaines prières (*adurás*) propres au répertoire de l'*orixá* Orunmilá et rassemble les invocations ainsi que les divers épithètes de chaque *orixá* sous la catégorie yoruba « *orikís* ». Pour ma part, j'ai préféré opter pour les termes portugais les plus couramment employés par les participants au culte. Je propose de passer en revue chacun des répertoires composant ce *corpus* yoruba.

Les chants sacrés, dans le culte étudié, sont appelés *toadas*. L'usage de ce terme est étroitement lié au contexte religieux. Il permet de différencier ce répertoire des « musiques » [*músicas*] qui n'entretiennent pas de rapport avec le contexte rituel. Comme le montre l'étude musicologique de José Jorge de Carvalho, chaque rituel possède au moins un type de *toada* qui lui est spécifique⁴⁰⁹ (1984 : 507). Il distingue par ailleurs deux grands répertoires de *toadas* : celui dirigé aux *orixás*⁴¹⁰, à caractère public, et celui qu'il appelle « fonctionnel⁴¹¹ », qui accompagne des actes ou séquences rituels spécifiques, à caractère essentiellement privé. Ces deux catégories de chants, note l'auteur, s'opposent à la fois en terme de signification et de performance. Au niveau sémantique, les chants pour les *orixás* - et

⁴⁰⁹ J'aborde certaines des caractéristiques propres à chaque répertoire au chapitre III.

⁴¹⁰ Le répertoire complet de *toadas* dirigées aux divinités avoisinerait les 200, dont 180 ont été transcrites et traduites (de Carvalho 1984 ; 1993).

⁴¹¹ Ce répertoire serait composé d'un nombre similaire de *toadas* que celui dirigé aux *orixás*. Le livre de l'ethnomusicologue (1993) contient la transcription et la traduction de plus de 170 de ces *toadas*, dont le nombre, de par son lien étroit avec certaines séquences d'action rituelle, est moins sujet à variation que celui composant le répertoire des *orixás*. J'y reviendrai.

tout particulièrement des *orixás* qui « possèdent » leurs enfants - se distinguent par une capacité exacerbée d'imputation de sens » (1993: 205), ce dernier reposant sur certaines associations ainsi que sur des concordances phonétiques avec la langue portugaise. Les chants « fonctionnels », par contre, sont sujets à moins d'interprétations et de « traductions » et, lorsqu'ils le sont, les commentaires portent essentiellement sur « la situation et le moment précis où ils doivent ou ne doivent pas être chantés » (*Ibid.*).

En ce qui concerne la performance, les chants pour les *orixás* sont « bien plus émotionnels, dynamiques et énergiques, spécialement lors des occasions de transe, quand la présence des dieux est célébrée dans la joie » (*Ibid.*). Quant aux chants fonctionnels, l'auteur parle d'une « indifférence musicale », caractérisée par une « distance vis-à-vis du monde des émotions ». (*Ibid.*) Ainsi, les chants fonctionnels peuvent être analysés comme relevant de l'aspect conventionnel et collectif de l'action rituelle dans le sens où ils apparaissent comme des éléments structurants de la syntaxe rituelle tandis que les chants pour les *orixás* interviennent plus directement dans la relation entre l'*orixá* et ses « enfants », relevant donc d'une appropriation plus émotionnelle et individuelle. Signalons à la suite de cet auteur qu'il n'est pas question d'une typologie rigide des différentes catégories de chants mais de paramètres généraux aidant à rendre compte de leur fonction rituelle.

En plus de leurs *toadas*, les divinités possèdent également leurs invocations. Celles-ci constituent à la fois un instrument indispensable au déroulement rituel et un moyen d'action puissant sur les divinités. Ainsi, les invocations agissent à la fois sur les plans « fonctionnel » et « individuel » de l'action rituelle. Sur le plan fonctionnel, les invocations interviennent à tous les moments charnières des différents rituels : ouverture, clôture, entrée et sortie de la transe. Sur le plan individuel, le père-de-saint peut y avoir recours pour se montrer plus impératif face à des divinités en les invitant à prendre possession de leur « enfant » ou, au contraire, à se retirer. Je nuancerai ce cadre général par la suite.

Notons un fait intéressant à propos de la transmission de ces *toadas* et invocations : elles sont aujourd'hui plus nombreuses qu'à l'époque de l'enquête de de Carvalho. Les nouvelles invocations en yoruba ont été puisées dans la littérature « digne de confiance ». J'ai pu en identifier certaines provenant du livre « Ifá, o *orixá* do destino », comme « *Ko Si Obá Kan Afí Olórum* » [« Il n'y a pas d'autre Seigneur, sinon Dieu »] (1995 : 7), qui compte parmi les plus couramment employées aujourd'hui par Paulo et Júnior au cours de l'action rituelle. Paulo me confia que certaines provenaient également du livre de Juana Elbein dos Santos (1977) ou encore des écrits de Síkiru Sálámi qui contiennent de longs passages (*orikis*) en yoruba.

Cette capacité d'intégration de nouvelles données, Paulo l'applique également au répertoire musical. Au moins trois exemples recensés illustrent cette pratique. Le premier provient du livre de Juana Elbein dos Santos (1977 : 232) où Paulo s'appropriera le texte d'une *toada* du rite funéraire, appelé *àsèsè*, dont il recréa la musique :

Bibi bibi lo bi wá
*Ode Arolé lo bi wá*⁴¹²

Alors que dans le texte cette *toada* est adressée à Oxóssi, considéré comme « l'ancêtre mythique fondateur des *terreiros ketu* », Paulo a l'habitude de substituer « Ode Arolé » par « Oya Mesan », par référence à Alapíni, son arrière-grand-père paternel, considéré comme l'ancêtre connu le plus lointain - et bien réel - de sa lignée familiale (Cf. chapitre I). Le père-de-saint préserve ainsi le sens initial de la *toada*, tout en l'adaptant à la situation historique de son propre culte.

La *toada* suivante provient également d'une source écrite - que malheureusement je n'ai pas identifiée. Le père-de-saint lui créa également une mélodie et elle est aujourd'hui chantée dans de nombreux *terreiros* :

Eso Eso Igbín Magunginho
Igbín Ko lowo Igbín Ko lese
*Eso Igbín Magunginho*⁴¹³

Ce chant parle de l'*igbin*⁴¹⁴, l'escargot qui est une des nourritures de prédilection de l'*orixá* Oxalá, pour qui il est chanté. Paulo l'utilise également pour Ifá, l'*orixá* régissant l'oracle, ainsi que pour l'*ori*, « en fonction de l'*obrigação* où il y a des *igbins* ».

Le troisième exemple est une invocation pour Ifá que Paulo a mis en musique et qui est aujourd'hui connue de l'ensemble des membres de sa famille-de-saint. Elle est tirée du livre de Costa (1995 : 119). Lorsque Paulo la chante, il a l'habitude d'en donner la traduction, qui correspond à celle proposée dans le livre en question : « C'est comme des proverbes, sous la forme d'exemples, que nous parle Ifá ». Cette invocation est généralement insérée à la suite de la *toada* n°19 du répertoire pour Orunmilá (de Carvalho 1993 : 66) :

⁴¹² La traduction proposée est : *Bibi bibi lo bi wá* : « Naissance de la naissance qui nous a amené au monde » ; *Ode Arolé lo bi wá* : « Ode Arolé (Osósi) nous a amené au monde »

⁴¹³ Il s'agit d'une transcription libre à partir de l'orthographe portugaise. Voici la traduction que Paulo me donna du texte : « Doucement, doucement, l'*igbin* monte dans l'arbre. L'*igbin* n'a pas de mains, l'*igbin* n'a pas de pieds. Doucement, il monte dans l'arbre. »

⁴¹⁴ *Ìgbín* : Gros escargot *sp.* Comestible (Sachnne 1997).

Igi wéwé o igi wéwé o iyá o k'ope
 Igi wéwé Ifá mà s'òro iyá o k'ope
Bi ôwé bi ôwé, ni Ifá soro iyá o k'ope

Un troisième répertoire propre au *corpus* yoruba correspond aux salutations spécifiques à chaque *orixá*. Celles-ci peuvent être exprimées de manière conventionnelle par l'ensemble de l'assemblée au cours du déroulement rituel ou de manière plus idiosyncrasique par des individus isolés. La salutation peut être considérée à la fois comme une marque de déférence vis-à-vis de l'entité mais aussi comme l'expression d'un sentiment de joie ou d'enthousiasme. Les descriptions de séquences rituelles aux chapitres suivants offriront un aperçu des différents contextes d'énonciation de ces salutations aux *orixás*.

Enfin, les différents noms d'un *orixá* particulier - comme par exemple, Yemanjá Saba ou Yemanjá Ogunte - composent également ce *corpus*. Ces noms sont prononcés au moment d'invoquer la divinité d'un individu ou encore dans certaines *toadas* où l'ensemble des *orixás* du *peji* sont mentionnés. Je décrirai ces divers contextes au chapitre III.

Quant aux prières et demandes de vœux, elles occupent une situation intermédiaire dans la mesure où elles sont attachées au contexte rituel, comme le *corpus* yoruba, mais elles sont généralement exprimées en portugais, comme le *corpus* mythologique et ce, même si certaines expressions en yoruba peuvent y être insérées. Ces prières et demandes de vœux font systématiquement usage d'expressions stéréotypées lorsqu'elles sont formulées publiquement par le père-de-saint, comme dans l'exemple de la demande de vœux destinée à Yemanjá reprise au chapitre I.

Le *corpus* yoruba dans le culte étudié est, comme on peut le voir, essentiellement liturgique. Le rôle joué par chacune des catégories de « textes sacrés », comme les appelle de Carvalho, au cours de l'action rituelle, est fort complexe et sera abordé au cours des chapitres suivants. J'aimerais cependant décrire dès à présent, dans les grandes lignes, les rapports entre ce *corpus* yoruba et les modalités de sa transmission.

5.2 Transmission du *corpus*

Une donnée essentielle concernant la transmission du *corpus* yoruba dans le culte étudié est que ses membres actuels ne connaissent que très partiellement la signification des textes yoruba qu'ils mobilisent au cours de l'action rituelle. Cette « perte » de sens a, à mes yeux, deux conséquences majeures sur la transmission de ce *corpus*. La première serait

d'accorder une attention toute spéciale à la dimension purement phonologique de ces textes, veillant à altérer le moins possible leur prononciation (de Carvalho 1984 : 43). La seconde serait le développement d'une interprétation plus libre de ces chants au détriment d'une traduction littérale. Un rapide coup d'œil vers le passé s'avère ici nécessaire pour mieux comprendre la situation actuelle.

Dans l'introduction de son étude consacrée aux « chants sacrés », de Carvalho retient deux facteurs historiques permettant de comprendre le rapport qu'entretiennent les participants actuels avec le *corpus* yoruba. Le premier élément est que dans les années 30, période à laquelle est décédé le Pai Adão :

Peu de personnes (pas plus d'une dizaine) étaient capables de parler la langue yoruba, ou du moins de la comprendre. De ce que j'ai pu inférer [de la reconstruction de l'histoire du culte], l'attitude de ces personnes était arrogante et marquée par la censure face aux nouveaux pères-de-saint qui surgissaient et qui ne dominaient pas comme eux la langue yoruba. » (1993 : 22).

Le second élément serait une conséquence du premier :

Suite à la disparition [dans la première moitié du 20^{ième} siècle] de cette classe de gardiens de l'orthodoxie, la pratique du culte a connu un plus grand dynamisme, l'imagination mythopoétique des personnes fut libérée et le sens des chants a alors pu être interprété librement - les mots se sont transformés en une espèce de kaléidoscope, de catalyseur, de lieu de la parole des émotions et des visions vécues - et de nouvelles associations et narratives mythiques ont pu être développées, adaptées aujourd'hui à une forme de vie distincte, propre d'une distanciation spatiale, temporelle et formelle de la source transmissive du répertoire sacré yoruba (*Ibid.*).

Si ces données historiques me semblent *de facto* incontournables pour mieux comprendre la situation actuelle, je trouve moins convaincantes les hypothèses avancées par l'anthropologue pour expliquer l'exceptionnelle préservation des textes yoruba chez certains chefs de culte avec qui il travailla à la fin des années 70. Il attire en effet l'attention sur différents aspects de la pratique rituelle qui, « articulés efficacement », ont contribué à cette préservation. Il commence par citer une prescription rituelle liée au culte de l'*orixá* Ossaim interdisant de siffler ou de chantonner dans une Maison de culte (1993a : 28; 1993b : 214). Il en déduit que l'ensemble des contraintes formelles (rythme, mètre, phrasé ainsi que les différents facteurs proprement musicaux) liées à l'exécution du répertoire de *toadas* peuvent être considérées comme « fixatrices du texte littéraire » où « la prononciation des paroles est incorporée comme un élément esthétique additionnel, se convertissant ainsi en une

stimulation musicale pour une bonne prononciation » (1993 : 28). Bien que j'adhère aux conclusions de l'auteur sur les liens entre la pratique effective, les traits formels du chant et la préservation d'une prononciation correcte, je ne le suis pas entièrement en ce qui concerne la cause présumée d'une telle focalisation sur le texte. En se concentrant sur une prohibition rituelle, l'auteur élude, me semble-t-il, un débat plus général - et plus fécond - sur les rapports entre transmission religieuse et action rituelle. La double restriction comportementale dont il est question - siffler et chantonner - peut avoir contribué à « renforcer la mémoire textuelle » (1993b : 214) mais elle n'est qu'un élément d'un plus large mécanisme d'apprentissage ayant donné lieu à une bonne préservation phonétique des chants. de Carvalho, dans un article où il décrit les corrélations entre les styles musicaux du culte et son organisation rituelle, pointe vers ce qui m'apparaît être le mécanisme central de préservation des chants sacrés, mais il ne le développe malheureusement pas, orientant son développement théorique vers une analyse symbolique du système musical du culte. Voici le passage qui nous intéresse directement:

We can add other factors, more directly linked to the use of musical language: the songs are tied to the contexts of rituals where they appear, performed with all their idiosyncratic ingredients, such as emotion, supernatural, purpose and significance. Even the (supposedly) purely musical meaning is varied, for the same melody will be sung, heard, and remembered in relation to the songs that immediately preceded it and to that which follows it in the established ritual order. (1993b: 214)

Je propose d'insérer une telle hypothèse dans un questionnement plus large à propos des mécanismes de transmission et d'apprentissage des savoirs impliqués dans le culte aux *orixás*. Deux arguments principaux, l'un historique, l'autre cognitif, permettent d'appréhender la question de la mémoire - et par conséquent de la transmission - sous un angle différent. La donnée historique consiste à mettre en rapport, d'un côté, la perte sémantique liée à l'attitude des anciens chefs de culte ainsi qu'à la « libération mytho-poétique » avec, de l'autre, une focalisation, par les « nouveaux gardiens de la tradition », sur la *praxis* du culte. Ce déplacement de l'intérêt des chefs de culte revêt une dimension clairement politique : si la légitimité des anciens semblait reposer (en partie, du moins) sur leur connaissance du yoruba, les chefs de culte actuels sont avant tout reconnus à travers leur maîtrise d'un savoir-faire rituel. On est donc passé d'un mode de légitimation basé, du moins en partie, sur la maîtrise d'une *doxa* à celui basé sur la maîtrise d'une *praxis*⁴¹⁵. Les chants rituels faisant partie

⁴¹⁵ On trouve aujourd'hui une situation inverse dans d'autres régions du Brésil où l'on assiste à un mouvement de « réafricanisation » des cultes soudanais centré en partie sur la maîtrise de la langue yoruba et sur la

intégrante de ce savoir-faire rituel, les chefs de culte portèrent une attention particulière à la préservation de leur forme⁴¹⁶.

Le facteur cognitif porte sur l'association entre les chants et l'action rituelle à proprement parler. J'ai déjà mentionné que l'usage des chants est exclusivement rituel. Certains d'entre eux - j'y reviens au chapitre III - sont étroitement liés à certaines séquences d'actions, d'autres à certains contextes rituels. Ma proposition est que cette association systématique entre action rituelle et chants a pour conséquence d'en faciliter la mémorisation : tel geste associé à tel chant, telle sensation ou émotion associée à tel chant, telle représentation associée à tel chant, etc. Cette hypothèse s'avère d'autant plus plausible que la signification des chants n'est plus (ou très mal) connue et que c'est avant tout leur aspect performatif, c'est-à-dire les effets qu'ils produisent (ou sont censés produire) au moment du rituel, qui est valorisé par les participants.

Pour l'étude de la transmission de bon nombre de ces chants, comme je tenterai de le montrer, il convient de prendre conjointement en considération plusieurs éléments liés à leur contexte d'énonciation. La notion de « devise musicale » telle que développée par Gilbert Rouget est, à mes yeux, directement applicable à l'ensemble des « textes sacrés » du *nagô* de Recife :

[La devise musicale] peut se définir comme un signe dont le signifié est le dieu auquel il se réfère et dont le signifiant a trois facettes : linguistique, musicale et chorégraphique. Le pouvoir signifiant de ce signe est particulièrement étendu puisqu'il intéresse en même temps l'esprit et le corps, l'intelligence et la sensibilité, les facultés d'idéation et de mouvement. (1990 : 199)

L'association des *toadas* avec l'action rituelle et une divinité en particulier constitue une condition incontournable de leur apprentissage (Cf. chapitre V).

Une autre donnée permettant de comprendre la bonne préservation des chants du *candomblé nagô* de Recife est la haute répétitivité des différents rituels. La plupart des rituels sont pratiqués à raison d'au moins une fois par mois⁴¹⁷ - à l'exception de l'*obrigação* pour

restauration d'un *corpus* mythologique imposant. L'utilisation des écrits des anthropologues a joué et joue un rôle non négligeable dans ce processus, comme nous l'avons vu.

⁴¹⁶ Comme je le montrerai par la suite, certains chefs de culte actuels semblent accorder autant (si pas plus) d'importance à l'aspect « performatif » des chants - dont la mélodie fait partie intégrante- qu'à la bonne prononciation des mots.

⁴¹⁷ Je renvoie le lecteur au chapitre III dans lequel les contextes d'occurrence et la fréquence des différents rituels sont décrits.

Orunmilá⁴¹⁸, qui n'a lieu qu'une fois l'an, et de la *feitura*, spécifique au contexte initiatique et donc plus rare -, ce qui ne peut que faciliter la mémorisation des chants qui les accompagnent. Le fort investissement émotionnel qui accompagne la plupart de ces rituels peut également faciliter différents types d'associations telles que celles décrites plus haut entre chant, action rituelle et *orixá* (Cf. chapitre V). Enfin, un dernier facteur adjuvant est relevé par de Carvalho qui parle du « degré raisonnable de compatibilité phonétique » (1993 : 29) entre le yoruba et le portugais qui facilite, vraisemblablement, l'assimilation des phonèmes de la langue africaine.

6. Du mythe au rite, et inversement...

Avant de passer à l'analyse du rituel à proprement parler, j'aimerais préciser la manière dont la relation entre mythe et rite est envisagée dans ce travail. Mon objectif n'est pas ici de passer en revue l'ensemble de la littérature anthropologique sur cette question mais, plus modestement, de me situer théoriquement dans ce large débat. Je débiterai cette réflexion par une considération méthodologique que l'on doit à Roger Bastide dans son étude « *Le candomblé de Bahia* » :

Il y aurait ainsi deux méthodes possibles pour étudier les *Orixá* : l'une que l'on pourrait appeler déductive, qui consiste à partir des mythes pour comprendre à travers eux la nature qu'ils dirigent ou la culture qu'ils fondent ; et l'autre qui serait inductive, et qui consisterait à partir des rites pour remonter jusqu'aux mythes. (2000 : 217)

La majorité des études afro-brésiliennes ont privilégié la première méthode et voyaient dans le rite ce que Bastide appelle une simple « répétition, la mise en action dans le présent, de ce que les dieux ont réalisé au commencement » (*Ibid.*). Cette perspective eut pour conséquence un intérêt mitigé pour l'analyse du rituel de la part des chercheurs (Cf. introduction).

A partir de l'étude du phénomène de transe, Bastide chercha cependant à appliquer sa seconde méthode, qu'il appela alors « l'analyse structurelle de l'extase⁴¹⁹ afro-brésilienne » (*Ibid.*: 241). Cette étude, cependant, le mena à des conclusions que je ne partage qu'en partie : « Nous avons montré que l'extase se conforme toujours à des modèles culturels, qu'elle n'est que "la répétition" vécue d'un passé archaïque. »

⁴¹⁸ L'introduction de *toadas* pour Orunmilá dans d'autres contextes rituels que celui de son sacrifice annuel, comme je le montrerai, tend à compenser en partie cette difficulté.

⁴¹⁹ Je reviens sur le vocabulaire vernaculaire et scientifique de la transe au chapitre V.

Ce que l'on peut retenir pour l'instant de cette affirmation de Roger Bastide, qui rejoint ainsi ses prédécesseurs, c'est qu'il existerait un lien indispensable entre le rite et le mythe, et que l'étude des « *orixás* » ne peut être comprise qu'à partir de la dialectique entre ces deux dimensions. Or, l'étude du rituel ne peut, de mon point de vue, être rabattue sur sa dimension mythologique. Pour comprendre où je veux en venir, je ne peux que suivre l'intuition de Claude Lévi-Strauss qui, dans la finale de « L'homme nu », invite les anthropologues à étudier le rituel *in se* et *per se*, afin de comprendre en quoi il constitue un objet distinct de la mythologie et de déterminer ses caractéristiques spécifiques (1971 : 598). Il ajoute par ailleurs « qu'il n'y a aucune raison d'accorder un primat intellectuel au mythe sur le rite sous prétexte que le rite est une modalité de l'action ». Je rappelle que le célèbre anthropologue établit une distinction tranchée entre le mythe et le rite, qui repose sur l'opposition entre le caractère « continuiste » du rite qui tente de rétablir, par le « morcellement » et « la répétition⁴²⁰ », la continuité entre le monde des hommes et celui du mythe, et le caractère « discontinuiste » du mythe qui introduit de la discontinuité, généralement sous forme d'oppositions binaires, dans une réalité appréhendée essentiellement comme continue.

Ceci dit, la question persiste : quelle place attribuer aux hypothèses religieuses (mythologiques, ontologiques, symboliques) dans notre approche de l'action rituelle?

La réflexion de deux anthropologues m'ont indiqué ce qui me semble être la voie la plus appropriée pour répondre à cette question difficile. Le premier est Michel Strickmann (1996) qui affirme dans sa très belle étude du bouddhisme tantrique en Chine :

Quoiqu'il soit impossible d'ignorer ce que les officiants disent de leur rituel, il est plus fructueux de s'intéresser à leurs faits et gestes effectifs, car l'interprétation peut très bien découler d'une extrapolation ou d'une rationalisation. Et en ce qui concerne la prétendue valeur symbolique de l'acte rituel, il est bon de se rappeler que tous les symboles sont intrinsèquement vides. C'est au processus de remplissage de ces symboles creux que nous nous intéressons.

Pascal Boyer est plus explicite sur le rapport envisageable entre la dimension mythologique et l'action rituelle, ce que Strickmann appelle « le remplissage des symboles creux » :

⁴²⁰ Il s'agit des deux principes constitutifs de toute action rituelle reconnus par Lévi-Strauss. Le *morcellement* consiste à « attribuer des valeurs discriminatoires aux moindres nuances à l'intérieur de classes d'objets, de types de gestes, de classes d'espaces (...) » (1971 : 601), et la *répétition* consiste à répéter les mêmes gestes, les mêmes séquences d'action à de nombreuses reprises.

Il est évident qu'on ne peut « comprendre » un rituel sans connaître au moins quelques éléments des hypothèses religieuses auxquelles adhèrent les participants ; un rite comme la messe, par exemple, sera mieux compris si l'on sait que les catholiques croient en un Dieu invisible et omnipotent, sont convaincus que les lois morales ont une origine divine, etc. Mais cela ne nous dit pas en quoi ces croyances influent sur les représentations mentales que la messe mobilise chez ceux ou celles qui y assistent – il laisse entendre tout au plus qu'il peut exister un *certain* lien entre les hypothèses des divers participants et les traits d'un rituel, ce qui est assurément vrai mais n'apprend pas grand-chose. (Boyer 1997 : 220)

Ma proposition analytique consiste, à partir de matériaux ethnographiques, à émettre certaines hypothèses sur la manière dont l'action rituelle va engendrer la mobilisation de certaines hypothèses religieuses plutôt que d'autres, et dans quelle mesure ces hypothèses influencent et composent l'expérience des individus prenant part à ces rituels. Comme je chercherai à le montrer, celle-ci ne peut en aucun cas être réduite à une série de propositions à propos des entités surnaturelles, mais doit être appréhendée dans toute sa corporéité, c'est-à-dire également dans ses dimensions affective, sensitive et relationnelles.

7. Synthèse de l'argumentation

Deux aspects dignes d'intérêt de la mythologie du *xangô* ressortent de notre analyse. Premièrement, je rappelle que je n'ai pas trouvé de *corpus* mythologique à proprement parler, composé de récits largement connus et mettant en scène les divinités composant le panthéon du culte. Plutôt, j'ai été confronté à des références mythologiques fragmentées, prenant généralement la forme de brefs commentaires liés à l'action rituelle ou à certains événements quotidiens. Deuxièmement, je pense avoir largement illustré le pouvoir générateur de la mythologie du *xangô*, qui fait d'elle une « tradition vivante de savoirs » (Barth 1995 : 84) à laquelle contribuent non seulement les repères mythologiques hérités du passé, composés essentiellement d'informations concernant les attributs et fonctions rituelles de chacun des saints, mais aussi les événements et expériences de vie individuels.

Un autre constat est que les connaissances mythologiques peuvent fortement varier d'un individu à l'autre, principalement en fonction de l'intérêt personnel pour cette catégorie de savoirs. Les livres anthropologiques constituent, pour les plus curieux d'entre eux, une source constante d'informations. Mais, en général, les membres de ma famille-de-saint, et plus particulièrement les descendants biologiques de Adão, affichent peu d'intérêt pour les savoirs mythologiques et entretiennent beaucoup de méfiance envers la littérature scientifique.

J'ai avancé plusieurs hypothèses pour expliquer ce manque d'intérêt. En premier lieu, leur perte historique, attribuable à l'attitude de rétention des savoirs religieux par les générations antérieures de chefs de cultes (de Carvalho 1987). L'intérêt mitigé pour les connaissances mythologiques peut également être expliqué par la valorisation sociale de la *praxis* rituelle dans un milieu de culte où les spécialistes religieux sont avant tout considérés comme des ritualistes et tirent leur légitimité et leur prestige de leur savoir-faire rituel, non de leur maîtrise des connaissances mythologiques. Une troisième hypothèse concerne la pénétration de nouvelles catégories de savoirs dans le culte, comme par exemple le savoir issu du spiritisme. Cette infiltration n'aurait pas pour conséquence d'évincer les savoirs mythologiques, mais bien d'encourager une production symbolique libérée des schémas interprétatifs « traditionnels ». Enfin, la connaissance très sommaire du yoruba qu'ont les membres du culte a tendance à réduire le *corpus* liturgique à sa fonction performative et « identificatoire » (Rouget 1990). Performative, car de nombreuses *toadas* sont systématiquement associées à certaines séquences d'actions, sans qu'une signification précise puisse leur être attribuée. « Identificatoire », car il existe tout un répertoire de *toadas* et

d'invocations destinées aux *orixás*, dont certaines acquièrent une connotation émotionnelle toute spéciale pour l'initié au cours de son parcours initiatique (*Cf.* chapitres V et VIII).

CHAPITRE III :
LE CYCLE INITIATIQUE

1. Préalables méthodologiques

Dans ce chapitre, je propose une description du cycle initiatique et des différents rituels qui le composent. Mon choix de baser l'analyse de l'activité rituelle sur l'initiation repose sur quatre raisons. La première est que l'ensemble des rituels pratiqués au cours de l'initiation, à l'exception du rituel de *feitura* qui lui est spécifique, comme je le montrerai, le sont également dans d'autres contextes, et constituent le principal répertoire rituel du *xangô*. La description de ces rituels dépasse donc le simple contexte initiatique et embrasse une description plus générale du culte.

La deuxième raison est que ces différents rituels sont appréhendés comme un ensemble par les participants, un tout cohérent dans lequel chaque rituel occupe une place déterminée et qui, comme nous le verrons, est justifiée. La description proposée doit pouvoir rendre compte de ces deux dimensions, à savoir l'analyse de chaque rituel séparément et des liens qu'ils entretiennent entre eux au sein du cycle initiatique⁴²¹. Cette démarche rejoint directement celle préconisée par José Jorge de Carvalho dans sa thèse de doctorat :

As I said, cult members themselves are aware of the unity behind the main symbolism and can express the connections between de different rituals. The operation of understanding and then of transmitting that which was understood to others in an ordered way, as I attempted to do here, would not have been possible if I had not been able to see each ritual as a whole; and, at a higher level of integration, to see all of them together as a new, bigger and more complex whole. (1984: 520)

Plusieurs éléments contribuent à façonner cette unité du système rituel. Tout d'abord, l'initiation. Comme déjà mentionné, l'agencement temporel et symbolique des rituels composant le processus initiatique confère à cet événement un aspect unitaire et cohérent. Ensuite, le rituel sacrificiel, appelé *obrigação*. En effet, on retrouve l'acte sacrificiel (ou un équivalent, j'y reviendrai) dans l'ensemble des rituels pratiqués dans le *xangô*. Comme le note Roberto Motta :

Le premier acte de la liturgie du *candomble-xangô* est le sacrifice sanglant d'animaux, offert aux dieux pour apaiser leur faim. Tous les autres rites, y compris la transe, en dérivent ou y conduisent. (1995a: 477)

⁴²¹ L'ordonnancement précis des rituels au cours de l'initiation ainsi que la répétition annuelle de la plupart d'entre eux pour chaque initié, comme nous le verrons, sont les deux éléments en faveur de l'usage de l'expression « cycle initiatique ».

Un troisième raison justifiant mon intérêt pour le cycle initiatique tient à mon questionnement théorique : quel type d'apprentissage l'initiation procure-t-elle au novice ? Autrement dit : quels savoirs sont mobilisés au cours de l'initiation et comment sont-ils transmis ? Existe-t-il un savoir « initiatique » ? Cette question me semble d'autant plus pertinente dans le cadre du culte étudié que l'ensemble des participants, y compris les non-initiés, ont l'opportunité d'acquérir une bonne connaissance de la plupart des rituels pratiqués sans pour autant être initié, dans la mesure où ils sont régulièrement réitérés et qu'il est possible d'y assister sans trop de difficultés⁴²². Ce troisième chapitre porte essentiellement sur la description de cette catégorie de savoirs - qui consiste principalement en un savoir-faire rituel, comme nous le verrons.

Une dernière raison justifiant ce choix analytique tient dans le souci de clarté d'exposition. Vu la complexité des rituels décrits, leur description préalable sous la forme de séquences d'action s'avérait à mes yeux nécessaire pour aborder l'analyse ultérieure des médiations rituelles, qui constitue le cœur de ce travail. En effet, les analyses plus pointues de l'action rituelle proposées dans les chapitres suivants requièrent que le lecteur ait acquis une connaissance raisonnable des principaux repères ontologiques et mythologiques du culte (*Cf.* chapitre II) et de sa syntaxe rituelle, qui sera décrite dans ce chapitre.

Pour ces diverses raisons, j'ai donc opté pour une description exhaustive du système rituel, appréhendé comme un tout, avec une attention particulière au rite sacrificiel.

Aussi, je n'inclus pas dans ma description le rituel d'*oxe* pour Oxalá⁴²³, qui est extérieur au cycle initiatique, ni le rituel initiatique appelé *amarração de folhas*, décrit par José Jorge de Carvalhos (1984 : 288-292), tout simplement parce qu'il n'est pas pratiqué par les personnes avec qui j'ai été amené à travailler⁴²⁴. Par contre, le lecteur intéressé pourra se référer à l'**annexe n° 10** où je décris le rite funéraire appelé *oxexe*. J'ai jugé utile de proposer cette description dans la mesure où ce rituel est censé défaire les liens tissés entre l'initié et ses divinités au cours de l'initiation (de Aquino 1998). De plus, ce rite se greffe sur le rituel sacrificiel destiné aux *eguns*, qui fait partie intégrante du cycle initiatique. L'*oxexe* constitue ainsi une composante essentielle de l'expérience religieuse telle que conçue dans le culte étudié et, à ce titre, mérite de figurer dans ce travail.

⁴²² J'analyse les différents contextes d'occurrence de chaque rituel dans ce chapitre. Les restrictions d'accès à certains rituels spécifiques seront décrites au chapitre IV.

⁴²³ L'*oxe* consiste en une offrande hebdomadaire pour cet *orixá*, qui prend place le vendredi à l'aube, jour dédié à cette divinité.

⁴²⁴ Le rituel décrit par de Carvalho a été pratiqué par Manuel Papai.

Je signale également que chacun des rituels décrits peut connaître différentes variantes en fonction du contexte de son exécution, mais aussi du père-de-saint que le dirige. Je reviens sur certaines d'entre elles dans les chapitres ultérieurs.

1.1. Description de la syntaxe singulière des rituels initiatiques

L'objectif principal de ce chapitre, comme mentionné ci-dessus, consiste à faire apparaître la « charpente » de l'action rituelle, qui consiste en l'emboîtement de deux structures syntaxiques : la syntaxe générale présidant à l'ordonnement de chacun des rituels du cycle initiatique et la syntaxe singulière interne à chacun de ces rituels. Partant de la proposition de Lawson et McCauley (1990), commentée par Boyer (1994 : 221-222), j'entends par « syntaxe » le savoir que les participants au culte doivent nécessairement posséder et qui leur permet de décider si tel ou tel rituel religieux est, ou non, « bien formé ». Cette proposition, selon ces auteurs, implique une distinction tranchée entre les hypothèses concernant les entités spirituelles, assimilable à la sémantique du système rituel (*Cf.* chapitre II), et « une série de règles syntaxiques régissant les descriptions d'actions rituelles » (*Ibid.*) présentées dans ce chapitre⁴²⁵. Une telle approche présente l'avantage de mettre l'accent sur les éléments de l'action sans lesquelles le rituel ne pourrait être considéré comme « bien mené » par ses participants⁴²⁶. Autrement dit, je m'intéresse ici aux conditions nécessaires à la bonne réalisation de l'action rituelle, à partir du point de vue des participants eux-mêmes, et plus spécifiquement des spécialistes religieux. J'ajouterai à ces éléments :

- 1) des informations sur les lieux et les contextes d'occurrence de ces activités rituelles;
- 2) des idées fréquemment exprimées et largement partagées par les participants quant à leur fonction;
- 3) toute une série de prescriptions, les « préceptes » [*« preceitos »*] dictés par la « tradition », et régulant l'activité rituelle. De tels « préceptes », nous le verrons, ne sont généralement exprimés qu'à la suite d'un écart vis-à-vis des comportements attendus.

⁴²⁵ Je discuterai les liens entre les représentations liées aux entités surnaturelles et l'action rituelle dans les chapitres suivants. Une telle distinction me semble être un bon point de départ pour l'analyse de l'action rituelle dans la mesure où elle élimine d'entrée de jeu l'hypothèse discutable selon laquelle les rituels seraient le résultat de la représentation des pouvoirs divins, alors qu'il est fort probable qu'ils soient une de ses nombreuses causes, comme je chercherai à le défendre.

⁴²⁶ Les auteurs utilisent l'expression « bien formé ». Pour ma part, j'utiliserai préférentiellement l'expression « bien mené », qui fait plus directement référence aux actes des agents plutôt qu'aux représentations mentales présidant à ces actes.

Dans ce chapitre, j'opte pour une description des rituels observés à partir de séquences d'actions impliquant des faisceaux de relations complexes entre des agents, des objets et des actes. (Lawson et McCauley 1990). Mon usage de la notion de syntaxe est cependant plus restreint que celui proposé par ces auteurs, dans la mesure où je ne l'applique que d'un point de vue descriptif, laissant de côté les hypothèses concernant le soubassement cognitif de l'action rituelle⁴²⁷. Ce choix tient principalement à une raison ethnographique: l'anthropologue, sur son terrain, a un accès direct aux interactions et comportements des individus, via l'observation. Ce n'est pas le cas en ce qui concerne les représentations mentales mobilisées par les individus en cours d'action, qui ne peuvent être induites qu'indirectement, à partir d'une « théorie de l'esprit » adéquate.

Dans mes descriptions, j'ai procédé à un exercice d'abstraction dont l'objectif est de mettre en évidence ce que j'ai appelé la « structure minimale » - ou le plus grand dénominateur commun - à l'ensemble des instanciations de la catégorie d'événements rituels décrits. Les descriptions reprennent les éléments récurrents à l'ensemble des rituels effectivement observés. Comme le souligne très bien Gregory Bateson, « on peut apprendre beaucoup à partir d'un seul exemple, mais on ne peut pas apprendre certaines choses relatives à la nature de l'échantillon de la classe où s'inscrivent de tels essais et expériences » (1984 : 131). Les descriptions proposées cherchent ainsi à rendre compte des composants communs à divers événements rituels appréhendés en tant que classes d'événements. Une telle typification n'a été possible que grâce à un contexte ethnographique privilégié où il m'a été donné d'observer à de nombreuses reprises l'ensemble des rituels composant le cycle initiatique⁴²⁸.

Cette démarche descriptive basée sur la notion de syntaxe ne peut cependant constituer qu'un point de départ. Car, si elle s'avère nécessaire pour une meilleure compréhension du cycle initiatique et de chacune de ses étapes, elle est loin d'être suffisante pour l'étude de l'action rituelle, et devra être complétée par des incursions fréquentes dans des épisodes rituels sélectionnés en fonction d'angles analytiques spécifiques. Ce mouvement entre abstraction - dénominateur commun - et instanciation - spécificité et complexité d'occurrences particulières - m'est apparu comme la manière la plus appropriée pour pouvoir

⁴²⁷ L'objectif poursuivi dans ce chapitre est avant tout ethnographique. J'ai donc préféré laisser de côté une réflexion plus théorique sur les processus cognitifs qui sous-tendent la représentation de l'action.

⁴²⁸ Lors de mes deux séjours à Recife, j'ai dû assister à plus de trente *obrigações*, une quinzaine de *toques* dont trois sorties de *iaô* et un *deká*, près de quinze rituels d'*obori* et d'*amassi* et trois *feituras*.

aborder des questionnements précis à propos de tel ou tel autre aspect du culte sans pour autant perdre de vue le contexte plus général dans lequel ils prennent place⁴²⁹.

Pour résumer, j'envisage l'analyse des données ethnographiques en deux temps. Le premier correspond à ce chapitre où je rassemble ce que l'on pourrait appeler le plus grand dénominateur commun entre les diverses instanciations de rituels observés à partir d'une description de l'action envisagée en termes de séquences impliquant des relations entre agents, objets et actes. Le second temps consistera à revenir, en fonction de questions précises, sur tel ou tel aspect spécifique de ces rituels. Je compléterai alors ma description avec des instanciations d'épisodes rituels afin de chercher à rendre compte, de manière plus précise, des mécanismes matériels, corporels et relationnels mobilisés.

1.2. Description de la syntaxe générale du cycle initiatique

L'initiation d'un ou plusieurs nouveaux initiés - on parlera alors d'une « barque » de *iaôs*⁴³⁰ - compte sans conteste parmi les moments forts de la vie d'un *terreiro*, vu l'importance sociale et symbolique d'un tel événement. Celle-ci, comme d'ailleurs tout événement rituel important, doit commencer par une *obrigação* aux *eguns*, c'est-à-dire une offrande aux ancêtres familiaux. Cette *obrigação* vise à se mettre en règle avec les morts et a pour corollaire, comme j'y reviendrai, l'inscription du novice dans une nouvelle généalogie, en l'occurrence initiatique. Ce rituel prendra généralement place dans les jours ou la semaine qui précède la date de l'*obori*⁴³¹. Le rituel d'*obori*, tout comme l'offrande aux *eguns*, peut être considéré comme une étape préparatoire à l'initiation à proprement parler - bien que ces deux rituels fassent partie intégrante du processus initiatique. En effet, il consiste en une cérémonie destinée à « nourrir la tête » de l'initié, la fortifier de manière à préparer le novice - sa « tête » ou *ori*, et son corps - pour la suite des événements rituels. Le destinataire de ce rituel est l'*ori* de l'initié, une entité plurielle, comme je l'ai montré au chapitre précédent. L'*obori* est généralement pratiqué le même soir ou la veille des étapes initiatiques ultérieures, à savoir, dans l'ordre chronologique, l'*amassi*, la *feitura* et l'*obrigação de santo*. A partir de l'*amassi*,

⁴²⁹ Une homologie peut d'ailleurs être avancée entre cette technique descriptive et les processus mentaux d'appréhension du rituel effectivement à l'œuvre dans la tête des participants, qui se caractériseraient par un mouvement similaire entre l'abstraction et le concret, entre l'occurrence et le modèle. Je laisse cette question ouverte.

⁴³⁰ L'orthographe utilisée est celle de la version portugaise du terme yoruba « *iyàwó* » désignant l'initié et qui signifie littéralement « l'épouse » [des dieux].

⁴³¹ Orthographe portugaise du terme yoruba « *ebori* », qui signifie littéralement « offrande pour la tête » où *ebo* signifie « offrande » et *ori* « la tête ».

les destinataires principaux et directement mis à contribution au cours de l'action rituelle sont les *orixás*. L'*amassi* consiste en un bain de « feuilles » durant lequel la « tête », le corps ainsi que les objets cultuels composant l'*assentamento* de l'*orixá* de l'initié sont « lavés ». Cette préparation des objets cultuels porte le nom de cérémonie d'*assentamento*. Il est dit que l'*orixá* de l'initié, par cet acte rituel, est « assis » [« *sentado* »], c'est-à-dire installé de manière permanente dans le temple ou *peji*. Vient ensuite la *feitura*, l'unique rituel exclusif du contexte initiatique. Durant ce rituel, le novice est rasé et des scarifications seront pratiquées sur différentes parties de son corps. L'initiation est alors « complète », et il est dit de l'initié qu'il est « fait⁴³² ». La fonction symbolique principale de ce rituel est directement dérivée de l'acte fondamental qui le caractérise : « ouvrir » le corps du novice à la réception de l'*orixá* (scarifications) et y « introduire » nombre de ses composantes (poudres ou *axés*, plantes, sang sacrificiel, etc.). Après la *feitura* débute la première *obrigação* du cycle initiatique. Plusieurs autres se succéderont durant la période de réclusion qui s'étendra sur trente-six jours à partir de la *feitura*⁴³³. Après un minimum de dix-sept jours se déroule la cérémonie publique appelée « sortie de *iaô* » durant laquelle l'*iaô* (et son *orixá*⁴³⁴) sont montrés à la communauté pour la première fois depuis la *feitura*. Ce rituel, j'y reviendrai, n'est pas systématiquement organisée dans le *nagô* de Recife et ne revêt pas l'importance symbolique dont il peut jouir dans d'autres régions du Brésil⁴³⁵. La phase d'agrégation, c'est-à-dire les rites postliminaires, pour reprendre le vocabulaire d'Arnold van Genepp (1909), s'étendra ensuite à la visite de divers lieux fortement chargés symboliquement : église, banque, supermarché, rivière, mer, forêt et *terreiros*.

Ces étapes passées, l'*iaô* devra continuer à observer toute une série de prescriptions et prohibitions jusqu'à la dernière *obrigação* qui refermera le cycle initiatique après une durée totale de trois mois. L'année suivante, idéalement à la date de sa *feitura*, il devra renouveler l'*obrigação* aux *orixás*⁴³⁶, et ainsi de suite chaque année jusqu'à la septième où il pourra faire

⁴³² Contrairement au candomblé *nagô* de Bahia, et ses prolongements à Rio et São Paulo, il n'est pas dit à Recife que l'*orixá* serait « fait » au même titre que le novice, dans le sens où il « naîtrait » en même temps que lui au cours du processus initiatique. La *feitura* et, par extension, l'ensemble du processus initiatique, correspondrait plus à une « mise en corps » de l'*orixá* de l'initié, qui préexisterait à ce dernier, plutôt que de sa « naissance ». La « naissance » d'un *orixá*, à Recife, correspond à la première possession d'un initié (Cf. chapitre V).

⁴³³ La réclusion s'ouvre avec une *obrigação* conséquente appelée l'« *obrigação* d'entrée » [*obrigação de entrada*]. La période de réclusion sera ensuite ponctuée par quatre autres rites sacrificiels : l'*obrigação* du troisième jour, appelée *Ojo Ita* ; l'*obrigação* du septième jour, appelée *Ije* ; l'*obrigação* du dix-septième jour, appelée « *obrigação* de sortie » [*obrigação de saída* ou *Ije ta togun*]. Enfin, l'*obrigação* du trente-sixième jour qui marque la fin de la réclusion. Une dernière sera offerte à la fin des trois mois de la période initiatique.

⁴³⁴ Les parenthèses sont ici nécessaires car tous les initiés ne sont pas possédés par leur *orixá* au moment de la « sortie de *iaô* ».

⁴³⁵ Voir notamment à ce propos Vogel, Mello et de Barros (2001).

⁴³⁶ Ce qui implique également une *obrigação* pour les *eguns*, un *obori* et un *amassi*.

son *deká*, également appelé « confirmation ». Ce dernier rituel consiste à reproduire les rituels du cycle initiatique⁴³⁷ et confère à l'initié le statut d'*ebômi*⁴³⁸ ainsi que le droit d'ouvrir son propre *terreiro* et de « faire » ses propres initiés.

Je tiens à faire remarquer que dans ma description des différents rituels composant le cycle initiatique, je n'ai pas exactement respecté la chronologie des étapes initiatiques. J'ai choisi de commencer par l'*obrigação de santo*, et non par celle destinée aux *eguns*. Pourquoi introduire un tel changement? Pour répondre à cette question, j'aimerais reformuler ici les raisons mentionnées ci-dessus dans des termes légèrement différents.

Le rituel d'*obrigação* pour les *orixás* constitue le rituel-pivot autour duquel le culte s'organise et ce, pour plusieurs raisons. Premièrement, il faut savoir que le sacrifice aux *orixás* est l'acte rituel le plus fréquent, vu ses divers contextes d'occurrence⁴³⁹, et le plus répété, vu le nombre d'*orixás* composant le panthéon *nagô* et susceptibles de recevoir une offrande. De plus, bon nombre de séquences d'actions décrites dans ce contexte rituel se retrouvent dans d'autres rituels, parfois de manière identique, parfois légèrement modifiées. Les participants ont ainsi l'opportunité d'acquérir rapidement une connaissance élaborée de la manière dont l'acte sacrificiel doit être (bien) mené, et appliquer ces connaissances dans d'autres contextes. Le rituel d'*obrigação* peut, dans ce sens, être considéré comme un « pivot cognitif » dans l'acquisition de la syntaxe rituelle. Il m'a donc semblé intéressant de reproduire, dans ma présentation des différents rituels, cette chronologie du processus d'apprentissage.

Une deuxième raison m'ayant poussé à attribuer cette primauté à l'*obrigação de santo* est que ce rituel constitue le moyen d'action privilégié par lequel il est possible d'agir sur le bon vouloir des *orixás*, c'est-à-dire exercer un contrôle sur eux. Or, comme je chercherai à le montrer dans les chapitres suivants, l'établissement ou la restauration d'une relation bénéfique entre l'initié et son ou ses *orixás* compte parmi les objectifs principaux du culte. L'importance de ce rituel tiendrait donc principalement à la fonction qui lui est attribuée. On pourrait dans ce sens parler de « pivot rituel ».

Un troisième argument fait référence au caractère paradigmatique du rituel d'*obrigação* pour notre approche de l'expérience religieuse. Il s'agit en effet du rituel où les

⁴³⁷ La différence principale réside dans l'épisode de « *intrega da cesta* », littéralement « la remise du panier », qui a lieu durant la cérémonie publique et durant lequel l'initiateur remet à l'initié un panier contenant les divers objets cultuels nécessaires à tout chef de culte.

⁴³⁸ Terme yoruba signifiant « l'aîné ».

⁴³⁹ Je développe ce point plus loin dans ce chapitre.

traitements corporels et l'investissement émotionnel sont les plus intenses. Il est un des lieux privilégiés pour l'instauration de ce que j'ai appelé une relation d'intimité entre l'initié et son *orixá*. On pourrait dans ce cadre analytique parler de « pivot somatique ».

Pour ces trois raisons, j'ai donc choisi de commencer ma description par l'*obrigação de santo*.

Avant d'entamer la description proprement dite, j'aimerais préciser la manière dont ces rituels sont nommés par les participants au culte. Bien qu'ils puissent désigner chaque rituel par un nom générique, repris ci-dessus dans la description de la syntaxe générale du culte, ils s'y réfèrent plus fréquemment à partir de l'action principale exécutée au cours de ce rituel. Cette manière de nommer par l'usage d'un verbe, ou du substantif qui en dérive, souligne d'entrée de jeu l'importance attribuée à l'action dans le culte étudié.

1.2.1 Un verbe pour nom

Pascal Boyer signale à propos des séquences rituelles qu'elles « incluent des séries d'actions catégorisées qui sont pour la plupart explicitement nommées, et ce trait mérite d'autant plus d'être relevé qu'il est absent de nombre d'actions non rituelles » (1997 : 223). Dans le *xangô*, un trait remarquable supplémentaire vaut la peine d'être souligné : chacun des rituels composant le cycle initiatique est désigné par un verbe d'action ou le substantif qui en dérive. Ce verbe renvoie à l'action principale qui caractérise le rituel nommé. Ainsi, l'*obrigação* est souvent appelée « sacrifice » [« *sacrificio* »] et couramment désignée comme l'acte de « donner à manger » [« *dar comida* »] aux *orixás* ou aux *eguns*; l'*obori* consiste à « s'asseoir sur l'*ate*⁴⁴⁰ » [« *sentar no ate* »] ou « donner à manger à la "tête" » [« *dar comida a cabeça* »]; l'*amassi* à « se laver la tête » [« *lavar a cabeça* »]; le *toque*⁴⁴¹ à « battre » [« *bater* »], en référence à l'action de jouer les tambours. « Entrer en chambre [initiastique] » [« *entrar de quarto* »], par contre, fait référence à l'entrée en réclusion initiatique qui suit directement la *feitura*. Mais parce que cette période est marquée par toute une série de prescriptions et prohibitions comportementales, les personnes s'y réfèrent généralement comme la période de « *resguardo*⁴⁴² », terme qui désigne, littéralement, l'acte de se protéger,

⁴⁴⁰ Terme yoruba employé pour désigner la natte sur laquelle repose l'initié durant le rituel d'*obori*, mais aussi durant toute la durée de la réclusion initiatique. « *Ate* » en yoruba, signifie un « plateau, le plus souvent en vannerie, sur lequel les vendeurs présentent leurs produits pour les colporter » (Sachnne 1997).

⁴⁴¹ Le terme « *toque* » désigne d'une part le rituel en question mais signifie également « rythme », dans le sens de phrase ou cellule rythmique, comme par exemple « *ego* est le nom du *toque* de Yemanjá ».

⁴⁴² Ce mot portugais est fréquemment utilisé au féminin par les participants au culte.

de se garder du danger. Le rituel de *feitura* se caractérise par plusieurs actions saillantes, chacune ayant donné lieu à un substantif désignant le rituel dans son ensemble : le terme « *feitura* » dérive du verbe « faire », en référence à « faire le saint » [*fazer o santo*], ce qui signifie être initié⁴⁴³; le terme « *raspagem* », qui peut être traduit par « rasage » et renvoie à l'acte de raser le crâne de l'initié; « *catulagem* », qui vient du verbe « *catular* » qui peut être traduit par « couper » mais qui, dans ce contexte, signifie « scarifier » ou opérer des coupures sur le corps de l'initié⁴⁴⁴. L'expression « *faire iaô* » est également employé et souligne le changement de statut du novice obtenu à travers le processus initiatique.

Mais l'initiation est le plus souvent appelée « service complet », soulignant l'aspect cumulatif du cycle initiatique, qui implique l'ensemble des principaux rituels proposés par le culte, à l'exception de l'*oxexe*.

2. L' *obrigação de santo*

2.1 L'*obrigação de santo* et ses enjeux

Sous la dénomination « *obrigação* » on retrouve tous les rituels impliquant une offrande aux divinités, dont la majorité comportent un sacrifice animal. Comme déjà souligné en introduction de ce chapitre, l'*obrigação* est le moyen privilégié au travers duquel il est possible d'agir sur les *orixás*. Dona Elza⁴⁴⁵ exprima clairement l'importance de cet aspect du rituel d'*obrigação* dans un discours de bienvenue lors d'un *toque* à son *terreiro* (21/12/02) : « Malgré les difficultés et les imprévus, nous sommes arrivés à conclure les *obrigações*. Ce qui est le plus important, car c'est ce qui commande à l'*orixá*... »

Júnior, lors d'une discussion informelle, souligna également cette dimension du rituel sacrificiel : « L'*orixá* “voit” tout par le sacrifice! Mais il ne veut pas que son “enfant” se sacrifie! »

Ces deux commentaires attirent l'attention sur l'importance symbolique de l'*obrigação* : « c'est elle qui commande à l'*orixá* » qui est censé « tout voir » grâce au sacrifice. Sans celui-ci, l'*orixá* resterait aveugle aux demandes que lui adresse son « enfant ».

⁴⁴³ Malgré l'usage de cette expression, j'ai déjà signalé qu'elle n'était pas entendue au pied de la lettre par les participants du *xangô*, mais désigne plutôt l'acte d'être initié.

⁴⁴⁴ Selon Alain Forsthoff, le père-de-saint belge avec qui j'ai eu l'occasion de travailler durant la préparation de mon mémoire de licences, le verbe « *catular* » viendrait du kikongo et signifierait « peler », « enlever les couches extérieures », comme d'un oignon ou d'une orange.

⁴⁴⁵ Dona Elza est une mère-de-saint *nagô*, fille-de-saint de Manoel Papaï. L'extrait en question provient du discours introductif à un *toque* destiné à Ode, Ogum et Ossaim.

L'*obrigação* apparaît ainsi comme le principal moyen d'agir sur les dieux, dont on attend qu'ils agissent à leur tour en faveur de leurs « enfants ».

Notons également que les deux chefs de culte attirent l'attention sur les difficultés matérielles rencontrées par les personnes devant s'y soumettre. Chaque *obrigação* - je me réfère ici aux *obrigações* annuelles obligatoires pour les initiés - est le fruit de plusieurs mois, voire de toute une année d'économies⁴⁴⁶. Dans la seconde partie de son commentaire, Júnior souligne cependant que les exigences de l'*orixá* ne peuvent dépasser les capacités financières de ses « enfants » car, nous dit-il, « l'*orixá* ne veut pas que son “enfant” se sacrifie ! ». Au chapitre VII, je montrerai que le choix du nombre et du type d'animaux à sacrifier fait l'objet de négociations serrées, que ce soit entre le sacrifiant et le sacrificateur, ou entre ce dernier et les *orixás* du premier à travers la consultation de l'oracle.

L'*obrigação* est également appréhendée comme un « échange » ou un « troc » [« *troca* »], mais un échange vital pour l'initié. En effet, dans sa version la plus radicale, l'enjeu de cet échange serait la vie même du sacrifiant : « Tout s'échange! L'animal s'en va [meurt], les personnes restent [en vie]. Nous échangeons, offrant l'animal pour que nous restions...» (Paulo)

Cette idée, mainte fois répétée par les chefs de culte au cours des *obrigações*, semble constituer le paradigme à partir duquel le sacrifice aux *orixás* peut être pensé : l'*obrigação* constitue le lieu d'un échange d'une nature particulière, où la vie du sacrifiant serait troquée contre celle de l'animal. Toute *obrigação*, cependant, est loin d'être appréhendée comme un acte où le sacrifiant met en jeu sa propre vie. Le commentaire du père-de-saint, plutôt que d'être pris au pied de la lettre par les participants, souligne, à mes yeux, un principe essentiel sous-jacent à l'acte sacrificiel, bien exprimé dans le commentaire de Júnior à propos du sacrifice: « Si nous arrêtons de faire ce culte et ces choses-là [le sacrifice], alors il va mourir quelque chose! »

Pour comprendre ce à quoi le père-de-saint fait référence, il est nécessaire de revenir quelques instants sur la notion de *axé*, qui constitue « la valeur ultime du *candomblé* » (Wafer 1991 : 18). Dans ma famille-de-saint, le terme « *axé* », comme mentionné précédemment, renvoie d'une part à un élément immatériel, souvent assimilé à « la vie », l'*axé* et, d'autre part, à certaines substances et objets qui en seraient porteurs, les *axés*. Un trait remarquable de l'*axé*, central pour notre réflexion, a très bien été décrit par Jim Wafer :

⁴⁴⁶ Au premier chapitre, j'ai mentionné l'existence d'un réseau d'entraide et de dons au sein de la famille-de-saint. Celui-ci, cependant, joue un rôle marginal dans l'économie des terreiros étudiés. Je reviens sur ce thème au chapitre VIII.

[*Axé*] means something like “the quintessence of the ethos of Candomblé”. In this usage things “have” *axé*, though not indefinitely. The term “presence” would express something of its intangible quality, but not its dynamism. *Axé* moves around. A thing that “has” *axé* at one moment may lose it the next. (1991: 19)

L'importance symbolique du sacrifice, voire son caractère indispensable aux yeux des membres du culte, résiderait dans sa capacité à mettre l'*axé* en mouvement, lui permettant de circuler d'un corps, d'un objet cultuel à l'autre. L'échange dont il est question dans l'acte sacrificiel s'apparenterait donc plus à un transfert vital qu'à une simple substitution d'une vie par une autre. Aux chapitres IV, V et VI, j'examine ce processus sous divers angles analytiques.

2.2 Les catégories d'*obrigações* et leurs contextes d'occurrence

Il existe diverses catégories d'*obrigações* discriminées en fonction de deux critères principaux. Le premier et le plus fréquent concerne le destinataire de l'offrande. Les participants discernent ainsi les *obrigações de bale* destinées aux *eguns*, - également appelées *obrigações de eguns* -, des *obrigações de santo*, destinées aux *orixás*. J'ai mentionné plus haut que les secondes sont plus fréquentes que les premières, vu la diversité des contextes dans lesquels elles sont pratiquées, nous allons le voir. Les *obrigações* peuvent également être classées en fonction de leur « charge » ou de leur « poids ». En effet, certaines d'entre elles sont dites « lourdes » [« *pesadas* »]. Bien que toutes les personnes impliquées tombent d'accord lorsqu'il est question de discerner une *obrigação* « lourde » d'une qui ne l'est pas, les éléments présidant à ce jugement sont difficilement objectivables, car il s'agit avant tout d'une catégorie à forte teneur affective, influencée par les biographies individuelles et par les enjeux du rituel en question. Une réflexion de Júnior nous permet cependant de repérer certains critères présidant à cette caractérisation : « Une *obrigação* de vache ou de boeuf, une *obrigação* pour Orunmilá, pour les *eguns* est très délicate et très lourde... »

Le « poids » de l'*obrigação* serait dans ce cas lié à la conjonction de deux critères : la rareté du rituel en question et sa dangerosité potentielle. En effet, les sacrifices de vaches ou de bœufs sont jusqu'à ce jour fort rares dans le *nagô* de Recife. Le passage suivant souligne bien le danger potentiel attribué à de tels rituels :

Je ne comprends pas comment la personne donne un boeuf... Tu dois faire cela correctement car sinon, une personne « s'en va » [meurt] si tu ne tues pas le bœuf correctement pour Xangô⁴⁴⁷. Je réponds pour ma « nation » *nagô* et pour ce que mon grand-père disait. Dans ma « nation » *nagô*, si tu ne fais pas le sacrifice correctement, une, deux, trois personnes « s'en vont » [meurent]... (Yguaracy)

L'*obrigação* pour Orunmilá a lieu une fois l'an et exige des précautions rituelles toutes particulières⁴⁴⁸. L'*obrigação* pour les *eguns*, comme tout ce qui touche à la mort, et malgré sa plus haute fréquence, est également empreinte de dangerosité, comme je le montrerai dans la chapitre suivant.

Deux catégories d'offrandes sont également distinguées par les participants en fonction des types d'aliments offerts: celles dites « avec sang », qui sont majoritaires, et celles dites « sèches », qui se caractérisent par une offrande composée exclusivement des plats ou aliments de prédilection des *orixás* et n'impliquant pas de sacrifice.

Les « nourritures sèches » sont offertes dans au moins cinq contextes spécifiques⁴⁴⁹ :

1) en vue d'un service demandé à l'*orixá*. La plupart du temps, cette offrande scelle la promesse d'un sacrifice une fois l'objectif poursuivi atteint;

2) pour « calmer » une divinité ayant réclamé un sacrifice mais qui ne pourra être satisfaite dans l'immédiat pour des raisons financières;

3) lorsque l'*orixá* refuse, *via* le jeu de *búzios*⁴⁵⁰, de recevoir « du sang ». La raison d'un tel refus peut être motivée ou non;

4) lorsque le sacrifiant est malade. Dans ce cas bien précis, l'offrande de sang risquerait de lui porter préjudice plutôt que de l'aider, selon une logique sacrificielle qui sera décrite dans le prochain chapitre. La personne est alors amenée à offrir des « nourritures sèches » en gage d'un sacrifice futur, une fois que son état de santé se sera amélioré;

5) la période de réclusion initiatique, comme déjà mentionné, est ponctuée de plusieurs *obrigações*. Certaines d'entre elles, comme celle du septième jour, est uniquement composée de « nourritures sèches ». D'autres, comme les *obrigações* d'entrée et de sortie, de par leur importance symbolique, comprennent le sacrifice d'animaux mais sont généralement accompagnées de « nourritures sèches ».

⁴⁴⁷ Le père-de-saint fait ici référence à un sacrifice pratiqué par les générations antérieures de chefs de culte où un bœuf était offert à Xangô, le seul *orixá* à l'époque recevant une telle offrande.

⁴⁴⁸ Je décris une occurrence de ce rituel dans l'**annexe n° 11**.

⁴⁴⁹ Je donne une liste des « nourritures sèches » les plus courantes dans l'**annexe n° 12**.

⁴⁵⁰ L'*orixá* dispose de plusieurs modes d'expression sur lesquels je reviendrai en détails. Les participants au culte considèrent le recours au jeu de *búzios* ou cauris, le principal système oraculaire, comme le plus fiable (Cf. chapitre VII).

Divers contextes exigent la réalisation d'une *obrigação*. Ces contextes sont:

- 1) l'initiation;
- 2) les fêtes annuelles pour les *orixás* ;
- 3) l'*obori* ;
- 4) les *limpezas* ou « nettoyages » ponctuels;
- 5) le déplacement d'un *assentamento* ou l'héritage de celui d'une personne décédée⁴⁵¹;
- 6) le rituel funéraire;
- 7) l'ouverture d'un *terreiro*.

Les trois premiers contextes impliquent automatiquement une offrande aux *eguns*. Ils relèvent de ce que Jean Pouillon a appelé des « rites à caractère conjonctif », c'est-à-dire qui visent à établir une communication avec une puissance supérieure, tandis que les rituels de *limpeza* et d'*oxexe* sont des « rites à caractère disjonctif », c'est-à-dire qui visent à « se protéger, d'empêcher ou de rompre une communication excessive et dangereuse, de conclure, mais toujours provisoirement, non pas une alliance, mais un pacte de non-agression » (1987 : 234). Le déplacement d'*assentamento* relèverait de la première catégorie dans la mesure où l'offrande vise non seulement à maintenir la relation entre l'initié et son saint, mais également à en établir une nouvelle entre ce dernier et le *terreiro* qui accueille son *assentamento*. Concernant l'héritage de l'*assentamento* d'une personne décédée, notons qu'il implique une offrande annuelle, tout comme les *assentamentos* de personnes vivantes. Il semble donc que ce cas de figure participe également de la logique conjonctive, dans la mesure où il est question de maintenir le lien entre l'*orixá*, sa représentation matérielle et les personnes qui lui vouent un culte.

Un cinquième contexte, plus marginal, est celui des anniversaires d'initiation pratiqués par certains chefs de culte « anciens dans le saint ». Dans ce dernier cas de figure, l'offrande consiste en une petite offrande - appelée « *agrado*⁴⁵² » - à leur divinité principale. Ces situations sont cependant plus rares et dépendent plus du bon vouloir et de la générosité de chacun que d'un « précepte » religieux incontournable. Un sixième serait l'ouverture d'un

⁴⁵¹ Le déplacement temporaire d'un *assentamento* d'un *terreiro* à l'autre n'implique pas obligatoirement un sacrifice, ce qui serait trop onéreux pour le fils-de-saint qui pratique justement ce genre d'opération délicate en vue d'économiser de l'argent (par exemple en profitant de l'*obrigação* dans un autre *terreiro* présidée par le même père-de-saint pour offrir une offrande à son *orixá*, ce qui permet d'éviter certains frais). Par contre, l'héritage de l'*assentamento* d'une personne décédée implique obligatoirement une *obrigação* pour son installation ainsi qu'un sacrifice annuel, au même titre que les autres *orixás* du *terreiro*.

⁴⁵² Substantif du verbe « *agradar* », qui peut être traduit par « faire plaisir, contenter ».

nouveau *terreiro* où une *obrigação* spéciale, implantée dans le sol du Salon⁴⁵³, est obligatoire. Cette pratique relève de ce que Philippe Jaspers (1995) appelle la « sanctuarisation » de l'espace rituel.

2.3 Description de l'*obrigação de santo*

Présentation schématique de la syntaxe de l'*obrigação de santo*

PREMIERE PARTIE

- I) Invocation initiale (convocation + requête)
- II) « Préparation⁴⁵⁴ » de l'*assentamento* de l'*orixá*
- III) « Nettoyage »
- IV) « Offrir l'animal »
- V) « Sacrifice des animaux à quatre pattes »
- VI) « Sacrifice des animaux à plumes »
- VII) Possession et danse de l'*orixá*
- VIII) Départ de l'*orixá*
- IX) Fin de la confection de l'*assentamento* + animaux emportés en cuisine

SECONDE PARTIE

- I) *Iyanlé*
- II) *Búzios*

Toute *obrigação* est composée de deux parties. La première inclut le sacrifice proprement dit tandis que la seconde, appelée *iyánlé*⁴⁵⁵, consiste à déposer les aliments cuits et assaisonnés dans l'*assentamento* des entités⁴⁵⁶. Ce schéma d'actions général est respecté indépendamment du contexte et des catégories d'entités impliquées.

⁴⁵³ Le Salon, comme nous le verrons au chapitre suivant, est la pièce principale du *terreiro* où prennent place les cérémonies publiques.

⁴⁵⁴ Les guillemets renvoient à la manière dont les participants eux-mêmes nomment les séquences d'actions décrites.

⁴⁵⁵ Je n'ai pas trouvé de traduction de ce terme, vraisemblablement d'origine yoruba.

⁴⁵⁶ *Egun*, *ori* ou *orixá* selon qu'il s'agit d'une *obrigação de egun*, d'un *obori* ou d'une *obrigação de santo*.

Présentation détaillée de la syntaxe de l'*obrigação de santo*

PREMIERE PARTIE

Avant toute action sur les objets, le rituel est ouvert par une invocation en yoruba qui s'apparente à une convocation de l'*orixá* destinataire du sacrifice à « venir recevoir l'offrande qui lui est offerte ». Celle-ci est généralement précédée d'une autre invocation où les principaux *eguns* familiaux sont salués, rappelant de la sorte qu'ils sont toujours les premiers à être conviés pour n'importe quel événement rituel du *terreiro*⁴⁵⁷. Cette première invocation marque à la fois le « style » de l'officiant et, d'une certaine manière, « l'état d'esprit » de l'*obrigação*⁴⁵⁸. Cette invocation initiale a pour effet performatif « d'ouvrir » le rituel. Cette première étape est répétée pour chaque *orixá*.

L'invocation en yoruba est suivie d'une requête plus personnalisée formulée cette fois en portugais : le père-de-saint s'adresse à la divinité au nom du sacrifiant et/ou des personnes présentes. Cette demande de vœux⁴⁵⁹ est hautement stéréotypée, rassemblant toujours dans quelques formules récurrentes les mêmes enjeux fondamentaux du culte: santé [*saúde*], paix [*paz*], tranquillité d'esprit [*paz de espírito*] et, d'une manière plus générale, le bonheur [*felicidade*] des personnes impliquées, que ce soit directement - le ou les sacrifiants - ou indirectement – les personnes présentes⁴⁶⁰.

Après l'invocation initiale, le père-de-saint commence ce qui est communément appelé la « préparation » du réceptacle de l'offrande, en l'occurrence l'*assentamento* de l'*orixá*. Le chef de culte s'assied sur un petit tabouret face à l'*assentamento* de l'*orixá*. Il est accompagné des *ogãs*, ses auxiliaires, du sacrifiant ainsi qu'éventuellement de quelques personnes de l'assemblée. S'il officie dans un autre *terreiro* que le sien, il faut ajouter à ces personnes le ou les chefs de culte du *terreiro* ainsi qu'éventuellement les *ogãs* de ce ou ces derniers⁴⁶¹. Le sacrifiant s'agenouille face à l'*assentamento*, un peu en retrait du chef de culte.

⁴⁵⁷ Je développe ce point un peu plus loin, ainsi qu'au chapitre suivant.

⁴⁵⁸ Une longue invocation peut être l'indice d'une charge symbolique particulière attribuée au rituel. Elle peut également afficher la préoccupation du père-de-saint à mener le mieux possible le rituel, ou encore sa volonté d'y mettre du sien pour que tout se passe pour le mieux. Elle peut également relever d'une stratégie sociale, comme par exemple lors d'un premier « service » dans un *terreiro* extérieur où le père-de-saint invité cherchera à faire bonne figure et à mettre en valeur, aux yeux des dignitaires du *terreiro* d'accueil, ses connaissances liturgiques et son savoir-faire rituel.

⁴⁵⁹ Un exemple de formulation de vœux est donné au chapitre I.

⁴⁶⁰ Une formule d'usage inclut même « les personnes qui n'ont pu venir », [*as pessoas que não poderam vir*] et « celles qui n'ont pas voulu venir » [*as que não quiseram vir*].

⁴⁶¹ Chaque père-de-saint officie préférentiellement avec ses propres *ogãs* qui l'accompagnent dans ses déplacements.

Le père-de-saint prend de l'eau de la *quartinha* - petite bouteille en terre cuite composant tout *assentamento* d'*orixá* - qu'il souffle sur l'*assentamento*⁴⁶². S'il en a à sa disposition, il répète cette opération avec de l'*atare* - « Poivre de la Côte⁴⁶³ » - et de la *cachaça*, alcool de canne à sucre. La divinité est saluée par l'assistance à chaque fois qu'un élément est soufflé sur l'*assentamento*. Le père-de-saint saluera ensuite « la terre » [« *ile* »] en esquissant à trois reprises une croix sur le sol avant de rabattre sa main droite sur sa gauche fermée, produisant un son que plusieurs chefs de culte associent au son de la terre elle-même. Une invocation spécifique, sous forme de question-réponse avec l'assistance, accompagne ce geste :

Père-de-saint : « *Ilè, ilè, ilè mo pe !* »

Réponse de l'assemblée : « *A pe je a pe mu*⁴⁶⁴ ».

Dans le contexte initiatique, le père-de-saint peut ensuite recourir à la consultation de l'oracle afin de connaître « la situation » à ce stade du développement rituel⁴⁶⁵.

Vient ensuite la « *limpeza* » qui consiste littéralement à « nettoyer » l'ensemble des personnes présentes. Les « choses mauvaises » dont elles peuvent être porteuses sont avant tout censées provenir de la rue, qui est perçue comme le lieu de tous les dangers, qu'ils soient d'origine humaine ou spirituelle. Durant cette étape, les « animaux à plumes » destinés à être sacrifiés pour Exu sont passés sur tout le corps du sacrifiant ainsi que sur celui de toutes les personnes présentes. Il arrive souvent que le geste de « nettoyer » soit exécuté quasi machinalement, surtout lorsque de nombreuses personnes doivent s'y soumettre les unes après les autres. Dans d'autres cas, par contre, les « animaux à plumes », plutôt que d'être passés directement sur le corps, peuvent être dans un premier temps déposés quelques instants sur la tête du sacrifiant, à l'image du « tête-à-tête » avec les « animaux à quatre pattes » que constitue l'étape suivante. Le sacrifiant est alors invité à formuler ses vœux mentalement ou à voix basse, ce qui renforce sa participation à cet épisode d'habitude très routinier et qui n'implique aucun état d'esprit particulier.

L'ordre dans lequel les personnes sont « nettoyées » correspond à la hiérarchie au sein du culte, et plus précisément au principe de séniorité qui donne la priorité aux « plus âgés

⁴⁶² Selon plusieurs chefs de culte, cette première étape a pour fonction de « réveiller » l'*orixá* ou de le « préparer » à recevoir le sacrifice.

⁴⁶³ Grains de poivre censés provenir d'Afrique.

⁴⁶⁴ Selon José Jorge de Carvalho, le sens général de cette invocation fait référence à l'action de battre le sol, geste par lequel le père-de-saint appelle les ancêtres qui y « habitent ». La troisième partie de l'invocation, « *a pe rere* », répertoriée par cet anthropologue, n'est que rarement employée (1993 : 151). Le commentaire sur le bruit produit par le geste en question s'approche donc du sens littéral de l'invocation.

⁴⁶⁵ Il s'agit d'un premier commentaire oraculaire, temporaire, sur l'issue, favorable ou non, du rituel.

dans le saint », c'est-à-dire aux personnes ayant été initiées depuis le plus grand nombre d'années. Généralement, les hommes passent avant les femmes mais ce principe tend à ne plus être systématiquement respecté, du moins dans la famille-de-saint étudiée. Les retardataires sont également « nettoyés » dès leur entrée dans le *peji*. J'ai également vu à plusieurs reprises le père-de-saint - ou la personne de confiance à qui il délègue cette tâche⁴⁶⁶ - se rendre dans une pièce voisine du Salon où a généralement lieu le « nettoyage » collectif pour passer les animaux sur le corps d'enfants ou de bébés endormis. J'ai également assisté à plusieurs reprises à des épisodes où certaines mères tiraient leurs enfants du sommeil pour qu'ils prennent part à ce rituel purificateur. Une fois toutes les personnes « nettoyées », les poulets, tenus par les pattes, sont balancés à bout de bras jusqu'au seuil de la porte en direction de la rue où toutes les influences néfastes sont censées être expulsées. Ce rituel de « nettoyage » sera répété pour chaque *orixá*, mais ne revêtra plus la dimension collective du « nettoyage » précédant le premier sacrifice pour Exu⁴⁶⁷. Seule la personne qui « offre » les animaux en question sera « nettoyée », et souvent après le sacrifice de l'« animal à quatre pattes⁴⁶⁸ ». Pendant son initiation, le novice prendra ainsi part à de nombreux « nettoyages » successifs dans la mesure où il doit offrir un sacrifice à plusieurs *orixás*, comme nous le verrons. Une *toada* spécifique, chantée en boucle, accompagne toute cette étape rituelle⁴⁶⁹.

Le « nettoyage » collectif initial, comme déjà mentionné, prend place dans le Salon où se trouve la majorité des personnes présentes. La séquence rituelle suivante, par contre - où le sacrifiant est invité à « offrir », c'est-à-dire à formuler ses vœux (mentalement ou à voix basse) en posant son front contre celui de l'oviné⁴⁷⁰ - se passe généralement à comité plus restreint, au pied de l'*assentamento* de l'*orixá* destinataire du sacrifice. Mais avant cet épisode, un petit rameau de *caja* aura été battu à trois reprises sur l'*otan* ou « les fers⁴⁷¹ » dans l'*assentamento* ainsi que sur la tête de l'animal avant de lui être présenté devant la bouche⁴⁷². Cette scène peut être accompagnée d'une invocation à Ossaim, l'*orixá* « maître des plantes » [« *dono das folhas* »]. L'acceptation de la « feuille » par l'animal est interprétée comme

⁴⁶⁶ Le plus souvent un des *ogãs* du *terreiro*.

⁴⁶⁷ Je reviens au point 2.4 de ce chapitre sur l'ordre dans lequel les différents sacrifices sont organisés.

⁴⁶⁸ Lorsqu'il n'y a pas de sacrifice de quadrupède, ce « nettoyage » prend place après la « préparation » de l'*assentamento*.

⁴⁶⁹ *Bara o gbagbode [bebe] gbon ku nu / Sara re gbon ku nu sara re / Adie iremo sara re gbon ku nu sara re / Oba r'ona sara re gbon ku nu sara re* (de Carvalho 1993 : 152).

⁴⁷⁰ Les ovins constituent les sacrifices les plus fréquents de quadrupèdes. Bien que d'autres « animaux à quatre pattes » puissent également être offerts, comme le cochon, la séquence rituelle décrite ne concerne que les chèvres, boucs et moutons, vu la possibilité de maîtrise et la passivité relative de ces animaux.

⁴⁷¹ L'*otã*, qui est une simple pierre, ou « les fers », qui sont de simples morceaux de métal, constituent la pièce centrale des *assentamentos* (Cf. chapitre VI).

⁴⁷² Le geste de mettre en contact la plante avec l'*otan* ou les fers de l'*orixá* n'est pas pratiqué systématiquement par tous les pères-de-saint.

l'acceptation de son destin de sacrifié⁴⁷³. Une fois la « feuille » dans la gueule, la corde qui pend toujours à son cou servira à lui attacher la gueule. Cette séquence est accompagnée d'une *toada* spécifique⁴⁷⁴. L'acte de « battre la tête⁴⁷⁵ » par trois fois contre celle de l'animal sacrificiel peut prendre une dimension collective ou individuelle. S'il s'agit de l'animal offert à l'*orixá* du sacrifiant, il est seul à exécuter ce geste. A nouveau un chant spécifique accompagne cette séquence⁴⁷⁶. Le plus souvent, il y met toute sa foi, en maintenant le contact physique de longs instants, s'adressant mentalement à l'animal et/ou à son *orixá*⁴⁷⁷. Si par contre il s'agit de l'animal offert pour un *orixá* « de la maison », c'est-à-dire l'*orixá* d'un des dignitaires du culte, toute la communauté est invitée à pratiquer ce geste. L'une après l'autre, chaque personne « bat sa tête » contre celle de l'animal. Le geste est rapide, parfois même esquissé. Mais comme pour le « nettoyage » préliminaire, tout le monde sans exception doit s'y soumettre. S'il est question d'un contexte initiatique, le *iaô* « battra sa tête » après tout le monde, depuis sa chambre de réclusion⁴⁷⁸. Quand, par contre, il s'agit d'un fils-de-saint qui offre au même *orixá* que celui de son père-de-saint ou de sa mère-de-saint, c'est le père-de-saint qui « battra la tête » en premier, selon le principe de séniorité.

Vient ensuite l'acte sacrificiel en tant que tel. Lorsque le père-de-saint se saisit du couteau pour la première fois, il s'exclame : Exu *obe rè* ! L'assemblée répond en battant le dos de la main droite sur le sol: Exu *aba tititi*. Cette invocation initiale consiste à présenter le couteau, instrument central du rituel sacrificiel. Une *toada* spécifique, destinée à Ogum⁴⁷⁹ et identique pour tous les *orixás*, à l'exception de Xangô et Oxum, accompagne le sacrifice⁴⁸⁰. Avant de tuer l'animal par égorgement, le père-de-saint, en tenant le couteau verticalement sur le sol, formule l'invocation suivante : *obere o* ! L'assemblée répond : *e pa yi pa mi pa yi s'amodun*⁴⁸¹ !

⁴⁷³ J'ai cependant assisté à plusieurs scènes où la « feuille » était présentée avec une telle insistance qu'il me semblait plutôt difficile à l'animal de se soustraire à ce destin...

⁴⁷⁴ *Ôbére o / eran òrìsà òbére o eran òrìsà* (de Carvalho 1993 : 152).

⁴⁷⁵ Une pratique, plus rare, consiste à formuler les vœux et les souffler à voix basse dans l'oreille de l'animal.

⁴⁷⁶ *E bè ' gún f'òrìsà wá k'éye [ke] / F'ori kan se f'orí kàn lòde / Àjé ilé f'orí kàn lòde o / E be ' gún f'òrìsà wá ke f'orí kàn se / F'orí kàn lòde* (de Carvalho 1993 : 153).

⁴⁷⁷ Certains participants me disent s'adresser directement à l'*orixá* censé recevoir l'offrande tandis que d'autre s'adressent à l'animal qui joue alors le rôle de « messenger » auprès de la divinité.

⁴⁷⁸ Selon la structure du *terreiro*, il peut s'agir du *peji*, le temple où se trouvent les différents *assentamentos* des *orixás*, ou le *roncó* ou *camarinha*, une chambre spécialement réservée à accueillir les initiés en période de réclusion.

⁴⁷⁹ Tous les objets en fer, dont les couteaux sacrificiels, appartiennent à Ogum, l'*orixá*-forgeron.

⁴⁸⁰ *Ògún soso èjè balè k'ára rò / Ohun gbogbo èjè balè k'ára rò / Èsù mpa eje soro èsù mpa o èjè soro / Baraoluke mpa èjè bàrà l'ára rè / Baraoluke mpa èjè bàrà l'ára rè* (de Carvalho 1993 : 154).

⁴⁸¹ Aucune traduction de ces invocations ne m'a été donné. Les chefs de culte en soulignent par contre la nécessité pour le bon déroulement de l'action rituelle. D'après certains, leur fonction serait avant tout propitiatoire.

Un fois égorgé, le sang de l'animal est dans un premier temps récolté sur l'*ilé*, puis dans l'*assentamento* et enfin sur le crâne et les épaules du sacrifiant. Lorsqu'il est question d'un quadrupède, la tête détachée de l'animal est déposée sur celle du sacrifiant après que le gros du sang ait été récolté dans l'*assentamento*⁴⁸². Le sacrifiant est ensuite invité à boire du sang du cou des animaux et, dans le contexte initiatique, à ingurgiter une tasse entière de sang venant des différents animaux sacrifiés, tempéré avec du sel, du miel et de l'huile de palme⁴⁸³. Le cou des animaux sera ensuite passé sur différentes parties du corps du sacrifiant : sommet du crâne, tempes, front, arrière de la tête⁴⁸⁴, cou, torse, dos, épaules, avant-bras, paumes, plante et surface externe des pieds. Du duvet est ensuite arraché du torse des gallinacés sacrifiés et laissé tomber en pluie sur la tête et les épaules du novice. Un turban blanc est ensuite attaché sur sa tête. Il devra le garder jusqu'au jour de l'*ebo*⁴⁸⁵.

Contrairement aux étapes précédentes, celle-ci est marquée par une forte charge émotionnelle, qui se manifeste notamment par une participation collective plus importante, traduite par une augmentation du volume sonore du chœur responsoriel⁴⁸⁶, par l'adoption par le père-de-saint d'un ton plus autoritaire, souvent accompagnées de larges gestes invitant la divinité à prendre possession de son enfant... Mais cette intensité émotionnelle trouve son expression paroxystique dans les symptômes de la transe que présente le sacrifiant⁴⁸⁷. Celle-ci peut prendre la forme de toute une série de symptômes physiques reconnus par tous comme relevant de l'action de l'*orixá*⁴⁸⁸. Le sacrifiant ou l'*orixá* « manifesté » est ensuite invité - l'*orixá* en prend le plus souvent l'initiative - à se « nourrir » du sang des animaux sacrifiés en plongeant le visage dans le cou tranché du quadrupède ou en prenant en bouche le cou des gallinacés. Pendant toute la durée du sacrifice, le sacrifiant (ou le saint « manifesté ») reste agenouillé devant l'*assentamento* aux côtés du père-de-saint qui invoque et chante à présent pour la divinité. Durant toute l'étape sacrificielle, tant que le sang coule, le climax émotionnel est maintenu. Lorsque la participation collective et l'investissement individuel ont tendance à

⁴⁸² Sa queue est également tranchée et déposée telle quelle dans l'*assentamento*.

⁴⁸³ Le sang ne contiendra ni sel ni huile de palme pour les « enfants » d'Oxalá. Je reviens sur cette distinction au chapitre VI.

⁴⁸⁴ Cette partie est parfois délaissée.

⁴⁸⁵ L'*ebo*, comme je le montre un peu plus loin, prend place deux jours après l'*obrigação*. C'est le rituel durant lequel les différentes offrandes sont emmenées en dehors du *terreiro* et déposées dans un lieu naturel approprié.

⁴⁸⁶ Le chant se caractérise par l'alternance entre une partie soliste, prise en charge par le père-de-saint, et une partie responsorielle, prise en charge par l'assemblée.

⁴⁸⁷ Les participants parlent alors d'« approximation » de l'*orixá*. Je développe le vocabulaire de la transe au chapitre V.

⁴⁸⁸ Ces symptômes seront décrits en détail au chapitre V.

retomber, le père-de-saint exige que l'on frappe dans les mains, que l'on chante plus fort : « *Palmas! Palmas*⁴⁸⁹!... Ouvrez donc la bouche! » .

Lorsque la divinité a pris possession de son « enfant » durant le sacrifice, une fois tous les traitements corporels terminés, elle est invitée à se relever et à danser. Le plus souvent, c'est l'*orixá* lui-même qui en exprime le désir. Certaines divinités particulièrement fougueuses sont d'ailleurs difficilement maintenues sur place une fois « manifestées ». Cette séquence mobilise incontestablement la plus grande effervescence collective. Toutes les personnes présentes dans le *terreiro*⁴⁹⁰ se rassemblent autour de l'*orixá* et l'encouragent à s'exprimer à travers la danse : elles le saluent, chantent à pleins poumons et l'accompagnent dans sa danse.

La plupart du temps, pour provoquer le départ de l'entité, le père ou la mère-de-saint invite l'*orixá* à revenir aux pieds de son *assentamento*. La divinité s'agenouille à nouveau ou, comme c'est souvent le cas, se couche sur le corps des animaux sacrifiés. Un morceau de tissu, le plus souvent un essuie que le père-de-saint porte plié sur son épaule, est placé sur la tête du possédé. Une main posée sur son épaule (ou sur sa tête), le chef de culte invite la divinité, en l'invoquant, à quitter le corps de l'initié⁴⁹¹. Cette étape est marquée par un sursaut d'énergie de la part de l'assemblée, le plus souvent provoqué par les encouragements de père-de-saint, comme si ce moment de transition - le « départ » de la divinité - nécessitait une mobilisation collective plus importante ainsi qu'une implication émotionnelle plus intense de chaque individu présent. Il peut également arriver que l'entité refuse de partir. Dans ce cas, une négociation se met en place entre l'*orixá* et le chef de culte ou un autre dignitaire présent⁴⁹². Le départ de l'*orixá* débouche sur une période de transition, qui peut durer de quelques minutes à parfois plusieurs heures, durant laquelle la personne se trouve comme groggy ou « absente ». Ce n'est qu'ensuite qu'elle retrouvera entièrement ses esprits (Cf. chapitre V).

Durant la phase précédente, les *ogãs* occupés à la préparation de l'*assentamento* pourront, selon leur envie, interrompre leur activité pour participer à l'enthousiasme général, ou poursuivre leur tâche. Celle-ci consiste à assaisonner le sang recueilli⁴⁹³ avec de l'huile de palme, du sel, du miel et éventuellement de la *cachaça*, couvrir l'*aguidal* du duvet arraché du

⁴⁸⁹ « Les mains ! Les mains ! »

⁴⁹⁰ A l'exception peut être des cuisinières qui préfèrent ne pas interrompre leur tâche.

⁴⁹¹ La divinité peut également être assise. Sa tête, également couverte du même tissu, est alors appuyée contre le torse du père ou de la mère-de-saint. Ce geste est souvent empreint d'une grande tendresse.

⁴⁹² Généralement une personne proche de la personne « manifestée » plutôt que nécessairement le plus haut dignitaire hiérarchique.

⁴⁹³ A l'exception d'Oxalá pour qui l'huile de palme et le sel sont tabou (*quizila*).

torse des gallinacés et former avec les plus grandes plumes une couronne tout autour du récipient⁴⁹⁴. Le travail est clôturé par une dernière onction d'eau, versée dans le creux de la main, et les animaux sont ensuite emportés pour pouvoir être préparés en cuisine. Avant d'emporter le corps des animaux sacrifiés, le couteau doit être frappé à trois reprises sur l'animal qui doit être soulevé par trois fois. Le sacrifice de tous les animaux doit être terminé avant que le premier animal puisse être emmené. Souvent, pour conclure, les vœux finaux formulés à voix haute par le père-de-saint incluent une formule où il est demandé aux divinités de venir « compléter ce que le père-de-saint n'aurait pu ou su faire... », soulignant la position d'éternel apprenti du chef de culte face aux divinités omniscientes⁴⁹⁵.

SECONDE PARTIE

Le *iyánlé* consiste à déposer, d'une part, les nourritures cuites, préparées à partir des animaux sacrificiels et, d'autre part, les « nourritures sèches » dans l'*assentamento* des *orixás*.

Le *iyánlé*, pour l'ensemble des *orixás* à l'exception de Xangô⁴⁹⁶, est une activité essentiellement individuelle, prise en charge par un ou plusieurs *ogãs*. Le *iyánlé* est généralement entamé pour les premiers *orixás* (« Exu de la rue », « Exu de la Maison », Ogum,...) alors que le sacrifice se poursuit pour les suivants. Vu le temps de cuisson et de préparation nécessaires, le *iyánlé* se poursuit au-delà de la dernière *obrigação*.

Le corps de l'animal ne constitue pas un tout homogène d'un point de vue symbolique. Seules les « *axés* », nous l'avons vu, seront effectivement prélevées et offertes aux *orixás*. Les participants au culte discernent clairement les *axés*, parties destinées à l'*orixá*, de l'*erã*, la viande rouge, qui sera consommée ou distribuée entre les différentes personnes présentes en fin de cérémonie⁴⁹⁷. Une telle distinction doit cependant être nuancée par au moins trois pratiques rituelles. La première, déjà mentionnée par de Carvalho (1984), est qu'une partie importante de l'*erã*, surtout en ce qui concerne les gallinacés, est également offerte aux divinités. Le second est que les chefs de culte insistent sur l'importance de laisser la viande rouge au pied de l'*assentamento* jusqu'au moment du *iyánlé*. Júnior commenta un jour à ce propos : « Il faut mettre la viande [rouge] au pied de l'*orixá* pour qu'il puisse sentir son odeur. On ne peut pas ouvrir l'animal et l'emmener tout de suite en cuisine. »

⁴⁹⁴ Lorsqu'il est question de coqs, les plumes de sa queue sont arrachées et disposées debout sur l'arrière de l'*assentamento*, reproduisant de la sorte le schéma corporel de l'animal.

⁴⁹⁵ Le jugement ultime du « bon recevoir » des offrandes revient toujours aux divinités, comme nous le verrons en détails lorsque nous aborderons l'oracle au chapitre VII.

⁴⁹⁶ Je décris un *iyánlé* pour Xangô au chapitre V.

⁴⁹⁷ Sur cette distinction importante, voir Roberto Motta (1995).

Un troisième fait nuanciant la distinction ente *axé* et *erã* est qu'une fois les *orixás* servis, les personnes sont invitées à partager l'*asun*, qui consiste en quelques restes des *axés* n'ayant pas été déposés sur l'*orixá*. Zite me raconta à propos de cette « communion avec le saint » que, « du temps de son père », il existait un rituel qui prenait place le lendemain matin de l'*obrigação* et durant lequel les personnes les plus haut placées dans la hiérarchie du *terreiro* étaient autorisées à manger directement de l'*assentamento* de l'*orixá*⁴⁹⁸.

En quoi consiste exactement les *axés* de l'animal ? Il s'agit principalement des viscères thoraciques et abdominaux, ainsi qu'une partie des côtes, du cou et de la colonne vertébrale⁴⁹⁹. La rate et la vésicule biliaire, par contre, ne sont pas considérées comme des *axés* et seront jetés au moment de la découpe⁵⁰⁰. L'*erã*, c'est principalement la partie supérieure des pattes, une partie du cou et des côtes. Il sera distribué parmi les personnes présentes, en fonction de la hiérarchie au sein du culte, à la fin de l'*obrigação* (Cf. chapitre I).

Les *axés*, par contre, sont découpés en petits morceaux et fris ensemble dans de l'huile de palme avec du sel, des piments et de la ciboulette, à l'exception des *orixás* pour qui certains de ces aliments sont interdits⁵⁰¹. Les entrailles, une fois nettoyées, sont également préparées selon une procédure spéciale. Le long intestin est cuit puis enroulés autour de la partie inférieure des pattes qui auront préalablement été brûlées dans la braise, râpées et nettoyées. L'estomac [« *bucho* »] sera bouilli pour que la paroi interne puisse être enlevée par grattage. Plusieurs nœuds sont ensuite pratiqués sur la partie ouverte de l'estomac avec des morceaux de tripes également cuits⁵⁰².

Plusieurs trajectoires sont envisageables pour le reste de l'animal. La tête peut faire l'objet de plusieurs traitements. Elle peut rejoindre, telle quelle, l'*assentamento* au sommet duquel elle sera déposée. Elle peut également être traitée ou être simplement « jetée » [« *despachada* »] avec l'*ebo*. Son traitement rituel consiste soit à la faire longuement bouillir, soit à la brûler dans de la braise jusqu'à ce que la peau et les autres chairs puissent être complètement enlevées. Tout le contenu de la tête, dont les yeux, est évidé et jeté. Les cornes seront temporairement détachées du crâne pendant le traitement. Une fois l'os crânien et les

⁴⁹⁸ En-dehors de ce contexte particulier, un tel acte serait extrêmement mal vu, et s'apparenterait à du vol. La personne qui s'y risquerait malgré tout s'exposerait à des représailles de la part de la divinité lésée.

⁴⁹⁹ La distinction entre *erã* et *axés* est pratiquement la même pour les quadrupèdes et « les animaux à plumes », à ceci près que pour ces derniers, les entrailles et l'œsophage sont jetés et que quasiment toute la viande du torse est utilisée comme *axé* et donc déposée dans l'*assentamento*.

⁵⁰⁰ L'extraction de ces deux parties de l'anatomie de l'animal est délicate car ces deux « poches » ne peuvent en aucun cas être trouées sous peine de rendre la viande amère et tout simplement immangeable. Il semble donc que ce soit un critère « pragmatique » qui préside à leur exclusion des catégories *axé* et *erã*.

⁵⁰¹ Ainsi, les *axés* d'Oxalá, par exemple, sont cuits dans de l'eau. Cet *orixá* aura cependant droit à certains *axés* spéciaux, comme du pis de chèvre, son animal de prédilection, passé dans la braise.

⁵⁰² Aucune justification de cette pratique ne m'a été donnée.

mâchoires mis à nu, ils seront placés dans l'*assentamento*. Lorsque les cornes sont belles, elles sont intégrées au contenu de l'*assentamento* de manière permanente. Le crâne sera généralement gardé jusqu'à ce qu'il soit remplacé par un autre plus imposant, lors d'une *obrigação* future. Certains os, comme ceux des pattes pour les cochons, peuvent également être traités et gardés au pied de l'*assentamento*. Le *gigata*, composé de deux petits os extraits de dessous la mâchoire et attachés en croix, sera également extrait lors du traitement de la tête puis placé dans l'*assentamento*.

L'ordre et la manière de déposer les nourritures répondent à des prescriptions rituelles précises. Que ce soit pour les *axés* des animaux à quatre pattes ou pour ceux des animaux à deux pattes. Un principe général est que les *ogãs* veillent à respecter, dans les grandes lignes, le schéma corporel de l'animal. Les *ogãs* doivent également prendre un soin particulier à ne pas briser les os composant l'abdomen des gallinacés, sous peine de devoir remplacer l'animal lors d'une prochaine *obrigação*⁵⁰³. Ils veilleront également à déposer la tête des animaux avant toute autre partie du corps.

Une fois toutes les nourritures servies, le tout est recouvert de la *renda*⁵⁰⁴ par dessus laquelle est déposée la tête. Pendant deux jours, l'*orixá* « se nourrira » de cette véritable sculpture alimentaire.

Bon nombre d'*obrigações* sont clôturées par le *iyandé* de Xangô et ce choix est loin d'être innocent. En effet, le *iyandé* de cet *orixá* se démarque de celui pratiqué pour les autres sous différents aspects :

1) il est le plus souvent dirigé et chanté par le père-de-saint et par conséquent implique une plus grande mobilisation collective⁵⁰⁵;

2) il possède ses chants spécifiques⁵⁰⁶;

3) il répond à une séquence d'actions supplémentaire qui correspond au moment d'offrir le *beguiri*⁵⁰⁷ et l'*amala*⁵⁰⁸, les deux plats de prédilection de l'*orixá* Xangô.

⁵⁰³ Bien que cette convention m'ait été explicitée par plusieurs *ogãs*, dans les faits, je ne l'ai jamais vue appliquée. Un strict respect de cette prescription s'avèrerait en effet fort coûteux pour le sacrifiant.

⁵⁰⁴ Il s'agit du péritoine viscéral.

⁵⁰⁵ Il n'existe aucune interdiction rituelle pour chanter le *iyandé* des autres *orixás*, mais il est question alors d'une initiative individuelle, n'engageant que l'*ogan* en question qui pourra éventuellement être accompagné des autres personnes présentes dans le *peji*. De telles occurrences sont cependant exceptionnelles.

⁵⁰⁶ Orunmilá possède également des *toadas* spécifiques pour son *iyandé*.

⁵⁰⁷ Ocre cuit et tempéré avec de l'huile de palme, des crevettes sèches, des arachides, du sel et des piments à profusion. La viande du sacrifice - ainsi que la queue d'un bœuf (*rabada*)- est mêlée à la préparation.

⁵⁰⁸ Farine d'igname cuite à l'eau. Une mise au point s'avère nécessaire ici. L'*amala* pernamboucain ne désigne pas le même plat que l'*amala carioca* et *bahianais*. Le plat appelé *amala* dans ces deux régions correspond en fait à ce que les pernamboucains appellent le *beguiri*.

Ces différents aspects contribuent à attribuer à cet événement rituel une tonalité émotionnelle particulière, qui participe au succès rencontré par cette divinité dans le *xangô* de Recife.

Toute *obrigação de santo* est clôturée par une *toada* appelée *etutu*⁵⁰⁹. Ce chant présente la particularité de saluer une dernière fois chacun des *orixás* ayant reçu une *obrigação*. Voici comment Júnior me traduit ce chant : *Agbogbo* [prononcé *aum bobo*] signifierait « tout le monde »; *ewé ètùtù* signifierait : « tout ce qui a été offert »; *ètùtù l'a ò mò* signifierait « a reçu le sacrifice de son « enfant ». Júnior résuma le sens général de ce chant de la manière suivante : « C'est tout ce qui a été offert à l'*orixá*, depuis le sel jusqu'aux animaux... »

Cette traduction fictionnelle⁵¹⁰ est clairement inférée du rôle joué par cette *toada* dans l'action rituelle, qui consiste à clôturer le sacrifice⁵¹¹. Une autre *toada* ayant également le même effet performatif de clôture est employé : *ebo fín èrù dá eni a sebo rè adá*, ce qui signifie « le sacrifice est accepté, l'offrande est reçue, tout ira bien pour celui qui sacrifie » (de Carvalho 1993 : 57). Une invocation plus courte est souvent substituée à cette *toada* : *ebofim eruda*⁵¹²!

Dans les faits, il arrive que l'*etutu* ne soit pas chanté ou qu'il soit reporté à l'*ebo* ou à une *obrigação* ultérieure lorsqu'il s'agit d'une initiation. L'état de fatigue du père-de-saint ou d'autres facteurs circonstanciels sont à la base de cette liberté que le père-de-saint s'octroie.

Lors d'*obrigações* importantes, pour terminer, des bougies de sept jours sont allumées au pied de chaque *orixá*, à l'exception de Exu⁵¹³.

2.4 Les critères d'ordonnement des *orixás* au sein de l'*obrigação*

La description ci-dessus, qui se répète pour chaque *orixá*, s'inscrit dans un ordonnancement plus large concernant la succession des différents *orixás* lors d'une même *obrigação*. Les critères présidant à cet ordonnancement sont en partie circonstanciels et en

⁵⁰⁹ *Ewé ètùtù ewé ètùtù l'a ò mò / Agbogbo l'ètùtù* (de Carvalho 1993: 52).

⁵¹⁰ *ètùtù l'a ò* signifierait « nous ne savons pas quelle est la feuille adéquate pour l'expiation » ; *agbogbo l'ètùtù* signifierait « nous faisons tous les efforts possibles pour réaliser l'expiation » (*Ibid.*).

⁵¹¹ Yguaracy chante également cette *toada* lors du bain d'*amassi* où elle ne revêt pas cet aspect performatif de clôture du rituel.

⁵¹² Cette expression connue de tous est également utilisée dans la vie courante pour désigner une personne qui est « finie », « au bout du rouleau ».

⁵¹³ Les personnes disent que cet *orixá* « travaille dans l'obscurité », avec toute l'ambiguïté d'une telle expression qui sied particulièrement à cet *orixá*, comme nous l'avons abordé au chapitre précédent.

partie conventionnels. Sans prétendre à l'exhaustivité, je propose de répertorier une série de conditions influant sur l'ordre dans lequel les *orixás* sont « nourris » durant une *obrigação* impliquant plusieurs divinités :

La disposition spatiale : généralement, l'ordre des *orixás* suit la disposition spatiale des *assentamentos* dans le *peji*. Il n'est pas identique dans l'ensemble des *terreiros nagô* mais présente de nombreuses similarités car il repose en grande partie sur les liens mythologiques que les *orixás* entretiennent entre eux. Les prohibitions alimentaires jouent également un rôle important de cet ordonnancement (Cf. chapitre IV).

La fonction symbolique des divinités : lorsqu'il « mange » - lors d'*obrigações* importantes⁵¹⁴ - l'« Exu de la rue » ou « Exu du portail » devra être servi en premier, son rôle étant de protéger le *terreiro* contre les influences néfastes provenant de la rue. Après l'« Exu de la rue », c'est l'« Exu du *peji* » qui doit dans tous les cas « manger » en premier lieu, vu son rôle indispensable de messenger entre les hommes et les dieux. Ogum, pour sa fonction d'« ouvrier de chemin » est systématiquement servi après Exu. Xangô⁵¹⁵, par contre, est généralement gardé pour la fin à cause de son caractère festif, « pour terminer avec de la joie » [« *para terminar com alegria* »] ou encore avec « l'axé au plus fort ! » [« *com o axé lá encima !* »], comme plusieurs participants me le justifiaient.

Les raisons pratiques : l'*obrigação* n'est jamais menée d'une seule traite lorsque de nombreux *orixás* vont recevoir un sacrifice. Elle est organisée en bloc de plusieurs *orixás* entrecoupés de pauses variant d'un quart d'heure à plus d'une heure, afin de permettre au père-de-saint de se reposer et de laisser le temps au travail en cuisine de se faire. Pour des raisons similaires d'organisation, l'*orixá* à l'honneur, qui généralement reçoit de nombreux animaux, est « nourri » après les premiers saints obligatoires (Exu et Ogum). Il s'agit avant tout d'éviter une trop grande fatigue de l'assemblée et du sacrifiant - vu l'investissement émotionnel attendu pour les *orixás* à l'honneur⁵¹⁶.

Le principe de séniorité : la hiérarchie au sein du *terreiro* peut également influencer sur l'ordre des *orixás* au cours du sacrifice. Même lorsqu'il n'est pas question de sa fête à proprement parler, « l'*orixá* de la maison » - qui peut être celui du père-de-saint ou l'*orixá* du fondateur du *terreiro* - jouira d'un traitement différencié, exprimé ici dans la priorité qui lui est accordée dans l'ordre des sacrifices.

⁵¹⁴ D'autres circonstances où cette divinité devra recevoir un sacrifice peuvent également être définies par l'oracle.

⁵¹⁵ Et non Oxalá comme il semble que ce soit le cas dans le *candomblé nagô* de Bahia.

⁵¹⁶ Je développerai cette dimension au chapitre V.

2.5 A propos des variantes

Il est possible, nous l'avons vu, de distinguer plusieurs contextes d'*obrigações*. Plusieurs variantes sont également envisageables au sein de cette catégorie d'événements rituels en fonction du contexte rituel et de la divinité à qui le sacrifice est destiné. Ces variantes sont de plusieurs types. Il peut s'agir de menus détails liés au « style » de l'officiant et qui ne modifient pas la structure syntaxique de l'*obrigação*. Une deuxième catégorie de variantes consiste à ajouter une ou plusieurs séquences d'action supplémentaires à celle décrite ci-dessus. Enfin, ces variantes peuvent consister à modifier la forme de l'action, la manière de procéder, de telle sorte que les gestes et schémas d'action habituels s'en trouvent modifiés, voire substitués. Dans l'**annexe n° 11**, je décris deux variantes dignes d'intérêt: une *obrigação* de Orunmilá ainsi qu'une *obrigação* de ONI SOBE⁵¹⁷, qui intègrent à la fois une modification des gestes et schémas d'action habituels et des séquences d'action supplémentaires.

3. L'*obrigação de bale*

3.1 L'*obrigação de bale* et ses enjeux

Le *bale* ou *quarto-de-bale*, que l'on pourrait traduire par « chambre-des-morts », désigne une petite pièce du *terreiro*, toujours séparée du *peji*, et dans laquelle « habitent » [« *moram* »] les *eguns*, les ancêtres familiaux. L'*obrigação* pour les *eguns* représente l'étape préliminaire obligatoire avant tout rituel important. Voici comment cette priorité rituelle est généralement justifiée : « C'est parce qu'ils ont été les premiers zélateurs que nous devons leur demander permission en premier. » (Yguaracy)

Les participants au culte, en effet, insistent régulièrement sur l'origine africaine des divinités auxquelles ils rendent un culte, et sur le rôle central joué par leurs ancêtres (africains) dans ce processus historique, car « ce sont eux qui ont amené les *orixás* du Brésil ». Dès lors, ce lien historique rend le culte aux *orixás* et celui destiné aux *eguns* indissociables.

⁵¹⁷ Nom donné à un *odu*, une configuration obtenue par l'une ou l'autre technique oraculaire et qui est associé à un ou plusieurs *orixás*, à des « messages » [*recados*], des mythes ou des « versets » ainsi qu'à certaines prescriptions rituelles (Cf. chapitre VII).
c'est-à-dire une configuration de cauris

Un trait remarquable de l'*obrigação de bale* est l'interdiction formelle des femmes de pénétrer dans cette pièce. Les contrevenantes à cette règle stricte risqueraient de payer de leur vie leur curiosité. Plusieurs histoires de punitions exemplaires de femmes ayant bravé cet interdit sont connues des participants et exercent un effet psychologique indéniable sur le respect de cette règle par toutes les initiées que j'ai eu l'occasion de connaître, sans exception⁵¹⁸. Cette division de l'espace entre l'univers des *orixás* et l'univers des *eguns* ainsi qu'entre l'espace réservé aux hommes initiés et les espaces accessibles à tous⁵¹⁹ correspond également à un enjeu essentiel : la division des savoirs. Je développe ce thème au chapitre IV.

Pour l'individu qui s'engage dans le processus initiatique, la première offrande aux *eguns* correspond à son insertion dans une généalogie initiatique. Par sa première *obrigação de bale*, l'initié acquiert ainsi de nouveaux ancêtres familiaux (Cf. chapitre IV).

Les contextes d'occurrence de l'*obrigação de bale* sont moins variés que ceux de l'*obrigação de santo*. Il s'agit principalement des grandes *obrigações* (fêtes annuelles et initiations) ou d'une prescription déterminée par le jeu de *búzios*, le plus souvent dans la perspective de remédier à une infortune ou pour éloigner un *egun* qui « perturberait » la personne ayant recours à l'oracle. Dans ce dernier cas de figure, selon l'importance du sacrifice ou de l'offrande exigée, seuls quelques *ogãs* seront mobilisés pour l'événement.

3.2 Description de l'*obrigação de bale*

Présentation schématique de la syntaxe de l'*obrigação de egun*

PREMIERE PARTIE

- I) Invocation initiale (convocation + requête)
- II) « Préparation » *assentamentos*
- III) « Nettoyage »
- IV) « Offrir l'animal »

⁵¹⁸ Je rends compte de plusieurs de ces histoires aux chapitres IV et VIII.

⁵¹⁹ Il faut ajouter à ces distinctions un registre de l'action différencié dans « la chambre-des-morts » où les invocations sont généralement susurrées, contrairement à celles adressées aux *orixás*. Ce registre de l'action participe à l'instauration du climat de secret et de dangerosité potentielle dans lequel baigne ce culte (Cf. chapitre IV).

- V) Sacrifices des « animaux à quatre pattes »
- VI) Sacrifice des « animaux à plumes »
- VII) *Toadas*
- VIII) Fin de la confection de l'*assentamento* + animaux emportés

INTERLUDE

DEUXIEME PARTIE

- I) *Iyanlé*
- II) *Toadas*
- III) Prières
- IV) Bénédiction
- V) *Búzios*

Présentation détaillée de la syntaxe de l'*obrigação de egun*

PREMIERE PARTIE.

Comme tout rituel d'*obrigação*, le père-de-saint commence par une invocation initiale destinée aux différentes *eguns*.

La phase de « préparation », contrairement à ce qui se fait généralement pour les *orixás*, prend place en une seule fois, en début de rituel selon l'ordonnement décrit. Elle est suivie d'un « nettoyage », tout comme pour l'*obrigação de santo*, à la différence que la division sexuelle est plus systématiquement respectée : les femmes et les hommes forment deux files séparées et sont « nettoyés » avec des animaux différents, chaque file formée restant également confinée dans son espace, les femmes dans le Salon, les hommes sur le seuil du *bale*. Il en va de même pour la séquence suivante où les femmes sont invitées à « offrir » en « battant leur tête » contre celle du quadrupède emmené dans le Salon. De retour dans le *bale*, ce sera au tour des hommes. Cet ordre peut être inversé. Toutes les personnes présentes sont également invitées à « battre la tête » sur celle de l'animal, et ce indépendamment du fait que l'animal soit « offert » par un seul individu ou par le chef de culte du *terreiro*.

Le sacrifice pour Exu est réalisé comme dans le *peji* à la différence près qu'il est mené d'un bout à l'autre dans le silence le plus complet. Aucune *toada* n'est chantée à ce moment-là⁵²⁰. Le sacrifice pour Yansã marque le début des *toadas* qui sont spécifiques à ce rituel⁵²¹.

La première *toada* prend la forme d'une longue salutation à l'ensemble des ancêtres familiaux⁵²². Le sacrifice dans le *bale* est enchaîné d'un *assentamento* à l'autre, sans transition. La succession des offrandes se caractérise en effet par ce que l'on pourrait appeler un « effet de tuilage », pour emprunter une expression propre à l'analyse musicale, qui se traduit ici par le passage d'un *assentamento* à l'autre alors que l'arrangement (entendre l'assaisonnement, le recouvrement de plumes, l'onction d'eau) n'est pas encore terminé pour le précédent. Souvent, le sacrifice destiné aux *eguns* masculins est précédé d'une pause et débute par une *toada* particulière où sont invoqués les ancêtres familiaux les plus prestigieux⁵²³.

La présence du sacrifiant pendant le sacrifice, contrairement à l'*obrigação de santo*, n'est pas requise. Elle est d'ailleurs prohibée si le sacrifiant est une femme. Dans la majorité des cas, seuls les officiants sont présents dans le *bale*, vu l'exiguïté de cette pièce dans la plupart des *terreiros* où elle existe, alors que le groupe des hommes se trouve amalgamé à l'entrée de la pièce, sur le seuil de la porte.

Une fois le dernier animal sacrifié, le déroulement du rituel repose essentiellement sur l'acte de chanter. Les hommes, rassemblés devant la porte du *bale*, forment un bloc compact d'où s'élève un chœur puissant. Les instruments, le plus souvent un ou plusieurs *agbés* et un *atabaque*⁵²⁴, sont joués au milieu de l'assemblée des hommes et accentuent l'enthousiasme du groupe. Les femmes ainsi que les enfants sont dispersés à travers le Salon d'où ils participent également⁵²⁵. Une consigne est cependant observée : elles restent assises - à une exception près, sur laquelle je reviens un peu plus loin - tout le long du rituel. Quant aux hommes, ils

⁵²⁰ Cette différence peut être associée à l'histoire de l'introduction de cet *orixá* dans le *bale* (Cf. chapitre IV).

⁵²¹ Comme le montre l'étude musicologique de José Jorge de Carvalho, chaque rituel possède au moins un type de chant qui lui est spécifique (1984 : 507) L'ethnomusicologue a dénombré près de quarante *toadas* exclusives au contexte du *bale*.

⁵²² « *Agô nilé agô lóde ô* » qui signifie littéralement : « Nous saluons les gens de la maison, nous saluons les gens du dehors, nous saluons les gens qui prennent la route » (de Carvalho 1993 : 179).

⁵²³ *Ójó mi ójó* (de Carvalho 1993 : 184). Plusieurs *toadas*, dispersées dans le répertoire, présentent la caractéristique de pouvoir nommer l'ensemble des *eguns*. L'exécution de telles *toadas* au cours de l'action rituelle permet de maintenir une mémoire vive des ancêtres familiaux chez l'ensemble des participants.

⁵²⁴ L'*atabaque* est un tambour conique en bois recouvert d'une peau de bœuf, qui diffère des *ilus* joués pour les *orixás*, qui sont des tambours cylindriques fermés de part et d'autre par une peau de chèvre. Le choix des instruments repose sur un interdit explicite de jouer les *ilus* dans le contexte du *bale*, ceux-ci étant exclusivement réservés aux *orixás*. L'*atabaque* est quant à lui omniprésent dans le culte de *jurema*, soulignant ici la nature partagée entre les *eguns* et les « esprits » liés à ce culte.

⁵²⁵ J'ai assisté à une *obrigação (terreiro de Júnior, 23/11)* où les femmes ne participèrent pas au chœur durant la première partie sans que cela ne pose le moindre problème.

sont encouragés à bouger discrètement sur place mais la danse doit rester discrète. Par contre, il existe un impératif de maintenir une participation collective importante, tout comme pour les *orixás*, « tant que le sang coule », c'est-à-dire tant que le rituel sacrificiel n'est pas terminé. Cet impératif est rendu explicite par les encouragements et les réprimandes du chef de culte lorsque le chœur retombe quelque peu. Le père-de-saint peut également exiger des personnes présentes de « balancer le corps » [« *balançar o corpo* »] et de frapper dans les mains [*bater palmas*]⁵²⁶. L'accent est mis ici sur la participation collective et ne tourne pas autour d'une performance individuelle, comme c'est le cas lors de la possession durant l'*obrigação de santo*.

Dans l'*obrigação de bale*, l'ensemble du répertoire est chanté dans chacune des deux parties du rituel. Vu le nombre important de *toadas*, il arrive que le père-de-saint dirigeant la cérémonie demande s'il a déjà chanté telle ou telle autre *toada* ou encore, à l'inverse, quelle *toada* il aurait éventuellement oublié. Ce genre d'attitude n'est cependant envisageable qu'en comité réduit composé des proches, car la performance du père-de-saint est également évaluée en fonction de la fluidité entre les *toadas* - ne pas laisser de « blanc » - et sur sa capacité à se souvenir de l'ensemble du répertoire. Aussi, cette longue séquence rituelle est scandée par des actions directement associées à certaines *toadas* du répertoire musical : durant l'une d'entre elles⁵²⁷, les femmes placent une main contre le mur et baissent le regard, durant une autre⁵²⁸, les personnes sont invitées à croiser les mains dans le dos. Trois *toadas* clôturent en général la cérémonie : durant l'une d'entre elles⁵²⁹, une ronde est formée dans le Salon et tout le monde est invité à danser, femmes et hommes mélangés; durant une autre⁵³⁰, tout le monde se tourne vers la sortie et se « nettoie » avec un mouvement giratoire des bras; durant la troisième⁵³¹, généralement chantée en dernier, le répertoire est clôturé.

Une fois tous les chants terminés, les animaux sont emportés et préparés comme pour les *orixás* et la porte du *bale* est refermée.

⁵²⁶ Ce fut le cas lors d'une *obrigação* à comité restreint d'un fils-de-saint de Malaquíás qui fut encouragé à « balancer le corps » et « frapper dans les mains » par Cecinho, le père-de-saint procédant au sacrifice.

⁵²⁷ *Oya mesan [o san] ponpon / Mo r'aganbele omo eranko oya yo / Ôgànjó dúdú mo r'aganbele eranko gbalaja* (de Carvalho 1993: 182-183).

⁵²⁸ *Xé Omã Oxexê Xé Omã* (de Carvalho 1984 : 575).

⁵²⁹ *Koriko be koriko bèrè / Ànikán gb'ore Èjlá aláso / Koriko be koriko bèrè* (de Carvalho 1993 : 189).

⁵³⁰ *Ásese ásese / Òdò baba l'à mbo* (de Carvalho 1993: 188).

⁵³¹ *Sósosó epulu / Bàbá làmésè mbò èpèti* (de Carvalho 1993: 189).

INTERLUDE

Temps de préparation des aliments rituels qui dure généralement plusieurs heures. De la nourriture est servie aux personnes présentes. Les *eguns* sont censés partager ce repas « des hommes », en plus des offrandes qui leur sont offertes car chaque personne est invitée à séparer dans un plat prévu, qui sera ensuite offert aux *eguns*, un peu de sa nourriture. Ce geste rappelle une certaine proximité ontologique entre les hommes et les *eguns* qui ont, eux aussi, été des hommes.

DEUXIEME PARTIE : LE *IYANLE*

Le *iyanlıé* prend place tout comme pour les *orixás*, à la différence près qu'il peut être mené simultanément pour l'ensemble des entités spirituelles du *bale* (Exu, Yansã, *eguns obinrin* et *eguns okunrin*).

Cette seconde partie cérémonielle est, plus encore que la première, centrée sur le chant. Les *ogãs* prennent en charge l'arrangement des *assentamentos*. La présence du père-de-saint n'est pas requise dans le *bale*, il peut donc investir toute son énergie à chanter et à animer le groupe. Les *toadas* s'enchaînent selon une succession similaire à celle de la première partie⁵³². Celles accompagnées d'une action spécifique sont les mêmes, mais certaines viennent se rajouter durant la seconde partie. Après la *toada* où tout le monde se tourne vers la sortie et fait le geste d'expulser les « choses mauvaises⁵³³ », le père-de-saint parcourt tout l'espace rituel – mise à part le *peji* ! - jusqu'à la rue en frappant d'un bâton, appelé *ixan*, sur tout ce qui est à sa portée (murs, sol, objets...), accompagné de la *toada*⁵³⁴ qui, dans la première partie, clôturait le répertoire. Il reviendra ensuite dans le *bale* où il laissera le bâton. Dans la seconde partie, notons également que l'épisode de la ronde est précédé d'une séquence d'action où tous les hommes se rendent dans le *bale* pour boire un verre d'*assadaka*, une mixture à base de farine de maïs, d'eau et de miel. Cette séquence est également accompagnée d'une *toada* spécifique⁵³⁵.

⁵³² Je dis « similaire » et non « identique », car l'ordre des *toadas* n'est jamais exactement le même, bien qu'il y ait des constantes, c'est-à-dire des séquences de *toadas* pré-structurées et qui ne varient que très peu d'un père-de-saint à l'autre. La répétition de séquences similaires est également un moyen mnémotechnique efficace pour se souvenir de l'ensemble du répertoire.

⁵³³ *Ásese ásese / Òdò baba l'á mbo* (de Carvalho 1993: 188).

⁵³⁴ *Sósòsò epulu / Bàbá làmésè mbò èpèti* (de Carvalho 1993: 189).

⁵³⁵ *Obêrê Obêrê Eku ô Obêrê Obêrê Ojarê Oinxê Manuaê Oinxê Manuaê* (de Carvalho 1984 : 576).

Pour terminer, les personnes sont invitées à prier. Soit elles le font à partir de l'endroit où elles se trouvent, soit une ronde où tout le monde se tient par la main est formée. La prière est généralement ouverte par un « Notre Père » et un « Je Vous Salue Marie » récités à haute voix par le chef de culte. Ensuite, chacun demandera la bénédiction à qui de droit, selon le principe de séniorité. Le rituel ne sera cependant clôturé qu'une fois l'oracle consulté à travers le jeu de *búzios*⁵³⁶ afin de déterminer si l'offrande a bien été « acceptée ».

3.3 A propos des variantes

L'*obrigação de egun* ne connaît pas vraiment de variante au niveau du déroulement rituel. La variation touche surtout la longueur de certaines séquences d'action qui peuvent être réduites au strict minimum, notamment lorsqu'il y a peu ou pas d'animaux et peu de personnes impliquées ou, au contraire, être développée au maximum, notamment lorsque les enjeux du rituel sont considérés comme cruciaux. L'implication personnelle de chacun des participants variera ainsi en fonction du contexte et des *eguns* à qui l'*obrigação* est destinée. Lorsqu'il est question d'une *obrigação* commandée par un client extérieur, le rituel est souvent mené de manière très formelle et la plupart du temps le client décide de rentrer sans tarder une fois le rituel terminé. Par contre, l'*obrigação* pour des ancêtres familiaux dans le contexte d'une fête annuelle, d'un anniversaire de sa mort ou d'une initiation, implique le plus souvent un investissement émotionnel important⁵³⁷. Un même rituel peut ainsi être mené de manière purement formelle, avec un minimum d'engagement individuel, ou être fortement investi émotionnellement. Le climat général de l'*obrigação* fait donc l'objet de fortes variations. Certaines *obrigações* dites « lourdes » sont menées dans un climat tendu tandis que d'autres, comme celle destinée aux *calungas* du *maracatu* Nação Raizes de Adão⁵³⁸ à laquelle j'ai assisté, a pris place dans une ambiance plus décontractée que d'habitude, ponctuée de nombreux traits d'humour. Dans tous les cas où la mobilisation communautaire est importante, une fois le rituel terminé, les chants festifs peuvent se succéder pendant plusieurs heures, contrastant avec le climat précédent empreint de déférence vis-à-vis des entités spirituelles, et de retenue dans les comportements. Ces chants sont puisés dans plusieurs

⁵³⁶ Il s'agit généralement d'une consultation avec huit *búzios* et non seize. Jouer avec huit *búzios* plutôt que seize est une forme de divination ayant pour objectif de donner rapidement le diagnostic d'une situation (Cf. chapitre VII).

⁵³⁷ Ainsi, lorsque Paulo résolut d'offrir un bouc pour la première fois à son frère Sebastião décédé il y a plusieurs années, quelques *toadas* à peine furent nécessaires pour provoquer les larmes de plusieurs personnes de la famille, dont celles du père-de-saint.

⁵³⁸ Les *calungas* sont des poupées (idéalement) faites de cire et de bois représentant des chefs de culte féminins prestigieux à qui une offrande doit être offerte chaque année avant la sortie du *maracatu* durant le carnaval.

répertoires populaires, particulièrement riches à Recife : *maracatu*, *côco*, *afoxé*, *ciranda* ainsi que dans celui des chants de réjouissance en *yoruba* propres au culte, voire même parfois certains chants pour les *orixás*⁵³⁹.

Lors de l'*oxexe*⁵⁴⁰, le rite funéraire du *candomblé*, d'autres séquences rituelles sont greffées sur le schéma général de l'*obrigação* pour les *eguns*. L'enterrement, également, consiste en une variante de ce rituel. Pour le lecteur intéressé, l'*oxexe* et l'enterrement sont décrits et commentés dans l'**annexe n° 10**.

4. L'*ebo* ou la *saída de ebo*

4.1 Des divers usages du terme « *ebo* »

Selon Sachnine (1997 : 104), « *ebo* » signifie offrande ou sacrifice⁵⁴¹. Son emploi le plus courant dans le culte sert tantôt à désigner les substances résultant des offrandes et sacrifices faits aux divinités, tantôt la cérémonie - également appelée « sortie de *ebo* » - durant laquelle ces substances sont emportées en-dehors du *terreiro*, dans un endroit approprié. « *Ebo* » peut également être utilisé à la place du terme « *obrigação* » pour désigner un ensemble de petites offrandes effectuées pour résoudre des problèmes individuels⁵⁴². Mais cet usage est cependant moins fréquent. Enfin, le terme désigne également les *ebos* spéciaux offerts annuellement lors des cérémonies publiques ou *toques* pour les *orixás* Yemanjá et Oxum. Ces *ebos*, plus couramment appelés « cadeaux » [« *presente* »], sont apparus assez récemment dans le *candomblé* de Recife et font aujourd'hui partie intégrante de la « tradition⁵⁴³ ».

⁵³⁹ L'avis des chefs de culte quant à la légitimité de l'emprunt de *toadas* des *orixás* dans un contexte considéré extra rituel peut considérablement varier d'une personne à l'autre. Certains d'entre eux, en effet, soulignent le caractère « sacré » de ces *toadas*, et sont donc contre leur usage en dehors de la sphère strictement rituelle. D'autres relèvent plutôt leur caractère « festif », et ne voient aucun inconvénient à les utiliser en dehors du rite.

⁵⁴⁰ Du *yoruba àsèsè*, ce terme désigne les rites mortuaires pratiqués dans le *candomblé* et désignerait, à la base, « les premiers ancêtres de la création, le commencement et l'origine de l'univers, d'un lignage, d'une famille, d'un *terreiro* » (dos Santos 1977 : 231-232).

⁵⁴¹ « *rúbo/ rú ebo* » signifierait faire une offrande ou sacrifier mais n'est pas utilisé dans le *culte* de Recife.

⁵⁴² L'emploi du terme porte principalement pour des petits rituels à visée disjonctive, pour employer la terminologie proposée par Pouillon (1987 : 234).

⁵⁴³ Je renvoie le lecteur à l'**annexe n° 13** pour la description de cette catégorie d'événements rituels.

4.2 L'*ebo* et ses enjeux

Le rituel d'*ebo* prend place, mis à part certaines exceptions⁵⁴⁴, le deuxième jour après l'*obrigação*. La cérémonie en tant que telle commence après le coucher du soleil. Elle est précédée de plusieurs heures de travail durant lesquelles les *assentamentos* sont vidés et nettoyés par un ou plusieurs *ogãs* (Cf. chapitre VI). Leur contenu - les différentes offrandes en état de décomposition plus ou moins avancée, vu la chaleur ambiante - est rassemblé dans de hautes casseroles en fer [*tachos*] et recouvert de papier journal.

La nature de ce contenu, d'un point de vue symbolique, est ambivalente. Aux dires de Júnior, « c'est l'*ebo* qui a la force » et qui « emporte toutes les choses mauvaises ». Le contenu des casseroles revêt ainsi un aspect positif obtenu par l'accumulation d'*axé* lié aux diverses offrandes et un aspect négatif lié aux différents « nettoyages », qui le rend potentiellement dangereux⁵⁴⁵. Ce dernier implique toute une série de précautions rituelles au moment de la manipulation de l'*ebo*.

Le lieu où l'*ebo* devra être déposé sera déterminé par le jeu de *búzios*. Certains terrains boisés situés en-dehors de la ville sont particulièrement convoités pour cette tâche. Les pratiquants les nomment d'ailleurs, non sans humour, les « ebodrômes⁵⁴⁶ », en référence au « sambodrôme » qui est l'avenue construite à Rio et dans d'autres villes brésiliennes pour le défilé des Ecoles de Samba. Bien que tout soit fait pour contenter les divinités et satisfaire leurs exigences, certaines contraintes matérielles, comme la disponibilité des moyens ou des personnes pour le transport de l'*ebo*, peuvent également influencer le choix de l'endroit où l'*ebo* sera déposé. Ainsi, les offrandes sont fréquemment acheminées à pied, en brouette ou en voiture dans les canaux - égouts à ciel ouvert - situés le long d'axes routiers mal éclairés, directement en dehors des quartiers où se trouve les *terreiros*.

Tout participant de l'*obrigação* est censé être présent durant la cérémonie d'*ebo*, afin de participer à ce dernier « nettoyage ». Ce n'est cependant pas toujours le cas, car il arrive fréquemment que l'*ebo* prenne place le lundi soir et que plusieurs fils et filles-de-saint travaillent ce jour-là. La « sortie de l'*ebo* » a généralement lieu à comité restreint, ce qui ne

⁵⁴⁴ Notamment lors de l'*obrigação* d'Orunmilá dont l'*ebo* peut avoir lieu le jour même, ainsi que certaines *obrigações* pour les *eguns* ou encore certains petits *ebos* « disjonctifs ».

⁵⁴⁵ Le danger provient ici du contact physique avec les « mauvaises choses » (maladies, influences spirituelles négatives, etc.) contenues dans l'*ebo* suite aux divers « nettoyages ». Au chapitre VII, l'analyse systématique des « messages » délivrés par l'oracle permet de dresser une liste plus ou moins exhaustive de ces « mauvaises choses » que le rituel cherche à combattre.

⁵⁴⁶ Un site particulièrement investi est situé le long de la BR 101 à côté d'une fazenda appelé Santo Amaro, dans un morceau de nature encore préservé de la pollution industrielle.

facilite pas le transport des lourdes casseroles. Par ailleurs, l'*ebo* ne déplace pas les foules en ce sens que le déroulement de son action ne soulève pas l'enthousiasme des *toques* ni la « force » des *obrigações*. Il est d'ailleurs souvent vécu comme une « corvée » rituelle à laquelle certains n'hésitent pas à se soustraire quand cela est possible. Contrairement au *toque*, il s'agit d'un rituel à caractère privé, et la présence de personnes extérieures à l'événement n'est pas souhaitable.

4.3 Description de l'*ebo*

Présentation schématique de la syntaxe de l'*ebo*

- I. « Nettoyage »
- II. Invocations
- III. *Toadas*
- IV. Sortie de l'*ebo*
- V. L'attente/transport
- VI. Retour de l'*ebo*
- VII. Salutation des *orixás*
- VIII. Salutation des dignitaires
- IX. Consultation de l'oracle

Présentation détaillée de la syntaxe de l'*ebo*

Les personnes dispersées dans le *terreiro* sont généralement prévenues du début imminent du rituel d'*ebo* par le tintement d'une petite cloche secouée par le père-de-saint. Une fois rassemblées autour des casseroles déposées au centre du Salon, chacune d'entre elles est invitée à se « nettoyer » à l'aide d'une pièce de monnaie qui est passée sur tout le corps en commençant par la tête. La pièce devra préalablement avoir été mise en contact avec le sol. Elle est ensuite jetée dans l'*ebo* ou à nouveau sur le sol pour être dans ce cas réutilisée par une tierce personne qui la jettera à son tour à trois reprises sur le sol pour en dissiper la charge négative. Cette première séquence peut également avoir lieu avec une bougie qui est ensuite brisée avant d'être déposée dans l'*ebo*.

Le chef de culte ouvre la cérémonie par une salutation, la plupart du temps très brève, destinée aux *eguns* familiaux et aux *orixás* ayant reçus une offrande lors de l'*obrigação*. Tout

le monde est ensuite invité à toucher le bord des casseroles du bout des doigts et à prendre part aux *toadas*. Certains chefs de culte respectent encore la convention⁵⁴⁷ selon laquelle seules les personnes initiées sont autorisées à toucher les casseroles alors que les autres doivent se contenter d'un contact indirect en touchant ces dernières dans le dos, formant de la sorte une file organisée hiérarchiquement. Mais cette pratique, vraisemblablement liée à l'aspect potentiellement dangereux du contenu de l'*ebo* et à la plus grande vulnérabilité attribuée aux non-initiés ou aux novices, n'est plus systématiquement respectée aujourd'hui.

Les *toadas* de la cérémonie sont puisées dans deux répertoires. Le premier est le répertoire des *toadas* spécifiques de l'*ebo* et, le second, celui de l'*orixá* Obaluayé, dont le lien avec la maladie et la mort, deux des infortunes dont l'*ebo* est censé délivrer, est ici confirmé. Le premier répertoire est indispensable dans le sens où certaines *toadas* sont directement associées à certaines séquences d'action. Il est chanté par tous les pères-de-saint avec qui j'ai travaillé. Le second, par contre, est systématiquement employé par certains mais pas par d'autres. Lorsque le répertoire d'Obaluayé est utilisé, seules certaines *toadas* de cet *orixá* sont effectivement chantées en début de cérémonie⁵⁴⁸. Viennent ensuite celles de l'*ebo* à proprement parler. Au moment d'une *toada* spécifique de l'*ebo*⁵⁴⁹, dont l'intervenant principal est Exu, les casseroles sont emportées à reculons vers la sortie. Comme tout objet impliqué dans l'action rituelle - et, par conséquent, « sacralisé » -, les casseroles devront être soulevées du sol à trois reprises avant d'être posées sur la tête ou l'épaule du porteur. Le père-de-saint les accompagnera jusqu'au seuil de l'entrée du *terreiro* où il versera, dans trois directions (à gauche, à droite puis au centre) un peu de l'eau contenue dans une *quartinha* - généralement celle de Exu ou celle de l'*orixá* principal pour qui l'*obrigação* était organisée. Une fois l'*ebo* parti, le père-de-saint de retour dans le Salon terminera le répertoire⁵⁵⁰ et clôturera par une

⁵⁴⁷ Cette convention, qui m'a été explicitée par plusieurs chefs de culte, apparaît également dans la thèse de José Jorge de Carvalho (1984 : 238).

⁵⁴⁸ *Enúmelú a f'eni s'ebo / Enúmelú a f'eni s'ebo / Òkétúrè a f'eni s'ebo / Òkétúrè Obalúayé a f'eni s'ebo ; Omolú pa kèrù awo / Òfè ní kèrù á omolú pa kèrù awo ; Ìbànù bá je jonbolo / Obalúayé jonbolo / Olóògbójó jonbolo / Omolu jonbolo* (de Carvalho 1993 : 81-84).

⁵⁴⁹ *Èsù gb'èrù re k'ó máa lo / Ejigbo gb'èrù re k'ó máa lo Ejigbo* (de Carvalho 1993 : 163).

⁵⁵⁰ *Mo r'òbí lónà / ní pópó / k'òmo re o; E kú 'lé e kú àbò / mo jókòò jókòò e kú àbò dé* (de carvalho 1993 : 164).

formule consacrée⁵⁵¹ - ou une de ses variantes - durant laquelle les personnes se tourneront vers la sortie en claquant des doigts, avançant et reculant la jambe gauche⁵⁵².

S'ensuit l'attente du retour de l'*ebo* durant laquelle un silence relatif doit être observé⁵⁵³. Personne n'est autorisé à sortir du Salon. Ces contraintes sur les comportements individuels reflètent le caractère potentiellement dangereux du rituel. Il arrive cependant que des sursauts de bonne humeur viennent casser ce climat et introduire une certaine décontraction.

Lors de l'*ebo* de la fête d'Orunmilá (1/10/2002), par exemple, au moment où les casseroles étaient transportées à reculons vers la sortie, Zite fit mine d'expulser avec force les « choses mauvaises », employant ses deux bras et exagérant l'amplitude et l'intensité de ses gestes. Toutes les personnes présentes s'en aperçurent et la bonne humeur gagna tout le *terreiro*, contrastant avec le climat tendu qui prévalait jusqu'alors. Júnior, qui avait accompagné les *ogãs* jusqu'au seuil du *terreiro* et qui se trouvait encore dans le couloir menant à la sortie, voyant sa mère agir de la sorte, fit un bon sur le côté et s'exclama sur le même ton de bonne humeur : « Dis-donc! Laisse-moi d'abord sortir de là! »

Comme je possédais une voiture, j'ai souvent été amené à accompagner les *ogãs* jusqu'aux lieux de décharge de l'*ebo*⁵⁵⁴. Les trajets jusqu'au lieu de dépôt se font en silence et les seules paroles prononcées sont celles nécessaires pour m'indiquer la route à suivre. Dans la majorité des cas, l'*ebo* est clandestinement déversé dans un égout à ciel ouvert situé sur une avenue peu fréquentée et mal éclairée. Nous repérons un endroit discret, arrêtons la voiture et, le plus rapidement possible, déversons le contenu des casseroles dans le canal avant de repartir tout aussi prestement. Dans le contexte initiatique, par contre, ainsi que dans certaines *obrigações* particulièrement « lourdes », l'*ebo* devait impérativement être déposé dans la

⁵⁵¹ *Ikú nlo àrùn nlo àjé burúkú nlo ajé owó ajé omo ajé ikú baba iwà*. « *Ikú* » désigne la mort (Sachnine 1997) ; « *àrùn* » la maladie (*Ibid.*) ; « *àjé* » (sorcière) « *burúkú* » (méchant) que l'on pourrait traduire par « sorcellerie » ; « *ajé* » (chance) « *owó* » (argent) ; *ajé* « *omo* » (enfant) ; *baba iwà* : Selon Sachnine, l'expression *baba iwà* ferait référence à un comportement exemplaire ou une « vertu cardinale », comme dans le proverbe qu'elle cite en exemple. Ainsi, la première partie de la formule serait clairement conjuratoire où le chef de culte demande l'éloignement de la mort, de la maladie et de la sorcellerie, tandis que la seconde partie serait propitiatoire, désirant la prospérité et de nombreux enfants aux personnes concernées.

⁵⁵² Le contexte de l'*ebo* ainsi que le geste qui accompagne la formule accentue son aspect conjuratoire.

⁵⁵³ Il s'agit d'un moment privilégié durant lequel le père-de-saint peut faire part de certaines histoires d'*ebos* passés, transmettre certaines connaissances ou relater certaines expériences personnelles liées à cette cérémonie ou à d'autres aspects du culte.

⁵⁵⁴ Les conventions résidant au choix des personnes allant transporter l'*ebo* telles que décrites par de Carvalho (1984 : 237), qui reposent essentiellement sur le lien entre le contenu de l'*ebo* et les *quízilas* (tabous) alimentaires liées aux *orixás* des porteurs, ne sont plus de mise aujourd'hui. La relation entre ces deux domaines, bien que toujours valable dans d'autres contextes rituels, ne joue plus dans le cadre de l'*ebo*. Ce sont avant tout les contraintes matérielles qui prévalent et les personnes désignées sont presque toujours les mêmes au sein d'un *terreiro*.

nature. Nous nous rendions alors en dehors de la ville, parfois à près de trois-quarts d'heures de voiture du *terreiro* dans un endroit où coule une petite rivière entourée d'un terrain boisé. Cet endroit était vraisemblablement connu de nombreux chefs de cultes à en juger par les os et crânes d'animaux parsemés sur le sol. Le contenu des casseroles était alors déversé plus calmement, toujours en silence. Nous retournions ensuite vers la voiture avec pour consigne de ne jamais regarder en arrière.

Une fois de retour au *terreiro*, les *ogãs* s'arrêtent sur le seuil de la porte d'entrée du *terreiro* et frappent dans les mains pour prévenir de leur présence⁵⁵⁵. Le père-de-saint verse alors, à trois reprises, un peu du contenu de la *quartinha* dans les mains de chacun d'entre eux. La première fois, l'eau est jetée par-dessus l'épaule droite, ensuite par-dessus la gauche et enfin par-dessus la tête. Les porteurs sont accueillis avec une *toada* spécifique⁵⁵⁶ dans un climat généralement plus festif que celui de leur départ : les personnes chantent avec plus d'entrain, frappant dans les mains, pour fêter leur retour.

Chacune des personnes se rend ensuite directement dans le *peji*, sans adresser la parole à qui que ce soit, où il salue chacune des divinités ayant reçu une *obrigação*. S'il s'agit d'une *obrigação* importante, comme lors d'une initiation, l'*odobale*⁵⁵⁷ face aux *assentamentos* est requis mais la plupart du temps le simple geste de toucher le bord de l'*assentamento* et ensuite sa tête est suffisant. Il gagne ensuite le Salon à nouveau où il souhaite la bonne nuit aux personnes présentes (comme s'il venait d'arriver) et demande la bénédiction à qui de droit.

L'*ebo* ne sera clôturé qu'après avoir consulté l'oracle pour savoir si les divinités sont satisfaites et acceptent l'offrande. Les « messages » ainsi délivrés par les divinités peuvent porter sur la suite à donner aux événements, par exemple lorsque nous sommes dans un contexte initiatique, sur des conseils ou des réclamations aux personnes présentes.

Il est également demandé aux participants, et plus particulièrement à la personne pour qui l'*obrigação* et l'*ebo* ont été menés, de bien vouloir « chausser l'*ebo* », c'est-à-dire donner une contribution financière aux porteurs pour leur service.

⁵⁵⁵ Cette manière de prévenir de sa présence à l'entrée d'une maison est une pratique quotidienne dans la société brésilienne.

⁵⁵⁶ *E kú 'lé e kú àbò / mo jókòó jókòó e kú àbò dé* (de carvalho 1993 : 164).

⁵⁵⁷ Salutation rituelle qui consiste à se coucher sur le ventre et battre sa tête par trois fois sur le sol.

4.4 A propos des variantes

J'ai assisté à certains *ebo* où l'on ne chantait pas. Ces occasions étaient la plupart du temps des *ebos* d'*obrigações* de moindre importance symbolique, comme par exemple l'*ebo* de l'*obrigação* du septième jour d'une initiation. Une telle variante a le mérite de souligner ce qui est jugé essentiel dans l'action rituelle. Dans ce cas, les actions de « nettoyage » ont été préservées, qu'il s'agisse du « nettoyage » initial ou celui effectué par les *ogãs* à l'entrée du *terreiro*. Le rituel est ainsi réduit à son expression minimale, qui consiste en l'action physique de transporter et déverser l'*ebo* dans un lieu approprié.

Une autre variante digne d'intérêt concerne les « cadeaux » offerts aux divinités au cours de *toques*, les rituels publics réalisés en leur honneur. Le lecteur intéressé pourra se référer à l'**annexe n° 13** où je décris un « cadeau » pour Yemanjá.

5. L'*obori*

Le rituel d'*obori*, tout comme l'ensemble des rituels initiatiques, est un rituel à caractère privé. Seuls les membres de la famille-de-saint au sein restreint ainsi que les amis proches de l'initié et les membres de sa famille biologique, s'ils le souhaitent, sont invités à y prendre part.

5.1 L'*obori* et ses enjeux

Commençons par un commentaire d'Yguaracy :

L'*obori* est une cérémonie, c'est un rituel pour notre ange-gardien. L'*obori* est un rituel en dehors de l'*orixá* : « Je vais faire un *obori* pour Yemanjá » : cela ne se fait pas ! « *Obori* », c'est « *ebo* » plus « *ori* », un *ebo* à la tête. Cela s'écrit *ebori* mais est appelé d'*obori*: *ebo* de l'*ori*. Là il y a de tout : viande, poisson, poule, miel... : « Tout ce que la bouche mange ! » Anciennement il y avait même un couple d'agneaux. Pour un fils de Yemanjá, tu peux également mettre des canards. Pour un fils de Yansã, tu peux mettre des pintades. Mais cela ne vaut pas dire que les canards soient pour Yemanjá et les pintades pour Yansã, car tout ce qui est offert c'est pour l'*ori*. Dans la chambre-de-saint, c'est une chose à part. L'*obrigação* est pour l'*orixá*.

L'*obori* est donc, comme déjà mentionné au chapitre précédent, un rituel destiné à l'*ori* de l'individu et non à ses *orixás*⁵⁵⁸. Sa fonction consiste à « fortifier », « arranger » ou encore « harmoniser » l'*ori*, selon les expressions usuelles :

L'*obori* va “arranger” [« *ajeitar* »] la tête. Après l'*obori* tu sens que ta tête devient légère, comme s'il y a avait un vide à l'intérieur. Tu es alors disponible pour n'importe quoi, n'importe quelle idée qui apparaîtrait, tu es prêt à partir pour lutter, pour travailler parce que tu es disposé. Ton esprit, ta tête ont été fortifiés.

La vie quotidienne, tout comme la pratique répétée de l'*obori* par les chefs de culte, entraîne une « fatigue » de l'*ori*. Celui-ci doit donc être annuellement régénéré. Voici ce que Cecinho dit à ce propos :

Nous [les pères-de-saint] devons également faire [l'*obori*] car nous sommes avec l'*ori* fatigué, n'est-ce pas ? Car à force de faire l'*obori* des autres, l'*obori* des fils, des filles, on se fatigue... On doit pouvoir se fortifier. C'est comme si nous étions sans batterie... Il faut donc recharger la batterie, n'est-ce pas ? L'*ori* doit donc être à jour pour pouvoir « mettre la main⁵⁵⁹ » sur le fils, pour éviter tout problème...

L'importance symbolique de ce rituel est également attestée par l'impératif d'avoir une confiance absolue vis-à-vis de la personne qui va présider à la cérémonie et « mettre la main sur la tête » de l'initié, ainsi que par la forte réticence qu'éprouvent les pratiquants du *xangô* - tout comme les pratiquants du *candomblé* en général - à se faire toucher la tête par une autre personne que leurs initiateurs. Zite exprima une position claire et radicale à ce propos :

Si Paulo (son père-de-saint actuel) vient à mourir, je ne vais plus faire *d'obori* ! Je ne livre ma tête qu'à Paulo Bráz Felipe da Costa, mon frère, fils de Malaquíás. Je continuerai à faire des *obrigações* pour mon saint mais je ne ferai plus *d'obori*. Seul Paulo « met la main » sur ma tête⁵⁶⁰ !

⁵⁵⁸ Cette distinction est rendue manifeste par une organisation de l'espace rituel eut égard au fait que l'*obori* n'a jamais lieu dans le *peji* mais dans le Salon (Cf. chapitre IV).

⁵⁵⁹ Expression couramment utilisée pour désigner le service rituel qui consiste à pratiquer toutes sortes de traitements sur le corps de l'initié.

⁵⁶⁰ L'insistance de la mère-de-saint pour situer Paulo dans la généalogie familiale (nom complet + « mon frère » + « fils de Malaquíás ») souligne l'importance de la légitimation du culte étudié. Plusieurs personnes me firent part d'une restriction similaire concernant le Pai Adão qui n'acceptait personne d'autre que sa propre femme pour « mettre la main sur sa tête », la « seule personne au monde en qui il avait une confiance absolue », comme le soulignaient les personnes m'ayant relaté ce fait. Cette contrainte relationnelle souligne par ailleurs le climat de méfiance généralisé régnant dans le milieu du *candomblé*, où l'autre - entendre tout autre chef de culte - peut être perçu comme une source potentielle de danger. Cette réticence est d'autant plus forte lorsqu'il s'agit de

L'*obori* constitue une étape importante dans l'initiation du novice. Il s'agit du franchissement d'une étape supplémentaire dans la hiérarchie du culte. Toutefois, aucun nom spécifique désignant ce nouveau statut n'est employé. Les personnes disent tout simplement : « J'ai déjà fait l'*obori* » ou « J'ai déjà donné à manger à mon *ori*. » Vu les responsabilités supplémentaires qu'implique cette étape initiatique, il est fréquent que le premier *obori* d'un initié soit l'occasion d'une mise au point où le père-de-saint va tester la détermination de ce dernier en rappelant les conséquences de cet engagement rituel. Voici ce que Cecinho nous dit à ce propos :

Tu dois t'être préparé à cela... Savoir ce que tu vas faire, car au moment de l'*obori* nous demandons au fils: « Tu sais réellement ce que tu vas faire? Tu es sûr que tu veux le faire ? C'est bien cela que tu veux faire ? » C'est pour éviter des regrets futurs... Parce qu'il n'est pas question de cette histoire de richesse, ces choses de loteries... C'est pour la santé, pour atteindre ce que tu désires dans la vie...Tous nous naissons avec le destin tracé. Nous devons tous passer par là. Ne t'en vas pas désirer du mal ou dire du mal de l'*orixá*. Ne va pas dire du mal de l'*orixá* : « J'ai "fait"le saint. Maintenant, j'ai dépensé une fortune et je dois passer par cela [malheurs, infortune] ? » Une chose n'a rien à voir avec l'autre : tu as fait le sacrifice, mais ne va pas parler en fonction de cela et dire que cela ne vaut pas la peine, etc. C'est pour cela que je demande : « Tu sais ce que tu fais ? » - Je sais. « Tu veux le faire ? » - Je le veux. « Tu ne vas pas le regretter? – Non. Si quelque chose arrive ensuite dans ta vie, tu ne vas pas dire que c'est l'*orixá* ! C'est ton destin, ce qui doit se passer. Tomber, aller de l'avant, perdre, ce n'est pas l'*orixá* qui t'a fait perdre. L'*orixá* ne veut pas te faire de mal. Personne ne veut le mal de personne. Tu dois aller de l'avant !

La responsabilité individuelle est un thème récurrent dans les discours et conversations touchant au soubassement éthique du culte qui, de fait, impose de nombreuses contraintes (sociales, comportementales...) aux individus qui s'y engagent (Cf. chapitre VIII). Elle n'est pas prise à la légère, car les histoires et les cas de punitions attribuées aux *orixás* sont légion. Cette question sera approfondie lorsque nous aborderons la relation au quotidien tissée entre les *orixás* et leurs enfants au chapitre VIII.

5.2 Description de l'*obori*

Présentation schématique de la syntaxe de l'*obori*

PREPARATIFS

PREMIERE PARTIE

- I) Invocation initiale
- II) « Préparation » de l'*ori*-plat
- III) « Préparation » de la « tête »
- IV) « Offrir » le poisson
- V) Sacrifice
- VI) *Toadas* pour Orunmilá
- VII) Prières de clôture
- IX) Consultation de l'oracle

INTERLUDE

SECONDE PARTIE

- I) Offrande *via* "l'*ori*-plat"
- II) Offrande *via* le corps
- III) *Toadas* pour Orunmilá
- IV) Prières de clôture
- V) Consultation de l'oracle
- VI) Quitter l'*ate*
- VII) « Voir le monde » et saluer l'*orixá*

Présentation détaillée de la syntaxe de l'*obori*⁵⁶¹

PREPARATIFS

L'initié, durant toute la durée de la cérémonie, reste assis et immobile sur une « natte » couverte d'un drap blanc. Cet endroit, appelé *ate*⁵⁶², est généralement soigneusement préparé à l'avance par sa mère-de-saint et/ou sa marraine. Sur le mur derrière l'*ate*, un autre drap blanc est suspendu tandis qu'une troisième natte de la même couleur est posée sur les épaules de l'initié⁵⁶³. A sa droite, sa mère-de-saint se tient assise sur une chaise, à sa gauche sa marraine d'initiation. L'initié adopte la position assise, jambes tendues et légèrement écartées, le dos appuyé contre le mur. Toutes les nourritures offertes à son *ori* sont disposées sur deux files atteignant parfois plus de deux mètres chacune face à l'*ate*. Un plat contenant un poisson⁵⁶⁴ est disposé près de l'*ate* entre les deux rangées. Une grande bougie est allumée devant chacune des deux rangées de nourritures. Entre celles-ci, une soupière blanche, qui contient plusieurs pièces de monnaie, est couverte d'une assiette qui contient généralement huit *búzios*, du poivre de la Côte et un rameau avec quelques « feuilles⁵⁶⁵ ». Ce plat, les gens s'y réfèrent comme étant l'*ori*. Il est le réceptacle principal du gros du sacrifice et des offrandes. Afin d'éviter toute confusion dans la description qui va suivre, je propose de m'y référer en l'appelant l'*ori*-plat car, nous allons le voir, l'*ori* est également une instance multiple sur le plan matériel. Plusieurs autres plats sont également disposés face au père-de-saint : un plat plus petit contenant de l'eau et des noix d'*obi*⁵⁶⁶ et d'*orogbó*⁵⁶⁷, un plat d'*assadaka*⁵⁶⁸ et un autre avec de l'*akasa*⁵⁶⁹ enroulé dans des feuilles de bananier.

La première action du père-de-saint consiste à s'agenouiller face à l'*ori*-plat et, tout en demandant permission - « ago » - il le découvre, déposant l'assiette qui le couvre sur le sol. Une fois que le père-de-saint prend place en s'asseyant sur son petit tabouret face à l'*ori*-plat, les *ogãs*, généralement au nombre de deux, s'asseyent derrière lui, également sur des petits

⁵⁶¹ L'*obori*, je le rappelle, suit, dans le cycle initiatique, l'*obrigação* pour les *eguns* et précède les rituels impliquant directement les *orixás*.

⁵⁶² L'« àté » désigne la natte de paille sur laquelle est assis l'initié. Dans le dictionnaire de Sachine (1997 : 66), ce terme réfère à un « plateau, le plus souvent en vannerie, sur lequel les vendeurs présentent leurs produits pour les colporter ».

⁵⁶³ Seules sa tête et ses jambes dépassent de la natte.

⁵⁶⁴ Idéalement un poisson-chat appelé *bagre*.

⁵⁶⁵ La plupart du temps il s'agit de *caja*.

⁵⁶⁶ *Obi* : noix de cola.

⁵⁶⁷ *Orogbó* : Noix de cola amère.

⁵⁶⁸ Farine de maïs diluée dans de l'eau légèrement salée et sucrée avec du miel.

⁵⁶⁹ Farine de maïs cuite dans de l'eau.

tabourets. Les deux grandes bougies sont allumées avant que ne commencent les premières invocations.

PREMIERE PARTIE

La cérémonie débute, tout comme les *obrigações*, par une invocation initiale à l'*ori* qui peut inclure certains *eguns* familiaux, les *orixás* de l'initié, voire l'ensemble du panthéon. Débute ensuite la « préparation » de l'*ori-plat*, qui suit la même séquence gestuelle que celle décrite pour l'*obrigaçã*⁵⁷⁰, à la différence près que la « préparation » de l'*ile*, la « terre », peut être différée, comme nous allons le voir. Chaque fois qu'un ingrédient est soufflé sur l'*ori-plat*, l'action est scandée par une salutation à l'*ori* de la part de l'assemblée: « *ori ô!* ».

Le père-de-saint « prépare » ensuite la tête de l'initié. Les *axés* sont dans un premier temps déposés puis soufflés par les initiateurs - en commençant par le père-de-saint⁵⁷¹ - sur le sommet du crâne de l'initié. Ils sont également donnés à mastiquer à ce dernier. Le père-de-saint commence toujours par la noix de *obi*. Il peut ensuite consulter l'oracle à l'aide de cette même noix pour connaître l'issue actuelle du rituel : est-elle, pour le moment, favorable ou défavorable⁵⁷²? Dès le début des traitements corporels, l'initié est invité à frotter la paume de ses mains l'une contre l'autre. Il ne pourra interrompre ce mouvement que lorsqu'il se relèvera, à la fin de la cérémonie.

Suit la « préparation » de l'*ilè* qui est la même que celle menée durant les rituels d'*obrigaçã*. La séquence d'action suivante s'apparente à celle où les personnes présentes sont invitées à « battre la tête » contre celle de l'animal durant l'*obrigaçã*. Dans le contexte de l'*obori*, cependant, la séquence d'action consiste à maintenir de part et d'autre de la tête de l'initié le plat contenant le poisson - dont le jus aura préalablement été récolté dans l'*ori-plat* - ainsi que celui contenant de l'eau. Chacune des personnes présentes, en commençant par les

⁵⁷⁰ Le plat contenant de l'eau et les noix d'*obi* et d'*orogbó* peuvent également être « préparés », bien que cette dernière pratique ne soit pas automatique chez tous les pères-de-saint. Aussi, certains d'entre eux, dont Paulo, aiment inclure dans cette « préparation » plusieurs *axés* différents - *obi* broyé, *atara*, poudres diverses - qui seront décrites au chapitre VI.

⁵⁷¹ Chaque nouvelle action est initiée par le père-de-saint. La mère-de-saint participe également à la plupart des traitements rituels à la suite de ce dernier. Quant à la marraine d'initiation, sa participation n'est pas systématique et dépend plus directement de l'invitation du père-de-saint.

⁵⁷² La consultation consiste à maintenir deux moitiés de la noix l'une contre l'autre puis de les lâcher. Si elles tombent toutes les deux sur leur face convexe - ce qui est le plus probable - l'issue est positive et l'assemblée applaudit le résultat. Dans le cas contraire, le père-de-saint peut rejouer jusqu'à trois fois dans la perspective d'obtenir un résultat favorable. Si l'issue n'est toujours pas favorable, le rituel est de toute façon poursuivi. Plusieurs consultations intermédiaires de l'oracle scandent l'*obori*. Pour plus de précision sur les techniques mantiques, je renvoie le lecteur au chapitre VII.

initiateurs, est invitée à soutenir ces deux plats tout en formulant mentalement les vœux pour l'initié⁵⁷³. Cette séquence marque également le début des *toadas*⁵⁷⁴.

Pendant ce temps, le père-de-saint découpe deux rondelles d'igname, chacune coupée en quatre parties égales, et consulte l'oracle avec elles. Je n'ai jamais observé de séquence divinatoire allant au-delà de trois lancers⁵⁷⁵. Les *ogãs*, de leur côté, commencent à préparer les plats de viandes⁵⁷⁶ en la découpant en petits dés et en l'assaisonnant de sel, d'huile de palme et de miel. Le père-de-saint invoque à nouveau l'*ori* ainsi qu'éventuellement l'*orixá* principal de la personne. Une fois que tout le monde a formulé ses vœux auprès de l'initié, le poisson contenu dans un des deux plats est préparé : les *axés* sont découpés et assaisonnés de la même manière que les viandes de porc et de boeuf. Ces *axés* sont alors disposés dans « l'*ori*-plat » et sur l'*ilè*. Un traitement similaire est pratiqué sur le sommet du crâne de l'initié où un peu du jus du plat est versé et un morceau d'*axé* du poisson est déposé. La queue du poisson - qui est considérée comme un puissant *axé* - est ensuite passée par le père-de-saint sur les endroits du corps généralement traités (front, nuque, tempes, buste, dos, bras, avant bras, dos des mains, paumes, dos et plantes des pieds.) Les *toadas* se poursuivent sans interruption. Ce même *axé* est finalement porté à la bouche de l'initié qui devra, du bout des lèvres, le toucher et souffler dans trois directions (droite, gauche et centre). Les mêmes gestes et le même parcours corporel sont ensuite suivis par la mère-de-saint avec une autre partie du poisson. Les mêmes opérations seront pratiquées avec les viandes de bœuf et de porc, d'abord déposées dans l'*ori*-plat puis sur le sommet du crâne et enfin sur le corps et les lèvres de l'initié.

La séquence d'action suivante est celle du sacrifice. Trois catégories d'animaux sont généralement offerts à l'*ori* : poules, pintades et pigeons⁵⁷⁷. Pour chaque catégorie d'animaux,

⁵⁷³ Je rappelle qu'il s'agit d'un rituel à caractère privé où ne sont censées être présentes que des personnes de confiance proches de l'initié.

⁵⁷⁴ *Aworebore / T'enu bò t'enu b'àse t'enu bò* (de Carvalho 1993 : 147). Notons que la traduction fictionnelle proposée par Manuel, reprise dans le livre, est clairement inférée de l'action rituelle : « Lorsque l'on chante cette *toada*, à ce moment l'*obori* est ouvert, il est commencé. Avant ce n'était que l'appel. » La traduction littérale fait référence à l'action de « plonger la bouche dans le pouvoir vital (*axé*) » ainsi qu'à une épithète signifiant « le donneur de bonté » (*Ibid.*).

⁵⁷⁵ Certains pères-de-saint aiment compléter cette première consultation en « jouant » avec huit *búzios*, opérant de la sorte une méta-divination. Ce recours aux *búzios* n'est cependant pas systématique. A nouveau, une telle consultation se caractérise par peu de lancers, car il est avant tout question de savoir si le déroulement rituel est favorable ou défavorable, à ce moment-là de l'action rituelle, car le résultat est de toute façon un résultat qui pourra être changé par le déroulement rituel. Il est d'ailleurs fréquent que l'issue des premières divinations ne soit pas favorable. Il n'y a là rien de dramatique. Au contraire, dans la mesure où le jeu est sensé traduire l'état dans lequel la personne se trouve alors que le rituel débute à peine, une issue négative justifie le bien-fondé du recours au rituel de *obori* qui pourra alors transformer cette situation.

⁵⁷⁶ Assiettes contenant chacune entre un et deux kilos de viande de porc et de bœuf.

⁵⁷⁷ Certains chefs de culte innovent également avec une offrande de hamsters. Des *igbims* - gros escargots - ou encore des canards peuvent également être offerts en fonction de l'*orixá* de l'initié.

c'est un « couple » qui est sacrifié. La procédure de mise à mort est la même que celle décrite pour l'*obrigação*, à la différence près que les animaux sont systématiquement mis en contact avec la tête de l'initié avant d'être sacrifiés. Le sang de l'animal est récolté dans l'*ori*-plat, sur l'*ile* mais également dans une tasse où il est mélangé, le plus souvent par la mère-de-saint, pour éviter qu'il ne coagule⁵⁷⁸. La *toada* sacrificielle est la même que dans le contexte de l'*obrigação de santo*⁵⁷⁹. La mère-de-saint passe ensuite, avec l'index et/ou le majeur, dans un geste rapide et précis, du sang contenu dans la tasse sur le corps de l'initié, terminant toujours par les lèvres. La tête de chacun des animaux sacrifiés - la partie tranchée - et ensuite leur cou sont également mis en contact avec le corps de l'initié suivant le même parcours corporel. La séquence tasse/tête/cou est respectée pour chaque animal.

Le sacrifice des pintades et des canards présente la particularité d'avoir une *toada* spécifique ainsi qu'une particularité dans le procédé de mise à mort. En effet, dans les deux cas, une feuille de *caja* sur laquelle de l'huile de palme est versée est placée de chaque côté de la tête de l'animal avant de lui trancher le cou. Le sacrifice des pigeons présente également plusieurs singularités. Premièrement, cet animal est associé à Orixalá qui est souvent invoqué avant et durant le sacrifice. Ainsi, cet animal jouit d'un statut particulier dans le rituel qui est accentué par le fait qu'il est levé vers le ciel avant d'être sacrifié, soulevant des cris de joie de la part de l'assemblée. Ensuite, le père-de-saint peut demander que le corps de l'initié soit « nettoyé » à l'aide de cet animal avant qu'il ne soit tué⁵⁸⁰. Enfin, la mise à mort de cet animal est différente car sa tête n'est pas tranchée mais arrachée par le père-de-saint. De plus, elle sera laissée dans l'*ori*-plat, contrairement à celle des autres animaux qui sont d'abord traitées en cuisine.

Le sacrifice terminé, quelques plumes sont arrachées à chaque animal, trempées dans le sang de l'*ori*-plat puis déposées sur la tête de l'initié ainsi que sur les endroits du corps marqués par les traitements précédents. Un turban spécial, appelé *ataquete*, est ensuite bien serré autour de sa tête afin que ce qui y a été déposé ne tombe pas. Quelques grandes plumes sont arrachées à chaque catégorie d'animaux et glissées entre le premier et le second orteil de l'initié.

L'arrangement de l'*ori*-plat suit la même procédure que dans le contexte de l'*obrigação*. Le contenu du plat et l'*ile* sont ensuite aspergés d'eau et les animaux sont emportés en cuisine, selon la même procédure que dans le contexte des *obrigações*.

⁵⁷⁸ Cette séquence diffère de celle de l'*obrigação de santo*. Nous la retrouverons également dans le rituel de *feitura*.

⁵⁷⁹ A la différence près qu'au lieu d'y insérer le nom de l'*orixá*, c'est le terme *ori* qui est ici employé.

⁵⁸⁰ Cette action n'est pas systématique.

Une fois le sacrifice terminé, toutes les personnes présentes s'agenouillent et baissent la tête dans un climat empreint d'une grande solennité. Le père-de-saint chante alors une série de *toadas* pour Orunmilá⁵⁸¹. Cette séquence est clôturée par un chant présentant une caractéristique unique dans tout le répertoire du culte : il s'agit d'une longue *toada* destinée à l'*ori* et chantée à l'unisson⁵⁸².

La fin du chant est ponctuée par des invocations et par une demande de vœux collective pour l'initié. Toujours agenouillées, les personnes présentes récitent ensuite à l'unisson une invocation en yoruba qui présente la particularité d'être accompagnée de mouvements précis des bras. Les gens se réfèrent à cette séquence comme la « salutation finale à l'*ori* ». Cette récitation est composée de trois parties. Durant la première, la fin de chacune des quatre strophes la composant correspond au même mouvement : les bras initialement en croix et tendus sont rabattus paume contre paume. La seconde partie, composée de trois strophes identiques, est accompagnée par le même geste mais exécuté à l'envers. La troisième partie, composée de quatre strophes identiques, implique un geste qui ressemble cette fois à une salutation révérencieuse où les gens lèvent les bras et le regard vers le ciel et les laissent retomber sur la fin de chaque strophe⁵⁸³.

Sans transition, le père-de-saint consulte l'oracle afin de savoir si « tout a été pour le mieux⁵⁸⁴ ». Il peut donner le diagnostic à haute voix ou le garder pour lui. De toute façon, le résultat est provisoire, car la deuxième partie reste à venir.

INTERLUDE

Un interlude est nécessaire pour laisser le temps à la préparation des différents aliments et animaux offerts. Dans la mesure où l'initié reste immobile sur sa natte pendant tout ce temps - ce qui provoque des fourmillements dans les jambes et des douleurs au fessier

⁵⁸¹ Les *toadas* les plus souvent chantées du répertoire d'Orunmilá à cette occasion sont : *Ebo o mi de ogùngùn mi de o / Un a sa tálúbó; Lásoláso segede esè / Ìbà oe má là segede / Òrúnmilá segede esè / Bímó bímó segede esè / Ìbà oe má là segede / Òrúnmilá segede esè; Òyígíyìgì ota omi òyígíyìgì ota omi / Àwa d'òyígíyìgì àwa 'ò kú mó / Òyígíyìgì ota omi* (de Carvalho 1993 : 66-67, 69).

⁵⁸² *Efori o ori o ori oka aum bobô di so loko boro faladja ori ialo orixá dom da xikin adie bá ala a mi pê emi boto lo o ori o aforio orioka* (de Carvalho 1984 : 570). L'ethnomusicologue note par ailleurs que cette *toada*, en plus d'être l'unique *toada* qui ne suit pas la structure responsorielle traditionnelle, s'avère être la plus longue du répertoire (*Ibid.* : 512).

⁵⁸³ Première partie : *Ori Owó / Ori ègè / Ori emi / Ori òsó*. Deuxième partie : *Ori alafia* (trois fois). Troisième partie : *Ori ohun gbogbo Olorum* (trois fois). Le terme *ori* fait référence à la « tête » et est associé à des choses ou des valeurs positives dont le sens est connu des participants : *owó* : argent ; *emi* : souffle vital ; *òsó* : beleza ; *àláfíà* : santé. *Egè*, si mon accentuation est correcte, signifie « manioc » et ferait référence à la nourriture de base. L'expression finale signifierait : « Tête qui couvre le monde entier. »

⁵⁸⁴ L'expression employée de manière récurrente par le père-de-saint au moment de la consultation est : « Esta tudo bem sucedido ? »

-, l'interlude est le plus court possible. Les *ogãs* profitent de cette pause pour se désaltérer et prendre l'air. Le père-de-saint, quant à lui, se repose sur une chaise qui lui est généralement réservée.

Lorsqu'un plat sort de la cuisine, plusieurs personnes sont chargées de le refroidir, soit en le plaçant sous un ventilateur, soit en lui faisant du vent avec un éventail ou un morceau de carton car les nourritures offertes à l'*ori* ne peuvent être servies chaudes. L'eau du plat qui contenait les noix d'*obi* et d'*orogbó*⁵⁸⁵ est changée. Une salade de fruits est préparée avec une partie des fruits offerts. Un plat contenant deux purées d'igname cuit en l'honneur d'Orunmilá est également préparé: l'une blanche, « nature », et l'autre jaune à laquelle de l'huile de palme a été ajoutée.

Notons que certains pères-de-saint peuvent avoir des habitudes différentes auxquelles les *ogãs* doivent s'adapter. Ainsi, j'ai, par exemple, vu deux *ogãs* qui avaient découpé les *acarajés*⁵⁸⁶, le gâteau et la *goiabada*⁵⁸⁷ se faire sévèrement réprimander par Paulo car cette tâche, selon lui, serait réservée au père-de-saint.

Un fils-de-saint peut également être autorisé à masser les jambes de l'initié en les pliant doucement, en lui frottant les talons, histoire de le soulager quelque peu des désagréments de l'immobilité à laquelle il est astreint.

SECONDE PARTIE

La première séquence de la seconde partie ressemble en de nombreux points au *iyánlé* tel qu'on peut l'observer dans le contexte d'une *obrigação*⁵⁸⁸. Elle consiste, en effet, à déposer les nourritures cuites et les « nourritures sèches » dans l'*ori*-plat. L'ordre dans lequel les animaux ont été offerts dans la première partie est respecté et, tout comme pour les *orixás*, seuls les *axés* sont préparés et offerts. Mais cette séquence présente plusieurs singularités propres au contexte de l'*obori*. Tout d'abord, chaque fois qu'un aliment est offert, l'initié est invité à le toucher du bout des doigts - il touche le plat ou la casserole s'il s'agit d'un aliment cuit - puis porte sa main à sa tête, dessinant physiquement par ce geste la trajectoire entre l'offrande et son destinataire, en l'occurrence son *ori*. Ensuite, de l'*akasa*, délicatement extrait des feuilles de bananier, est découpé par le père-de-saint et déposé sur l'*ile* et dans l'*ori*-plat.

⁵⁸⁵ La tête des animaux est trempée dans cette eau avant chaque sacrifice et le père-de-saint peut éventuellement y tremper les mains durant la cérémonie.

⁵⁸⁶ Croquettes à base d'haricots et frites dans de l'huile de palme.

⁵⁸⁷ Confiture à base de goyave.

⁵⁸⁸ Les gens ne se réfèrent cependant pas à cette seconde partie comme à un *iyánlé* à proprement parler.

Un autre petit gâteau d'*akasa* est ensuite modelé dans ses doigts de manière à former un petit récipient appelé *ika*. Celui-ci, ainsi qu'une assiette blanche et propre, reçoivent ensuite certains aliments considérés comme particulièrement chargés en *axé*. On assiste ainsi à une démultiplication des réceptacles des nourritures destinées à l'*ori* dont je vais détailler l'usage d'ici peu. Une fois les nourritures issues du sacrifice ainsi que toutes les « nourritures sèches » ont été offertes, le père-de-saint soulève devant lui l'*ika* qu'il tient à deux mains et invoque l'*ori*, traçant avec le récipient de maïs un signe de croix dans les airs. Paulo, lors de cette séquence, à l'habitude d'accompagner cette action d'un commentaire, soulignant l'aspect communiel du rituel d'*obori* : « Que l'*ori* de X demande le bonheur de tous les *oris* et que tous les *oris* demandent le bonheur de l'*ori* de X! »

La séquence suivante consiste à « nourrir » l'*ori* mais cette fois *via* le corps de l'initié. L'*ika* contenant la nourriture préalablement sélectionnée, composée à la fois de viande sacrificielle et de « nourritures sèches⁵⁸⁹ », est dans un premier temps déposé sur la tête de l'initié pendant que ce dernier est invité à manger le contenu de l'assiette préalablement préparée avec les mêmes ingrédients. Les restes de l'assiette peuvent être servis aux initiatrices qui, bien souvent, se contentent d'y goûter avant de verser le reste du contenu dans l'*ori*-plat. Vient alors le tour des boissons qui sont dans un premier temps offertes à la « terre » [« *ilé* »] puis présentées à l'initié qui est invité à boire un gorgeon de chacune d'elles⁵⁹⁰. Le reste des verres est versé dans le plat contenant de l'eau. Après le cycle des boissons, une tasse entière d'*assadaka* doit être entièrement avalée par l'initié.

Le père-de-saint s'occupe ensuite de disposer les fruits entiers restants ainsi que les bouteilles autour et dans l'*ori*-plat⁵⁹¹. Une fois l'*ori*-plat préparé, l'*ika* est enlevé du crâne et son contenu est donné à manger à l'initié. Tout son contenu doit être avalé.

Une fois cet épisode terminé, les plumes sont retirées d'entre ses orteils et l'on passe aux *toadas* pour Orunmilá, suivant la même séquence que celle décrite pour la première partie. Le père-de-saint enchaîne ensuite avec le même chant final suivi de la même prière de clôture que dans la première partie, puis d'une consultation de l'oracle accompagnée de commentaires du père-de-saint comme : « Tout a bien été! », « Tout est en ordre! » ou encore « Beaucoup de calme, sans stress... », etc.

⁵⁸⁹ Blanc de poulet, *akasa*, fruits, jus de cuisson...

⁵⁹⁰ Il ne s'agit pas ici de faire semblant. Lors d'un *obori* dirigé par Paulo, l'initiée se contenta de mouiller ses lèvres et se fit sèchement rappelée à l'ordre par le père-de-saint qui exigea d'elle qu'elle ingurgite au moins un gorgeon de chaque boisson.

⁵⁹¹ L'impression face à la montagne de nourriture amoncelée dans ce dernier est celle d'un véritable *potlatch* destiné à l'*ori*, vu l'opulence et le mélange de nourritures et boissons rassemblées.

Pour terminer, le père-de-saint appelle l'initié à trois reprises par son nom en l'invitant à se relever. Une fois debout - la personne doit souvent se faire aider car la remise en mouvement peut être pénible - ce dernier effectue trois petits sauts qui sont accueillis par des cris de joie et des salutations à l'*ori* de la part de l'assemblée. Ce dernier geste ouvre sur des chants de réjouissance et/ou des *toadas* dirigées cette fois à l'*orixá* principal de l'initié⁵⁹². Il n'est pas rare que l'*orixá* de l'initié se « manifeste » à ce moment-là. C'est également à ce moment qu'entrent en scène les instruments de musique (*agbé* et *agogô*), entraînant tout le monde dans la danse, qui reste cependant très sobre. L'initié (ou l'*orixá* « manifesté ») est ensuite invité à se rendre au seuil de la porte du *terreiro* pour « voir le monde », selon l'expression d'une mère-de-saint, et ensuite dans le *peji*, pour saluer sa divinité. Il demandera ensuite la bénédiction à ses initiateurs ainsi qu'aux dignitaires qui lui sont hiérarchiquement supérieurs.

Une fois cette dernière séquence clôturée, de la nourriture est servie aux personnes présentes et le climat cérémoniel solennel laisse place à la décontraction et à la bonne humeur. La distribution de nourriture ne répond à aucune prescription précise et prend parfois une allure assez anarchique : certains demandent, d'autres exigent, d'autres encore attendent d'être servis. Ces moments sont très importants pour consolider les liens entre les membres de la communauté. Je reviendrai sur cette dimension sociale du culte au chapitre VIII.

5.3 A propos des variantes

J'ai assisté à plusieurs variantes du rituel d'*obori* tel que décrit ci-dessus. Une d'entre elles n'impliqua pas de sacrifice, une autre fut un *obori* mené par Paulo pour deux initiés simultanément. Une troisième, que je retranscris ici, concerne un premier *obori*, en l'occurrence le mien. Il m'a semblé important de fournir cette description dans la mesure où on y perçoit clairement le changement de statut de l'initié qui résulte de l'engagement de l'initié dans ce rituel.

Lors d'un premier *obori*⁵⁹³, une séquence d'action spécifique est pratiquée, accentuant une dimension peu développée dans le discours sur ce rituel, à savoir sa fonction d'agrégation, pour reprendre la terminologie d'Arnold van Gennep (1909). Celle-ci prend place au moment où la personne est habituellement invitée à se rendre sur le seuil de la porte d'entrée du *terreiro* et à saluer ses *orixás* dans le *peji*. Je fus moi-même le protagoniste de

⁵⁹² La *toada* de réjouissance la plus fréquente est: *E barika e barika / Olórun o fe 'mòle e barika / Seke seke e barika / A kumo dumo e barika / Ofè odun e barika* (de Carvalho 1993 : 175).

⁵⁹³ *Obori iaô* 02/01/03

cette séquence durant mon initiation en janvier 2003. Après que je me fus levé de l'*até*, on me plaça un balai et un seau entre les mains et on me demanda de broser le *barracão* pendant quelques instants. On m'emmena ensuite en cuisine et on me donna une assiette à laver, un fer pour repasser, une casserole dans laquelle je dus mélanger des mets imaginaires. Tout cet épisode fut mené dans la bonne humeur.

Après avoir ensuite demandé la bénédiction à qui de droit⁵⁹⁴, ce fut au tour des fils-de-saint de moindre rang de venir me demander la bénédiction. Je reçus les félicitations de toutes les personnes présentes.

Cette séquence d'actions est intrigante dans le contexte rituel où elle est incérée. En effet, elle n'est pas sans rappeler la seconde phase du rituel de *panam* tel que décrit par Roger Bastide⁵⁹⁵, qui prend place à la fin du cycle initiatique. Bastide décrit ce rituel comme un « rituel de transition » qui permet « le passage de la société religieuse à la société domestique » (2000 : 71). Ce que la dernière phase du premier *obori* partage avec le rituel de *panam*, c'est le climat de bonne humeur dans lequel il est exécuté, ainsi que la séquence de réapprentissage des tâches quotidiennes. Il s'en distingue cependant par un point essentiel. À la sortie du premier *obori*, l'initié est loin de conclure le cycle initiatique. Il semblerait même que nous soyons en présence du cas inverse : cette séquence rituelle marquerait non pas la sortie de l'initié, mais son entrée dans « la société religieuse ». Autrement dit, la séquence décrite n'aurait pas pour tâche de réintroduire l'initié dans la « société domestique », mais plutôt de l'introduire dans sa nouvelle famille initiatique. Les nombreuses salutations qui prennent place après la séquence de gestes symboliques de réapprentissage témoigneraient de la nouvelle place occupée par l'initié au sein de la communauté de culte : l'initié salue tous les dignitaires de plus haut rang hiérarchique et est salué par l'ensemble des non-initiés du *terreiro*.

Il est intéressant de noter à ce propos que pour les chefs de culte, comme nous allons le voir dans la section suivante, « l'entrée » dans le culte survient non pas à ce moment du cycle initiatique, mais à la suite du premier bain de « feuilles ». C'est également au cours de ce rituel qu'aura lieu la séquence de « fouettage » décrite par Bastide pour le *panam*, mais sous une autre forme. Par contre, je n'ai jamais entendu parler, ni eu l'occasion d'observer un rituel similaire à celui de l'achat de la « la fille ».

⁵⁹⁴ En cette circonstance, l'*odobale* complet fut exigé.

⁵⁹⁵ Ce rituel consiste en trois phases. La première est un rituel de fouettage du novice par les dignitaires du *terreiro*, lui rappelant ainsi sa sujétion aux « représentants de la divinité ». La seconde consiste en un « réapprentissage des activités quotidiennes ». La troisième est ce que Bastide a appelé « l'achat de la fille par sa famille », généralement son père ou son mari (2000 : 72).

6. L'*amassi*

6.1 L'*amassi* et ses enjeux

L'*amassi*⁵⁹⁶ ou « bain de feuilles » est le premier rituel qui implique directement les *orixás*, comme les commentaires suivants le précisent:

Laver la tête est le début de tout pour l'*orixá*, ce n'est pas l'*obori* ! (Yguaracy)

L'*orixá* commence avec l'*amassi* (Rosalie, mère-de-saint)

C'est au moment de la bassine que tu nais pour l'*orixá*. (Cristiano, jeune père-de-saint)

L'implication des *orixás* est rendue manifeste dans le rituel d'*amassi* par le fait qu'ils peuvent, dans la seconde partie du rituel, prendre possession de leur « enfant ». Ainsi, il s'agit du premier rituel instaurant une relation directe entre le novice et ses *orixás*. Pour cette raison, il est considéré par les participants comme l'étape initiale d'« entrée » dans le *candomblé*, comme le « véritable premier pas » initiatique [*o verdadeiro primeiro passo*]⁵⁹⁷. Le premier effet du bain d'*amassi* est donc social : il marque l'entrée dans le culte. Le témoignage suivant confirme cette idée :

Durant le premier bain, lorsque la tête est « nettoyée », à partir du moment où la personne va dans la bassine [où se trouve l'*amassi*, le liquide contenant les feuilles triturées] elle entre dans la secte... N'est-ce pas également ainsi dans la religion catholique ? La personne a baissé la tête, les herbes pour l'*orixá* ont été mélangées, on a lavé la tête pour l'*orixá* : elle va entrer dans la secte⁵⁹⁸ ! (Yguaracy)

Mais cet effet social n'est pas la seule fonction attribuée à ce rituel par les participants au culte. Le bain revêt également une importance symbolique contenue dans l'expression yoruba « *Kó sí ewé kò sí òrìsà* », régulièrement traduite par « Sans feuille il n'y a pas d'*orixá* » et connue de tous les initiés. Cette expression souligne le caractère indispensable de cette catégorie d'objets au cours du processus initiatique⁵⁹⁹. Reste à déterminer le rôle spécifique des « feuilles » dans le culte en général.

⁵⁹⁶ Le terme « *amassi* » désigne à la fois le liquide composé à partir des différentes « feuilles » ainsi que la cérémonie du bain de « feuilles ». Le liquide en question peut également - mais plus rarement - être appelé « *ágbo* ». Selon Sachnine 1997, le terme « *ágbo* » signifie « décoction médicinale ».

⁵⁹⁷ Ce processus débute très tôt pour les descendants du Pai Adão qui reçoivent leurs premiers bains de « feuilles » dès leur plus tendre enfance.

⁵⁹⁸ Le terme « secte » est couramment employé par les participants au culte et ne recouvre pas la connotation péjorative qu'il a en français.

⁵⁹⁹ Cette expression est largement connue dans l'ensemble des modalités de *candomblé* (Barros 1997 ; Anthony 2001).

En tête des diverses fonctions rituelles régulièrement attribuées aux « feuilles », on trouve la purification :

Pour « asseoir » l'*orixá* il faut laver la tête. Peut-être tu ne dois pas faire l'*obori*, mais tu dois laver la tête pour « asseoir » l'*orixá*. Cependant l'année suivante, voire la même année, si tu fais un *obori* tu dois à nouveau laver ta tête. Si tu fais *iaô*, tu vas faire l'*obori* à nouveau, laver les saints et prendre à nouveau le bain. Disons que tu fais le saint aujourd'hui, d'ici un an tu vas renouveler, tout ce que tu fais à propos de l'*obrigação*, tes saints devront être lavés à nouveau.

Cette fonction de purification, jugée ici incontournable, est applicable aux *assentamentos* tout comme au corps humain. Elle est également attestée dans d'autres contextes que celui de l'initiation :

Quand tu reviens du cimetière tu vas directement te laver la vue. Quand tu arrives du cimetière, que tu es allé enterrer quelqu'un, quand tu arrives à la maison, il y a cet *amassi* prêt pour te laver la vue. Tu te laves alors la vue, le corps, les bras... (Zite)

Les « feuilles » possèderaient également la vertu de dévoiler des dimensions spirituelles inaccessibles sans leur intervention. Elles joueraient un rôle fondamental dans la préparation du chef de culte pour la consultation de l'oracle. Voici ce que nous dit Yguaraçy à ce propos: « Ouvrir les yeux, les oreilles et la bouche pour le jeu de *búzios* (...). Ecouter la parole des *orixás*, voir les choses et bien conseiller ». (Yguaracy)

Les « feuilles » agiraient ainsi comme pré-condition à l'acte divinatoire en viabilisant la relation entre la parole des *orixás* et son interprétation par le père ou la mère-de-saint. Plus exactement, elles ouvrent le corps du devin sur le domaine de l'« intuition », transformant symboliquement son corps, préalablement aveugle, sourd et muet en un corps qui « voit », « entend » et « parle ». L'« intuition », comme je le montrerai au chapitre VII, est considérée comme la qualité essentielle qui permet de séparer les bons des mauvais devins⁶⁰⁰.

L'*amassi* joue également un rôle de première importance dans l'établissement de la hiérarchie individuelle des *orixás* dans la tête de l'initié. Mon parcours initiatique personnel est éclairant à ce sujet.

Près d'un an après mon premier bain d'*amassi*, qui prit place dans les circonstances décrites au chapitre précédent, j'ai été amené à franchir un pas de plus dans le processus initiatique. Junior, mon initiateur, consulta alors l'oracle afin de « confirmer » mes *orixás*. Il

⁶⁰⁰ Je montrerai au chapitre VII que le terme devin est inapproprié pour désigner le rôle joué par le chef de culte au moment de la consultation de l'oracle. Nous nous en contenterons pour le moment.

commenta alors à la fin de la consultation :

Si Ode n'avait pas été placé « devant » lors de l'*amassi* [l'année précédente], ce serait certainement Yemanjá qui aurait pris le dessus.

Cette réflexion insiste clairement sur l'existence d'un lien entre le bain d'*amassi* et la hiérarchie individuelle des *orixás* dans la « tête » de l'initié. Comme j'avais « nettoyé ma tête » et que ce fut Ode qui, à l'époque, avait été invoqué, cet événement rituel aurait joué un rôle déterminant pour « fixer » [« *firmar* »] cet *orixá* en tant que mon *orixá* « maître-de-la-tête ».

6.2 Les catégories d'*amassi* et leurs contextes d'occurrence

L'*amassi* peut prendre deux formes légèrement distinctes en fonction du moment où il prend place dans le parcours religieux de l'initié. Lorsque l'*assentamento* de l'*orixá* est « nettoyé » pour la première fois, il est dit que le saint ou l'*orixá* est « assis⁶⁰¹ » [« *asentado* »]. Cette cérémonie porte le nom d'*assentamento*. Il s'agit d'une étape initiatique importante, impliquant l'accession à un statut hiérarchique directement supérieur à celui d'un initié qui n'aurait que la « tête lavée », comme ce fut mon cas durant l'été 2001. Lorsque l'initié a déjà son *assentamento* dans le *peji*, celui-ci devra être « nettoyé » en même temps que sa « tête » au moment de l'*obrigação* annuelle. Il est alors question d'une cérémonie d'*amassi* commune, également appelée « lavage de tête » [« *lavação de cabeça* »].

Diverses circonstances donnent lieu à un bain d'*amassi*. Les circonstances principales sont le contexte initiatique ou les *obrigações* annuelles. Mais certains contextes particuliers exigent également un recours au bain de « feuilles » :

1) après le retour du cimetière pour « laver la vue », car le contact avec le monde des morts est considéré comme polluant et dangereux;

2) lors du déplacement d'*assentamentos* d'un *terreiro* à l'autre, un *amassi* s'impose, qu'il s'agisse d'un déplacement temporaire ou encore de l'installation d'un *assentamento* hérité d'une personne décédée⁶⁰²;

⁶⁰¹ L'*assentamento* sera ensuite entreposé dans le *peji* aux côtés des *orixás* des autres initiés de la famille-de-saint.

⁶⁰² Dans ce dernier cas de figure, ce déplacement doit être accompagné d'une *obrigação* pour l'*orixá* en question.

3) tout contact d'un objet culturel (*otã*, collier,...) avec une matière ou un endroit jugés polluants ainsi qu'une manipulation rituelle erronée sont susceptibles de déboucher sur un bain d'*amassi* ;

4) une situation d'infortune peut également faire l'objet d'une telle prescription oraculaire. Si le malheur persiste, il sera éventuellement nécessaire de passer par le sacrifice d'animaux, voire par une initiation plus complète (*obori, feitura*).

6.3 Description de l'*amassi*

Présentation schématique de la syntaxe du rituel d'*amassi*

PREPARATIFS

PREMIERE PARTIE

- I) Invocation
- II) « Préparation »
- III) « Offrir » les feuilles
- IV) (*Afexo*)
- IV) Préparation de l'*amassi*

SECONDE PARTIE

- I) Bain de l'*assentamento*
- II) Bain de la « tête » et du corps de l'initié

Présentation détaillée de la syntaxe du rituel d'*amassi*

PREPARATIFS

La préparation de l'*amassi* commence avec la cueillette des différentes « feuilles »⁶⁰³. Celles-ci sont disposées les unes à côté des autres devant la large bassine qui servira pour la

⁶⁰³ Je n'approfondis pas dans ce chapitre les conditions de cette activité, ni les mécanismes d'attribution des feuilles aux différents *orixás*, mon objectif étant ici de donner une vue d'ensemble des différentes étapes

préparation du liquide (*amassi* ou *agbo*). Plusieurs ingrédients et substances entrent également dans la composition de ce liquide : de l'eau contenue dans la *quartinha* de l'*orixá* principal de l'initié, du « poivre de la côte », appelé *atare*, différentes poudres (*axés*) dont la composition est gardée secrète par les père-de-saint (Cf. chapitre VI), des craies de couleur préalablement râpées, du Savon de la Côte⁶⁰⁴, de l'*akasa* emballé dans des feuilles de bananier, du maïs, des haricots rouges ou noirs et du riz crus disposés dans une assiette en proportions égales, du miel, de la *cachaça*, de l'huile de palme⁶⁰⁵ ainsi qu'éventuellement du vin blanc et des noix d'*obi* et d'*orogbó*. Pour terminer les préparatifs, le père-de-saint modèlera un *ika* à partir de l'*akasa* et y versera du miel.

Le tabouret sur lequel s'assied le père-de-saint est placé devant la bassine et l'initié est invité à s'agenouiller de l'autre côté de celle-ci, face à son initiateur, de manière à pouvoir facilement placer sa tête au-dessus de la bassine. De part et d'autre de l'initié, ou en tout cas à proximité, se tiennent sa mère-de-saint et sa marraine. Ses « parrains de feuilles⁶⁰⁶ » auront pour tâche de préparer, sous la direction du père-de-saint, le liquide avec lequel la tête, le corps et les différents objets culturels seront nettoyés.

PREMIÈRE PARTIE

Tout comme pour les rituels précédemment décrits, les ancêtres familiaux sont les premiers à être invoqués. L'invocation est ensuite dirigée à l'*orixá* Ossaim, le « propriétaire des plantes » [« *o dono das plantas* »], puis aux *orixás* de l'initié. La séquence d'actions suivante est en de nombreux points semblable à celles de la « préparation » des rituels déjà décrits. Dans ce contexte, ce sont les « feuilles⁶⁰⁷ », la bassine et l'*ilé* qui sont traités. Les *axés* sont généralement plus variés dans ce contexte rituel, répondant au principe selon lequel plus il y a de substances dans le liquide, plus l'*amassi* sera considéré comme « fort » car chargé de l'*axé* de chacun des ingrédients qui le composent.

Ensuite, le père-de-saint prend chacune des « feuilles » individuellement, selon leur ordre de disposition sur le sol, les pose sur la tête de l'initié après avoir trempé la tige dans l'*ika* contenant du miel, puis les présente au-dessus de la bassine à la mère-de-saint ou à la marraine qui l'attrape avec la main droite afin que le petit rameau ou la plante puisse être

initiatiques afin de pouvoir passer, dans les chapitres suivants, à des analyses plus fines de différents aspects des rituels décrits. Je reviens en détail sur la cueillette ainsi que sur les mécanismes d'attribution au chapitre VI.

⁶⁰⁴ Il s'agit d'un savon noir sans parfum et qui, selon les participants au culte, proviendrait d'Afrique.

⁶⁰⁵ Sauf pour Oxalá, comme déjà mentionné.

⁶⁰⁶ Statut attribué aux personnes chargées de préparer le bain de feuilles de l'initié.

⁶⁰⁷ La *cachaça* est ici systématiquement utilisée dans la « préparation » de la bassine et des « feuilles ».

tranchée en son milieu par le père-de-saint⁶⁰⁸. Seules les « feuilles » entrent dans la composition de l'*amassi*, les tiges étant déposées à côté de la bassine. Durant cette séquence, l'ensemble des chants sont dirigés à l'*orixá* Ossaim⁶⁰⁹. La mise en contact des différentes « feuilles » avec la tête de l'initié ainsi que l'acte de trancher les tiges n'est pas sans rappeler la séquence de l'*obrigação* au cours de laquelle l'initié est invité à « battre la tête » contre celle de l'animal et la séquence de mise à mort de l'animal.

Un rituel particulier, appelé *afexo*, peut être inséré une fois les plantes d'Oxalá déposées dans la bassine⁶¹⁰. Ce rituel consiste à se rendre trois fois de suite jusqu'à l'entrée du *terreiro*, au pas de course, en soulevant un petit « fagot⁶¹¹ » composé d'une plante appelée *etipã ola* attachée au bout d'une ficelle de *mariwo*⁶¹², et de revenir jusqu'à la bassine en le traînant sur le sol. A chaque retour, le petit paquet est déposé sur les autres « feuilles » par le père-de-saint. Une *toada* spécifique accompagne cette séquence d'actions⁶¹³. Une variante de cet épisode rituel auquel j'ai moi-même participé consiste à couper une tige de la « feuille » en question et à frapper son « parrain de feuilles » qui s'enfuit alors vers la sortie, l'initié le poursuivant armé de son petit - et bien fragile - fouet végétal. Au passage suivant, les rôles sont inversés et c'est au tour du parrain de poursuivre et « battre » l'initié. Cette séquence est le plus souvent pratiquée dans la bonne humeur.

Après l'*afexo*, le père-de-saint poursuit en reprenant la séquence d'actions précédente là où il l'avait interrompue. Certaines *toadas* de Ossaim sont associées à certaines « feuilles » en particulier. Ce rapport entre le contenu de la *toada* et la plante semble être le plus souvent inféré à partir du nom de la plante ou de mots en yoruba connus des spécialistes religieux que

⁶⁰⁸ La première « feuille » est la *corona* qui appartient à l'*orixá* Oxalá. Cette séquence est accompagnée de la *toada* n° 1 du répertoire de Ossaim : *Ôdúndún òdúndún o tutù rinrin / Iná kii jó n'ipa eni / Iná kii jó ní ihò akàn / Omo kó mó kú o ní isò wa* (de Carvalho 1993 : 43). Notons que le sens général de cette *toada* d'ouverture est celui d'une protection contre la malchance qu'offrirait la plante *Ôdúndún* dont le nom scientifique serait, selon Abraham (1962), la *Emilia Sagittata* (*Ibid.*).

⁶⁰⁹ De Carvalho (1993 : 43-58) en a répertorié quarante-trois.

⁶¹⁰ Ce rituel n'est pas systématiquement pratiqué lorsqu'il s'agit d'une simple « *lavação de cabeça* ». Il est cependant indispensable dans le contexte initiatique, dans celui du *deká* ou durant la cérémonie d'*assentamento*.

⁶¹¹ Un père-de-saint nomma ce petit paquet « *oxorobã*. » Je n'ai cependant pas pu confronter cette information auprès de plusieurs informateurs.

⁶¹² L'*etipã ola* et le *mariwo* sont toutes des plantes symboliquement très importantes dans le culte. J'approfondirai la symbolique de ces plantes au chapitre VI.

⁶¹³ *Ètìpón olá ipa búrurú / Ipa owó ipa omo / Ipa ikú gbogbo gb'èrù re o* (de Carvalho 1993 : 44). La seule présence du nom de la plante « *ètìpón olá* » dans la *toada* en question serait suffisante pour justifier son choix pour cette séquence d'action. Dans ce cas précis, cependant, les participants connaissent la signification de la plupart des termes composant la *toada*, termes que l'on retrouve dans d'autres *toadas* et invocations utilisées dans d'autres contextes rituels. Voici les traductions proposées par de Carvalho, qui sont fidèles à celles m'ayant été fournies par plusieurs chefs de cultes : « *ipa owó ipa omo* » : « le chemin de l'argent, le chemin des enfants » ; « *ipa búrurú* » : « le chemin de la maladie et de tout ce qui est mauvais » ; « *ipa ikú* » : « chemin de toute mort » ; « *búrurú* » : « Autre chose négative que l'on ne désire pas voir de près ». (*Ibid.*) Il s'agit donc d'un rituel de « nettoyage », ou en tout cas d'un rituel à caractère disjonctif (Pouillon *Ibid.*)

l'on retrouve dans les *toadas*⁶¹⁴. Je rappelle que le sens de ces *toadas* échappe toutefois en grande partie aux spécialistes religieux actuels. Cette séquence est clôturée par la « feuille » d'Iroko sur laquelle le chef de culte reste souvent plus longtemps vu son importance symbolique dans le culte⁶¹⁵.

Une fois toutes les plantes déposées dans la bassine, vient la préparation du liquide à proprement parler, l'*amassi*. Elle commence par la trituration des « feuilles » dans la bassine par le ou les « parrains de feuille ». Cette séquence est également accompagnée d'une *toada* spécifique⁶¹⁶. Une fois cette tâche entamée, de l'eau de la *quartinha* est versée sur les « feuilles », geste également accompagné d'une *toada* spécifique⁶¹⁷. Les autres ingrédients sont ensuite ajoutés un à un. Lorsqu'il s'agit d'un « enfant » d'Oxalá ou lorsque l'*assentamento* de cet *orixá* va être « lavé », l'huile de palme est proscrite, vu la *quizila* (tabou) de cet *orixá* pour cette substance. Les nervures des plantes ainsi que les morceaux de tige restants seront, en fin de préparation, séparés du liquide et déposés au pied de l'*orixá* de l'initié.

SECONDE PARTIE

Débute ensuite le bain en tant que tel. Premièrement, ce sont les objets cultuels qui sont « lavés » dans le liquide : colliers de perles aux couleurs de l'*orixá* et *assentamentos*. Il est fréquent que les *assentamentos* d'autres initiés soient également « lavés ». Ils le sont alors en premier. Lorsqu'un ou plusieurs *assentamentos* d'Oxalá sont impliqués, ceux-ci viennent toujours en premier, afin que l'huile de palme puisse être ajoutée pour les objets cultuels des autres *orixás*. De l'*amassi* peut également être séparé pour cet *orixá* et ses « enfants » avant

⁶¹⁴ Comme par exemple les *toadas* *Pèrègún aláwo rinrin / Pèrègún aláwo rinrin / B'ó bá d'àmodun f'ómi l'áwò mi / Pèrègún aláwo rinrin; Ikú àrè á lo òfò áfò á lo / Pèrègún irò kan ikú àrè á lo kasa* (de Carvalho 1993 : 52, 55) qui contiennent le mot « *pèrègún* » et qui sont chantées au moment de présenter la feuille homonyme (*Dracaena Fragrans*). La *toada* *Osungbaoro má d'ògunlè / Ìdúró gangan là à b'òsùn* (de Carvalho 1993 : 161), par contre, est exclusivement chantée, et une seule fois, au moment d'offrir la « feuille » d'euiossaim qui est la plante appartenant en propre à l'*orixá* Ossaim. Notons qu'à propos de cette *toada* que l'expression *Osungbaoro*, qui est un des noms de Ossaim, a aujourd'hui tendance à être remplacée par Ossaim baoro.

⁶¹⁵ L'arbre d'Iroko est un « arbre sacré » dans le *candomblé* de Recife.

⁶¹⁶ *Ó d'orún orún ó d'èjo èjo [edewa ewa]*(de Carvalho 1993 : 159). Il s'agit d'un proverbe dont le sens reste obscur pour les traducteurs avec qui de Carvalho travailla.

⁶¹⁷ *Ewé gbà m'gbó ewé gbà m'gbo / Ebo kòyà ebo kòyá / Ebo òsò ebo òsó / Ebo owó ebo owó / Ebo ajé ebo ajé / Ebo isé ebo isé / Ebo omo ebo omo / Ebo aso ebo aso* (de Carvalho 1993 : 159-160). Le sens de la *toada* est connu étant donné que la majorité des termes sont couramment employés dans plusieurs contextes rituels : *Ewé* : feuille ; *ebo* : offrande ; *òsò* : beauté ; *owó* : argent ; *ajé* : profit, gain ; *isé* : travail ; *omo* : enfants ; *aso* : vêtements.

que l'huile de palme ne soit ajoutée⁶¹⁸. Une fois les objets cultuels « lavés », les colliers enroulés dans la main du père-de-saint ainsi que l'*otã* ou les fers de l'*orixá* sont posés directement sur la tête de l'initié.

Ce dernier est invité à placer sa tête au dessus du liquide et à s'appuyer sur les bords de la bassine. Plusieurs *toadas*, toujours les mêmes et chantées dans le même ordre, accompagnent cette séquence⁶¹⁹. Le nom de l'*orixá* de l'initié est inséré dans la première et la cinquième *toada* mentionnées. Le début de l'onction de la tête correspond à la seconde *toada* de la séquence⁶²⁰. Le père-de-saint commence par verser du liquide sur la tête de l'initié à l'aide d'une demi calebasse ou d'un récipient d'une forme similaire. Tout en maintenant l'*otan* ou le fer principal de l'*orixá* contre la tête de l'initié - ainsi que le collier enroulé autour de cet objet -, il « lave » ses cheveux et son crâne avec du Savon de la Côte.

C'est ensuite au tour du corps d'être « lavé » : cou, bras, torse, dos, jambes et pieds. C'est surtout la mère-de-saint qui prend en charge cette dernière séquence de gestes. La manipulation de la tête reste une tâche dévolue au père-de-saint, les autres initiateurs (mère-de-saint, « parrains de feuilles » et marraine) se contentant d'y verser de l'*amassi*. Le père-de-saint maintient en permanence et jusqu'à la fin du rituel le collier ainsi que l'*ota* ou les fers de la divinité contre le crâne de l'initié. Une fois la « *lavação de cabeça* » terminée, le père-de-saint passe au répertoire de l'*orixá* principal de l'initié. L'*orixá* est alors fermement invoqué et invité à « se manifester » dans le corps de son « enfant ». Ce passage correspond d'ailleurs souvent à l'entrée de l'*adjá*⁶²¹, dénotant la volonté de faire « descendre » l'*orixá* parmi les hommes, selon l'expression couramment utilisée. Lorsque l'*orixá* prend effectivement possession de l'initié, il est accueilli avec des salutations et des cris de joie⁶²². Il ne sera cependant pas invité à s'exprimer par la danse, cette séquence étant réservée pour plus tard, lors de l'*obrigação*. Dans la plupart des cas ethnographiés, après que le climax a été atteint, le père-de-saint demande à la divinité de se retirer en disant « à tout de suite » [« *ate já !* »] ou « à tout à l'heure » [« *ate mais tarde!* »]. Il peut également arriver que la divinité ne daigne

⁶¹⁸ Certaines personnes se contenteront de tremper rapidement leurs colliers. Cette action peut aussi prendre place une fois le bain d'*amassi* terminé.

⁶¹⁹ *Baba t'orí b'omi tòórú / Ìyá t'orí b'omi tòórú; Orí má mu e orí má mu e / Sèse orí má mu e sèse; Òfè tù é [E mo tù e] / Omo òrìsà òfè tù é [e mo tù e] omo òrìsà; E mì wá o; A fì ó se orí [e fì o se ewi] / Òrìsànlá mì wá ó a fì o se orí; Owó èmí wá la fì so [san] / Omo èmí wá la fì so [san]; Dide wá la pópó [poko] / Orò sí n'ílè orò sí mì l'omo* (de Carvalho 1993 : 160-161) La quatrième *toada* présente la variante suivante: « *emí guini guini emí wá o* ».

⁶²⁰ Celle-ci mentionne la « tête », ce qui justifie cet emploi.

⁶²¹ Cloche en métal utilisée pour « appeler l'*orixá* parmi les hommes », c'est-à-dire provoquer la possession, ou encore pour le diriger lors de ses déplacements. Cet objet ne peut être utilisé que par de hauts dignitaires.

⁶²² Bien que la possession soit hautement souhaitable, il ne s'agit pas d'une condition nécessaire pour la réussite du rituel. Je reviens sur ce thème au chapitre V.

pas quitter le corps de son « enfant ». Elle est alors invitée à se coucher sur l'*até* en attendant que l'*obrigação* puisse débiter.

Enfin, une tasse d'*amassi* est donnée à boire à l'initié. Celle-ci devra impérativement être vidée. Le père-de-saint peut également décider que de l'*amassi* sera versé sur les différents *assentamentos*, dans le *peji*, en prenant soin d'éviter Oxalá s'il contient de l'huile de palme. Une fois le rituel terminé, un turban est attaché sur la tête de l'initié. Le petit paquet d'*etipan ola* sera suspendu au dessus de la porte du *peji* au son d'une *toada* spécifique⁶²³.

6.4 A propos des variantes

J'ai assisté au cours de mon séjour à plusieurs variantes de l'*amassi*. L'une d'entre elles était ce que l'on pourrait appeler un *amassi* collectif, dans la mesure où six initiés eurent la « tête lavée » au cours de la même cérémonie (Cf. chapitre VI). Une deuxième variante fut enregistrée au cours d'un rituel de *deká* au cours duquel Paulo pratiqua différentes scarifications sur le corps de l'initié durant son bain d'*amassi*. Une troisième variante est la cérémonie d'*amassi* tel qu'habituellement mené par Yguaracy. Celle-ci diffère de celle décrite plus haut par le fait que ce père-de-saint enchaîne, après avoir déposé toutes les « feuilles » dans la bassine, avec un *etutu*. Cette *toada*, je l'ai montré, est habituellement utilisée en fin d'*obrigação* car elle reprend chacune des divinités « assises » du *terreiro* dans une salutation finale⁶²⁴. Une quatrième variante prend place dans le contexte initiatique, et consiste à attaché des bracelets de *mariwo* tressé (appelés *contra-egun* ou *mokans*) aux bras de l'initié lorsque le rituel d'*amassi* touche à sa fin. L'initié devra porter ces « protections spirituelles » sans interruption tout au long de sa réclusion initiatique. Certains pères-de-saint ont par ailleurs adopté une pratique des nations *jeje-ketu* de Salvador de Bahia. En plus des *mokans*, un collier particulier appelé *kele* est attaché autour du cou de l'initié. Egalement composé de *mariwo* tressé et orné de perles aux couleurs de l'*orixá* de l'initié, ce collier revêt, tout comme les *contra-eguns*, une fonction de protection. Je reviens sur ces différents colliers au chapitre VI.

⁶²³ *Oro a e a xo ro dan o roro la po ru* : il s'agit ici d'une retranscription libre, basée sur l'orthographe portugaise, d'un enregistrement réalisé au *terreiro* de Yguaracy, car je n'ai pas trouvé trace de cette *toada* dans les travaux de José Jorge de Carvalho (1984 ; 1993).

⁶²⁴ *Ewé ètùtù ewé ètùtù l'a ò mò / Agbogbo l'ètùtù*. L'usage de cette *toada* dans le contexte de l'*amassi* peut par ailleurs être justifiée par la traduction (fictionnelle) que m'en donna Júnior, inférée une fois encore à partir de plusieurs mots la composant, et qui implique la notion de totalité, que traduirait « *aum bobo* » et, par celle de « feuille » - « *ewe* » -, ce qui donnerait l'idée d'une salutation pour toutes « feuilles ». La traduction littérale qu'en donne de Carvalho (1993 : 52) n'est pas connue - ou du moins utilisée - par les spécialistes religieux avec qui j'ai travaillé.

7. La *feitura*

7.1 La *feitura* et ses enjeux

La *feitura* est le rituel initiatique par excellence : il est exclusivement pratiqué dans le contexte initiatique et l'initié est censé ne s'y soumettre qu'une seule fois dans sa carrière religieuse⁶²⁵. En vérité, la syntaxe de ce rituel est répétée quasiment point par point lors du *deká*, le rituel au cours duquel l'initié, après un minimum de sept ans d'initiation, acquerra le statut d'*ebomi* et sera autorisé à ouvrir son *terreiro* et « faire » ses propres initiés. Le rituel de *feitura* se déroule à huis clos dans le *peji*. Seuls les initiés « complets », c'est-à-dire les initiés étant passés par la *feitura*, y ont accès.

L'importance symbolique de cette étape tient dans son caractère irréversible et dans les liens qu'établit ce rituel entre le novice, sa divinité et ses initiateurs. Voici ce que nous disent plusieurs chefs de culte propos de la relation initié/initiateur :

Ce qui est planté est planté ! Enlever la main⁶²⁶... Cela n'existe pas ! (Zite)

On peut « raser » 1000 fois, ce qui a été fait a été fait, et ne peut être défait. (Júnior)

Quant à la relation établie par ce rituel entre l'initié et sa divinité :

C'est là à l'intérieur de la chambre... Le secret est là. Cela ne sert à rien de vêtir des vêtements super beaux⁶²⁷... Où est le « fondement » pour l'initié ? Je n'ai rien vu... Mon grand-père disait ceci : «Le fort, c'est dans le *peji* !» La « sortie [de *iaô*] », c'est du style une formalité pour les gens... (Yguaracy)

Rappelons également le commentaire de Zite (mentionné à la fin du chapitre I), lorsqu'elle m'incita à me lancer dans une *feitura*, et non pas uniquement un *obori* :

Mais si tu n'as pas d'argent pour faire la sortie de *iaô*, ce n'est qu'une formalité ! La responsabilité elle est face à ton saint !

Il ressort du commentaire d'Yguaracy que le « fondement » ou « le fort » de l'initiation touche à ce qui se passe dans le *peji* au moment de la *feitura*, c'est-à-dire les diverses manipulations rituelles de l'*axé* qui, comme nous allons le voir, passent

⁶²⁵ Il n'est cependant pas rare de voir des individus passer d'une « nation » à l'autre et se soumettre au rituel initiatique complet à chaque fois.

⁶²⁶ L'expression « mettre la main », comme il a déjà été dit, englobe l'ensemble des traitements opérés par le père-de-saint sur son initié, et particulièrement sur sa « tête » : souffler sur le crâne (*obori*), « laver » la tête (*amassi*), y verser le sang sacrificiel (*obrigação*), le raser et l'inciser avec une lame (*feitura*).

⁶²⁷ Le père-de-saint fait référence à la « sortie de *iaô* ».

essentiellement par divers traitements corporels. Quant au commentaire de Zite, il souligne la dimension relationnelle de ce « fondement » lorsqu'elle s'exclame : « la responsabilité, elle est face à ton saint ! ». Ainsi, l'initiation déboucherait sur l'établissement d'une relation privilégiée entre l'initié et son *orixá* principal. Je développe cette idée aux chapitres suivants.

7.2 Description de la *feitura*⁶²⁸.

Présentation schématique de la syntaxe du rituel de *feitura*

- I) Invocations
- II) Rasage
- III) Scarifications
- IV) Peinture corporelle

Présentation détaillée de la syntaxe du rituel de *feitura*

Le fils ou la fille-de-saint, qu'il ou qu'elle soit ou non « manifesté(e) » de son *orixá*, est assis sur un petit tabouret face à l'*assentamento* de son *orixá*. La cérémonie est ouverte par une invocation où sont salués les ancêtres familiaux, l'*orixá* principal de l'initié et éventuellement d'autres *orixás* « supérieurs » tels que Orixalá, Orunmilá et Olofin. Une salutation à Olorum peut également être formulée à cette occasion. Le premier traitement du père-de-saint consiste à couper les cheveux de l'initié avant de le raser complètement à l'aide d'une lame de rasoir. Les cheveux sont soigneusement récoltés dans une assiette⁶²⁹. Le chef de culte enchaîne ensuite directement avec la *catulagem*, qui consiste à opérer toute une série d'incision dans le corps de l'initié. La *toada* unique de ce rituel retentit alors dans le *peji*⁶³⁰. Avec la lame de rasoir, le père-de-saint commence par ouvrir une incision d'environ un centimètre de longueur sur le sommet du crâne⁶³¹. Il passe ensuite au torse, aux bras, au dos

⁶²⁸ J'ai moi-même dû attendre d'être initié pour pouvoir assister, dans le *peji*, à une *feitura*. J'ai ethnographié trois *feituras* (dont la mienne) et un *deká*. La description d'une *feitura* dirigée par Manuel est également disponible dans la thèse de de Carvalho (1984 : 445-448).

⁶²⁹ Ils seront gardés à côté de l'*assentamento* de l'*orixá* jusqu'au dernier *ebo* du cycle initiatique.

⁶³⁰ « *ewe ori tolofin di lobi tolofin di lobi sum omã o cola* ». Cette version présente des différences par rapport à celle ethnographiée par de Carvalho (1984 : 578). Cette différence peut être attribuée à la différence de père-de-saint. Manuel utilise également durant la *feitura* d'autres chants empruntés à d'autres nations de *candomblé* (de Carvalho 1984 : 447).

⁶³¹ Yguaracy pratique deux incisions en forme de croix.

puis aux jambes où il dessinera les motifs de la « nation⁶³² ». Des poudres⁶³³ sont infiltrés dans chaque scarification ainsi qu'un mélange de miel et d'une « feuille » appelée *língua de sapo* ou *rin rin* aux vertus cicatrisantes attestées. Certains pères-de-saint peuvent également mettre en contact l'*otã* ou les fers de la divinité avec chacune des ouvertures pratiquées sur le corps.

La séance de scarifications terminée, le père-de-saint ou un de ses assistants - généralement un autre chef de culte présent - commence à peindre le corps de l'initié. Les substances utilisées pour cette opération ainsi que les motifs dessinés sur la peau peuvent également varier d'un père-de-saint à l'autre. Yguaracy se contente de moucheter tout le corps de l'initié avec deux couleurs obtenues en mouillant de la craie râpée : la couleur blanche pour Oxalá, *orixá* démiurge par excellence et dont l'intervention est jugée indispensable dans ce rituel, et la couleur de l'*orixá* principal de l'initié. Paulo et Júnior, par contre, utilisent les *axés* empruntés au *candomblé nagô* de Salvador et dessinent des motifs géométriques, qui dépendront directement de la sensibilité artistique du père-de-saint, et non d'une référence symbolique particulière.

Le père-de-saint peut ensuite enchaîner avec le rituel d'*obrigação*⁶³⁴.

8. Le *resguardo*

8.1 Le *resguardo* et ses enjeux

Le *resguardo* désigne la période de temps suivant directement un rituel et durant laquelle l'initié et son initiateur devront respecter toute une série de restrictions comportementales et relationnelles qui touchent aux rapports sexuels, à la consommation d'alcool, à la « fumée⁶³⁵ », à la fréquentation de lieux liés à la mort (cimetières, hôpitaux), aux

⁶³² Curieusement, ces motifs peuvent varier d'un père-de-saint à l'autre. Selon de Carvalho, qui observa un rituel de *feitura* mené par Manuel Papaï, il s'agit de trois traits verticaux (1984 : 447). Júnior et Paulo ont l'habitude de pratiquer une croix soulignée par quatre traits verticaux tandis que Yguaracy différencie les scarifications des *orixás* masculins (qui seraient identiques à celles pratiquées par Júnior et Paulo) de celles des *orixás* féminins, qui se verraient ajouter des lignes horizontales. Un de ses fils-de-saint me précisa à ce propos que d'autres pères-de-saint font encore varier ce motif en fonction du sexe du *juntó* de l'initié. Ce domaine semble être un lieu présentant une grande variabilité d'un père-de-saint à l'autre.

⁶³³ Une fois encore, les *axés* utilisés peuvent varier d'un père-de-saint à l'autre. J'aborde ce point au chapitre VI.

⁶³⁴ de Carvalho (1984) inclut le sacrifice de l'*orixá* principal de l'initié dans la description de la *feitura*. Dans les rituels observés, une transition claire était opérée entre ces deux rituels. Dans mon initiation, par exemple, l'*obrigação* fut précédée d'une courte pause et débuta avec Exu, Ogum puis seulement Ode, mon *orixá* principal.

⁶³⁵ Cette expression inclut tout ce qui touche au culte des « esprits », qu'il s'agisse de la *jurema* ou de l'*umbanda*. Le terme « fumée » peut également être employé comme synonyme d'« attaque de magie ».

lieux bondés et à l'exposition au soleil. J'aborde chacune de ces restrictions et leur justification au chapitre IV.

La durée du *resguardo* varie en fonction de type de rituel auquel l'initié s'est livré. Il est de trois jours minimum, comme par exemple pour une petite offrande à Exu, et peut s'étendre sur une durée de trois mois dans le cadre d'une initiation complète. Dans ce dernier contexte, deux périodes de *resguardo* peuvent être distinguées. La première est celle de la réclusion qui s'étend sur une période de trente-six jours à partir de la *feitura*⁶³⁶. Cette période pourra être entrecoupée, après 17 jours, par la « sortie de *iaô* », rituel public au cours duquel le novice (ou son *orixá*⁶³⁷) effectue sa première sortie et est donné à voir à la communauté⁶³⁸. La seconde période débute à la fin de la réclusion et se poursuit sur une durée de deux mois. C'est l'*orixá* principal de l'initié, à travers l'oracle, qui fera part de ses exigences en terme de prescriptions/prohibitions devant être observés par « son « enfant » durant cette seconde période.

Toute une série de contraintes pèsent sur le comportement et les relations du novice durant la période de réclusion initiatique. Certaines portent sur la conduite et les traitements corporels à respecter, d'autres sur ses relations. Idéalement, le(s) *iaô(s)*⁶³⁹ est (sont) reclus dans une pièce prévue à cet effet, appelée *ronkó* ou *camarinha*. Cependant, l'exiguïté des *terreiros* exige souvent que ce soit le *peji* qui fasse guise de *ronkó*⁶⁴⁰. L'inactivité totale dans laquelle le novice se voit plongé durant le mois de réclusion est ponctuée d'*obrigações*, de bains d'*amassi* journaliers et de repas. L'accès à la pièce de réclusion - qu'il s'agisse de la *camarinha* ou du *peji* - est strictement réservé aux personnes ayant elles-mêmes été initiées⁶⁴¹. Les seules personnes autorisées à y pénétrer sont ses initiateurs et les membres de sa famille-de-saint « proche », ce qui correspond, en gros, à son père et sa mère-de-saint, ses frères, sœurs, oncles et tantes d'initiation, parmi lesquelles seront choisies ses *iabas*⁶⁴², les personnes chargées de s'occuper de l'initié durant sa réclusion. Les visites de personnes n'appartenant pas à la famille initiatique sont soumises à de fortes restrictions. Prohibées durant les premiers jours de réclusion, les visites ne peuvent avoir lieu qu'à travers la porte de la *camarinha* maintenue fermée ou légèrement entr'ouverte. Tout contact physique est interdit et le contact

⁶³⁶ Je rappelle que le *resguardo* doit également être observé durant les deux jours séparant l'*obrigação* de l'*ebo*, ce qui amène le temps de réclusion trente-neuf jours.

⁶³⁷ Les parenthèses sont ici nécessaires car tous les initiés ne sont pas possédés par leur *orixá*.

⁶³⁸ Je reviens sur le rituel de « sortie de *iaô* » dans la section suivante.

⁶³⁹ Lorsque plusieurs personnes sont initiées simultanément, on parle de « barque » [*barco*] d'initiés.

⁶⁴⁰ Dans ces conditions, l'initié se voit plus exposé à certains stimuli sensoriels à cause de sa proximité avec les *assentamentos*, réceptacles des *obrigações*.

⁶⁴¹ Dans les faits, la condition suffisante est que la personne ait « assis » son saint.

⁶⁴² Vient de l'expression yoruba « *iyá agbà* », littéralement la « mère (*iyá*) aînée (*agbà*) ».

visuel n'est pas recommandé, surtout s'il s'agit de la femme ou du mari de la personne recluse⁶⁴³.

L'enjeu principal du *resguardo* est la protection de l'initié ou du novice. L'ensemble de restrictions comportementales et relationnelles découlent toutes, à mes yeux, d'une même conception du corps de l'initié, considéré durant cette période comme « ouvert », c'est-à-dire vulnérable ou, pour être plus précis, particulièrement perméable aux influences extérieures, qu'elles soient bénéfiques, comme la « manifestation » de l'*orixá*, ou néfastes, comme l'action d'un « esprit » malveillant.

Un second enjeu du *resguardo* serait la création d'un contexte favorable au développement de la relation entre l'initié et ses *orixás*. En effet, il n'est pas rare d'entendre les chefs de culte demander aux initiés reclus de « se concentrer sur leur *orixá* » et « d'oublier les choses du monde [des hommes] ». L'isolement de l'initié, les bains d'*amassi* quotidiens, l'astreinte à l'immobilité... sont autant d'éléments favorables à l'établissement d'une telle relation entre le novice et ses *orixás*. Je développe cette proposition aux chapitres IV et V.

9. *Toque, saída de iaô et saída de deká*

9.1 Le *toque* et ses enjeux

Le *toque* est une cérémonie publique durant laquelle les *orixás* vont pouvoir prendre possession de leurs « enfants » et s'exprimer pleinement à travers la danse. Le *toque* est un moment de grande exaltation, de réjouissance et d'expressivité. Son aspect festif et sa dimension publique, associés aux exigences esthétiques de bon nombre de chefs de culte (que ce soit dans le choix des habits de l'*orixá*, la manière de danser, la décoration du *terreiro*, etc.), confèrent à cette cérémonie un pouvoir de séduction qui, comme mentionné au premier chapitre, joue un rôle important dans le processus d'affiliation religieuse. Mais le *toque* est également l'occasion, pour le chef de culte du *terreiro*, de donner à voir son savoir-faire rituel ainsi que sa capacité d'organisation. Le *toque* apparaît ainsi comme une interface indispensable entre le *terreiro* et la communauté de saint au sens large, et joue un rôle de premier plan dans le processus social d'élaboration d'une réputation et de légitimation du

⁶⁴³ Lorsque la « sortie de *iaô* » a lieu après les deux premières semaines de réclusion, la seconde période peut être sujette à l'octroi de certaines libertés telles que maintenir la porte du *peji* ouverte lorsqu'il n'y a personne au *terreiro*, recevoir des visites plus fréquentes, voire, dans certains cas exceptionnels, terminer la réclusion à domicile ou poursuivre son occupation professionnelle. Une telle décision doit toutefois être entérinée par un recours à l'oracle.

terreiro et de son dirigeant. Ces événements publics sont notamment le terreau à partir duquel bon nombre de commentaires, mais aussi de ragots vont circuler à propos du chef de culte et de son *terreiro*⁶⁴⁴. Je développe cette dimension du culte au chapitre VIII.

9.2 Le *toque* et ses contextes d'occurrence

Le *toque* est la fête publique qui, idéalement, suit l'*obrigação* annuelle de chaque initié. Si j'emploie l'expression « idéalement », c'est parce que dans les faits, l'organisation du *toque* va dépendre des conditions financières des personnes offrant l'*obrigação* à leurs *orixás*. A l'exception de rares *terreiros* où des chefs de culte ou des fils-de-saint aisés peuvent prendre en charge un *toque* mensuel, les plus humbles, qui composent la grande majorité, se contentent, en moyenne, de quatre à six *toques* par an durant lesquels sont rassemblés l'ensemble des *orixás* des initiés du *terreiro*. Les chefs de culte prennent généralement en charge tous les frais autres que ceux liés à l'*obrigação*, qui est l'affaire de chaque initié. Mais dans les nombreux *terreiros* où les revenus des membres suffisent à peine à assurer leurs devoirs vis-à-vis de leurs *orixás*, seule une mobilisation collective et une participation financière de l'ensemble des membres du *terreiro* permet la mise sur pied d'un *toque*.

Le calendrier rituel varie fortement d'un *terreiro* à l'autre. Il existe cependant certaines dates où une corrélation entre un saint catholique et l'*orixá* associé à ce saint témoigne d'un « syncrétisme⁶⁴⁵ » toujours vivant au sein du culte. Mais une telle affirmation se doit d'être nuancée d'entrée de jeu. Ce lien n'a en effet pas la même force pour tous les *orixás* et, dans tous les cas, il peut faire l'objet de nombreuses accommodations, car les contraintes déterminantes pour le choix de la date d'une fête sont, en premier lieu, d'ordre matériel⁶⁴⁶.

⁶⁴⁴ Bien que tout le monde en critique l'usage, les ragots - *fofocas* ou *fuchico* - occupent une place importante dans les relations sociales au sein des cultes afro-brésiliens (Cf. chapitre VIII).

⁶⁴⁵ Si j'emploie ici des guillemets, c'est pour souligner la difficulté de définir avec précision le sens de cette notion de « syncrétisme ». Comme le note très bien André Mary, il oscille entre « un phénomène superficiel, simple masque ou voile cachant une continuité structurale et une permanence culturelle remarquable » et « l'essence de toute culture notamment la loi de l'histoire des religions » (2000 : 18). Il est parfois décrit de manière tellement vague qu'il en perd tout usage opératoire : « processus socioculturel » pour certains, « métaphore pour la dynamique culturelle » pour d'autres, ou encore « fusion », « symbiose », « juxtaposition »... Autant d'expressions commodes qui permettent de rassembler, sous un même vocable évocatoire, une multitude de processus à la fois sociaux et psychologiques liés à la situation de rencontre interculturelle. L'usage du terme « syncrétisme » dans ce travail renvoie tout simplement à une « corrélation fréquente entre un saint catholique et un *orixá* ».

⁶⁴⁶ Lors de ma réclusion, par exemple, en janvier 2003, Júnior m'annonça que la fête d'Oxaoguiã, son *orixá* principal, n'aurait plus lieu au mois de janvier, comme cela était prévu, mais au mois de mai. Il justifia ce choix

Parmi les associations les plus fortes, on trouve celle de Yemanjá qui est fêtée au mois de décembre, période d'effervescence populaire autour de Notre Dame de la Conception⁶⁴⁷ ; celle de Oxum qui est idéalement fêtée au mois de juillet, avec Notre Dame des Carmes qui est à l'honneur à Recife⁶⁴⁸ ; Xangô dont la fête prendra place aux alentours de la Saint-Jean⁶⁴⁹. Le syncrétisme entre Santa Barbara et Yansã est également prégnant. Cette divinité est fêtée dans de nombreux *terreiros* aux alentours du 4 décembre, date dédiée à cette sainte catholique. Par contre, il est fréquent que dans la famille de saint étudiée Yansã soit fêtée début novembre, en même temps que les *eguns*, vu le lien privilégié qu'elle entretient avec le monde des morts. Bien que rarement appréhendé à travers le prisme syncrétique, Oxalá est peut être associé au Christ par certains participants. Cet *orixá*, selon les partisans de cette association, devrait idéalement être fêté le 25 décembre. Dans la famille-de-saint étudiée, cependant, il est le plus souvent fêté au mois de janvier car, comme me commentèrent plusieurs participants, il est de bon augure d'ouvrir l'année avec cet *orixá* de la paix, qui est aussi, mythologiquement, « le père de tous les *orixás* ». En ce qui concerne Orunmilá, Ossaim, et Obá, je n'ai relevé aucune correspondance avec les saints catholiques. Orunmilá était initialement fêté le 25 décembre. Le choix de cette date n'a pu m'être justifié par les chefs de culte interrogés. Tous, cependant, me firent remarquer que Orunmilá et le Christ « n'avaient rien à voir » l'un avec l'autre. Lorsque je me trouvais à Recife, il fut fêté le dernier week-end du mois de septembre. Quant à Ossaim, selon Lucínha, il est fêté lors de chaque *toque*, car son intervention est indispensable dans la préparation des initiés, comme nous l'avons vu. Il n'y a pas de *toque* spécialement organisé pour cet *orixá*. Un syncrétisme toujours bien vivant semble par contre exister entre les saints catholiques Côme et Damien et les Ibeji, les *orixás* « enfants », fêtés aux alentours du 27 septembre. Quant à Exu, il est à l'honneur au mois d'août, mais essentiellement dans le cadre du culte de *jurema*. Aucun *toque*, dans ma famille d'accueil, n'est célébré pour cet *orixá* particulier. Dans le milieu de la *jurema*, il est fréquemment associé à Saint Antoine. Ode et Ogum sont moins importants en

en disant qu'il avait « trop de choses à résoudre ». Je suis cependant persuadé que le problème était avant tout d'ordre financier, que ce soit pour lui ou pour plusieurs de ses fils censés offrir un sacrifice à cette date. Au bout du compte, la fête eut bien lieu à la date prévue, les « choses » s'étant arrangées entre-temps, notamment par le fait que l'*orixá* de Júnior se contenta de l'offrande d'une chèvre, acceptant, suite à une négociation au travers de l'oracle, de laisser tomber l'offrande d'une vache qui lui avait été promise.

⁶⁴⁷ La fête de Nossa Senhora da Conceição se déroule chaque année le 8 décembre dans la capitale pernamboucaine.

⁶⁴⁸ Nossa Senhora do Carmo est la patronne de Recife et est fêtée chaque année le 16 juillet. Plusieurs mères-de-saint associent également Oxum à Nossa Senhora da Penha.

⁶⁴⁹ Nina, fille-de-saint de Júnior et par ailleurs pratiquante de la *jurema* me fit remarquer à propos de Xangô que le 6 janvier était le véritable jour de Xangô, car c'était le jour où l'on fêtait les Rois (mages) ! Certaines personnes l'associent également à São Jerônimo.

terme de popularité et leur fête annuelle, lorsqu'elle a lieu, est le plus souvent célébrée en association avec d'autres *orixás* plus populaires. C'est notamment le cas du sacrifice annuel pour Ogum au *terreiro* de Júnior qui a généralement lieu durant l'*obrigação* de la fête de Yemanjá, qui est généralement fêtée plus ou moins un mois après la Saint Georges (23 avril), saint catholique auquel Ogum est associé, et non pas au mois de décembre comme dans d'autres *terreiros*⁶⁵⁰. Pour ce qui est d'Ode, les personnes se montrent plus hésitantes en termes de syncrétisme. Il faut dire que ce saint est loin de connaître le même engouement qu'à Bahia⁶⁵¹ (Tall 2002). Ode est cependant parfois associé à Santo Expédito. Parmi les autres saints « assis » dans le *nagô* (Obaluayé, Nanã, et Obá), Obaluayé est généralement associé à Saint Sébastien et Nanã à Sainte Anne. Ils peuvent également être célébrés au cours d'un *toque* dédié à d'autres *orixás*. Mais la plupart du temps, les personnes se contentent de chanter pour eux lors du *xirê*, sans qu'un *toque* en leur honneur ne soit organisé⁶⁵².

Les *toques*, malgré les difficultés financières, ne sont pas pour autant répartis de manière homogène sur l'année liturgique. Il est fréquent que plusieurs d'entre eux soient rassemblés durant une courte période de l'année⁶⁵³. Le rassemblement de plusieurs saints ou de plusieurs événements rituels au cours d'un même *toque* est une stratégie visant principalement à éviter la répétition de dépenses financières, telles que la décoration du Salon, la nourriture et les boissons pour les participants, etc.⁶⁵⁴.

Les promesses faites aux *orixás* par les membres de la communauté peuvent également être le motif pour des *toques* hors calendrier⁶⁵⁵. Notons que les dates peuvent changer en fonction de l'oracle car il arrive qu'un saint, pour une raison ou l'autre, réclame une *obrigação* importante avant la date prévue par le calendrier du *terreiro*.

⁶⁵⁰ La période de la fête de Yemanjá correspond à la date anniversaire de Malaquíás qui, je le rappelle, était « fils » de cet *orixá*.

⁶⁵¹ Durant mon séjour, j'ai connu à peine trois « enfants » de cet *orixá*, une d'entre elles ayant Ode comme *juntó*. Etant moi-même fils de cet *orixá*, cela ne faisait qu'augmenter le caractère exceptionnel de ma présence et de mon parcours dans le culte.

⁶⁵² On chantera également pour Ewá, Oxumaré et Iroko, dont le répertoire est limité à quelques *toadas*.

⁶⁵³ Dans le *terreiro* de Júnior, il arrive que l'*obrigação* d'Orunmilá et le *toque* pour Oxum se suivent à moins d'un mois d'intervalle. Bien qu'il n'y ait pas de *toque* pour le premier, le gros des dépenses devra être fourni pour l'*obrigação*, plongeant annuellement, à cette période de l'année, le père-de-saint dans une course effrénée et éreintante à l'argent, aux animaux et offrandes nécessaires au bon déroulement rituel et à la satisfaction des entités.

⁶⁵⁴ Ainsi, par exemple, en janvier 2004, j'ai appris que Júnior avait rassemblé trois *iaô* et la fête pour Orixáogã en une fête unique.

⁶⁵⁵ Ogum, dans le *terreiro* de Júnior, est fêté tous les ans à la suite d'une promesse du père-de-saint qui, lors d'une agression en rue, promet d'offrir annuellement un porc à cet *orixá* s'il s'en sortait vivant.

L'initiation comporte également sa fête publique. S'il s'agit d'une première initiation, la fête publique est appelé « sortie de *iaô* », car l'événement focal est la sortie de réclusion du *iaô* qui est, pour la première fois, présenté à la communauté depuis son entrée en réclusion. Lors du *deká*, qui prend place, je le rappelle, sept ans après la *feitura*, la séquence d'action qui retient toutes les attentions consiste en la remise, par l'initiateur à son initié, des divers objets culturels nécessaires à son nouveau statut (Cf. points 9.4 et 9.5 de ce chapitre).

9.3 Description du *toque*

L'enjeu central du *toque* consiste, nous l'avons vu, à « donner à voir » : donner à voir les *orixás*, habillés de leurs plus beaux atours, mais aussi donner à voir la communauté et le chef de culte dans sa capacité à mener à bien la cérémonie sur le plan rituel et organisationnel. Les *toques* répondent à une syntaxe plus simple et plus flexible que celle des autres rituels. Ce rituel public est centré sur l'expression des *orixás* à travers la transe et ses séquences d'action principales gravitent autour de cet événement : invoquer, chanter, danser.

Le déroulement de tout *toque* doit inclure le répertoire de l'ensemble des *orixás* du panthéon qui se succéderont les uns aux autres selon un ordonnancement prédéterminé appelé *xirê*. Le *xirê* est régulier d'un *toque* à l'autre même s'il peut faire l'objet d'adaptations en fonction du saint fêté et du type d'événement (*toque* annuel, *iaô*, *deká*, « cadeau »...).

Le *toque* prend place dans la plus grande pièce du *terreiro* appelée Salon ou *barracão*, qui aura préalablement été décorée de fleurs, ballons et autres ornements aux couleurs de l'*orixá* à l'honneur. Il débute généralement vers vingt-deux ou vingt-trois heures, heure à laquelle les personnes extérieures arrivent au *terreiro*, et se termine généralement aux petites heures du matin. Des groupes d'individus, délégations issues d'autres *terreiros*, continueront à arriver dans le courant de la nuit. C'est le père-de-saint qui dirige la cérémonie en menant le chant et les invocations pour les différents *orixás*. Dans la grande majorité des cas, il sera secondé par un ou plusieurs chefs de cultes qui prendront le relais lorsqu'il souhaite « reposer sa voix ».

L'annonce du début imminent de la cérémonie se fait en jouant aux *ilus* le rythme spécifique de la ou des divinités fêtées, lorsqu'elle(s) en possède(nt) un⁶⁵⁶. Alors que les tambours résonnent pour la première fois, les personnes éparpillées dans le *terreiro* et à l'extérieur affluent dans le Salon. Le nombre de personnes peut varier, dans les *terreiros*

⁶⁵⁶ Toutes les divinités, en effet, ne possèdent pas de rythme spécifique. Dans ce cas, le répertoire est « ouvert » avec le chant.

fréquentés, entre cinquante et deux cents personnes en fonction de la réputation du *terreiro* et du père-de-saint ou encore de la popularité de l'*orixá* à l'honneur. Une fois les personnes rassemblées dans la Salon, deux rondes imbriquées l'une dans l'autre se forment. Les critères présidant à la formation peuvent différer. Soit la ronde interne, forcément plus petite, est composée des dignitaires présents et la ronde extérieure des fils et filles-de-saint⁶⁵⁷, soit les rondes obéissent à une différenciation sexuelle, les hommes à l'intérieur, les femmes à l'extérieur⁶⁵⁸.

Le *toque* est ouvert par une longue invocation à tous les *orixás*. Certains chefs de culte ont également l'habitude de faire précéder cette invocation d'un discours plus ou moins long à propos du *terreiro*, des changements et projets à venir ou encore pour mettre certaines choses au point avec les personnes présentes. Les *toadas* commencent toujours par Exu suivies de celles pour Ogum. L'ordre du *xirê* dépendra de plusieurs facteurs, dont le principal concerne le choix du moment idéal pour rendre hommage à l'*orixá* fêté. Pour chaque divinité, le début du répertoire est marqué par une invocation. La plupart des *orixás* possède des *toadas* auxquelles des gestes spécifiques sont associés, scandant la régularité des pas de la ronde de dessins chorégraphiques exécutés par tous. Pour Oxalá, par contre, la ronde est systématiquement cassée et les personnes chantent et dansent face aux tambours.

Le déroulement cérémoniel oscille toujours entre des moments forts et des moments « creux » en terme d'enthousiasme collectif. Ces derniers sont marqués par une forme de routine qui se caractérise par un plus faible investissement individuel et une moindre participation collective. Ils correspondent souvent à des *orixás* moins populaires tels que Ode, Obaluyé, Oxumaré et Nanã. Ils peuvent également être le résultat de la fatigue généralisée en fin de *toque*. *A contrario*, les moments forts se caractérisent par un investissement émotionnel individuel et une participation collective importants. Ils impliquent la plupart du temps de nombreuses trances et correspondent à des *orixás* populaires et particulièrement appréciés des participants, comme par exemple Xangô et Oxum. Plusieurs facteurs facilitant l'atteinte de tels climax rituels peuvent être discernés. Ils seront décrits en détail au chapitre V.

Toute personne présente est susceptible d'être « manifestée » par son *orixá*⁶⁵⁹. Il est cependant attendu que les *orixás* prennent prioritairement possession des initiés composant la ronde, et plus particulièrement de ceux dont le saint est fêté et à qui un sacrifice a été offert lors de l'*obrigação* ayant précédé la fête publique. Lorsqu'une personne de l'assemblée, non

⁶⁵⁷ Dona Elza, mère-de-saint « nago » me dit à ce propos : « C'est pour garder les dignitaires ».

⁶⁵⁸ Il semblerait que la distinction « hiérarchique » soit une influence du *jeje* alors que la distinction sexuelle soit celle la plus souvent utilisée dans le *nagô*.

⁶⁵⁹ Il peut s'agir de l'*orixá* principal, du *juntó*, voire, plus rarement, du troisième *orixá* de l'individu.

initiiée, présente les signes avant-coureurs de la « possession » (Cf. chapitre V), elle est emmenée à l'extérieur par un dignitaire du *terreiro* afin qu'elle soit apaisée et qu'elle retrouve ses esprits. Si les signes persistent, ou s'il s'agit d'une X^{ième} occurrence, le chef de culte pourra alors décider d'encourager la possession par la divinité plutôt que de la réfréner⁶⁶⁰. Plus rarement - du moins dans la « nation » étudiée - la transe peut survenir soudainement et violemment, laissant la personne dans un état dont les signes extérieurs ressemblent fort à une attaque épileptique. On parlera alors de « *bolar no santo* ». Dans ce cas comme dans le précédent, la personne sera emmenée dans le *peji* où le père-de-saint consultera l'oracle pour connaître l'*orixá* de l'initié - ou le confirmer - ainsi que la volonté de ce dernier. Un tel scénario débouchera généralement sur la prescription d'une initiation qui prendra place dans un futur proche ou débutera la nuit même de l'événement.

Lors de la possession de l'« enfant » par son *orixá*, une ou plusieurs personnes proches de l'initié - généralement un frère ou une sœur-de-saint - vont retirer tous les « signes d'appartenance au monde des hommes » (montre, chaussures, boucles d'oreille, bracelets⁶⁶¹...) et retrousser ses pantalons s'il s'agit d'un homme. S'il s'agit de la possession d'une femme par un *orixá* féminin, et que cette dernière est habillée avec un pantalon, une jupe sera attachée autour de sa taille⁶⁶². Les hommes peuvent également être possédés par des *orixás* féminins, et inversement⁶⁶³. Dans la famille-de-saint étudiée, cependant, ils ne seront pas vêtus d'une jupe. Une étoffe - dont ils se serviront pour danser - sera attachée autour de leur taille. Lorsque la possession est attendue, comme c'est le cas lors d'une sortie de *iaô* d'un initié ayant déjà été possédé ou pour un initié dont le saint va sortir « habillé » lors de sa fête annuelle, dès les premiers signes de la possession⁶⁶⁴ - ou même parfois dès le début du *toque* - l'initié est emmené dans le *peji* où il sera habillé avec les habits ainsi que les attributs de son *orixá*. Au moment du répertoire de son *orixá*, il sera emmené dans le Salon qu'il parcourra en se dirigeant vers chaque coin de la pièce, la sortie et les tambourinaires. Il sera ensuite invité à danser face à ceux-ci, encouragé par l'assemblée. Le temps de la danse peut varier entre quelques minutes et plusieurs heures, si l'*orixá* décide de rester au-delà de son propre répertoire. Plusieurs facteurs influent sur cet aspect de la performance : le statut du possédé

⁶⁶⁰ Les diverses techniques utilisées à cet effet seront décrites au chapitre V.

⁶⁶¹ Sauf s'il s'agit des bracelets d'une fille d'Oxum, car ils constituent un signe visible de la personnalité de l'*orixá* (sa coquetterie) et un ustensile utile durant la performance rituelle (elle les fait teinter tout en dansant).

⁶⁶² Il arrive également que lors d'une transe chez une non initiée vêtue d'un décolleté ou d'une blouse trop légère, sa poitrine soit couverte et attachée à l'aide d'un drap blanc noué dans le dos.

⁶⁶³ Pour une étude approfondie des liens entre genre et possession dans le *candomblé*, voir les études de Patricia Birman (1984) et Rita Laura Segato (1995).

⁶⁶⁴ La transe peut survenir en dehors du répertoire de la divinité en question. Je reviendrai sur ce thème dans le quatrième chapitre.

dans le *terreiro* (père-de-saint, mère-de-saint, *ebômi*, *iaô*, etc.) et le prestige de l'*orixá* (dans le *terreiro* ou dans la « nation » de culte); la qualité de sa performance; le contexte rituel (« sortie de *iaô* », *toque* annuel, etc.) et toute une série de critères pragmatiques liés au déroulement rituel (combien d'*orixás* reste-t-il ? L'état de fatigue des personnes présentes, etc.). Accompagnée par la même *toada* avec laquelle il fut introduit dans le Salon, la divinité sera ensuite emmenée dans le *peji* où le chef de culte provoquera son départ.

Ainsi, la venue des *orixás* sur leurs « enfants » correspond souvent à un pic émotionnel impliquant une large participation de l'assemblée. Un endroit particulièrement prisé des *orixás*, comme déjà mentionné, est l'espace situé face aux tambours où le volume sonore est le plus haut et où une interaction avec les tambourinaires est possible⁶⁶⁵. Cet espace, le temps de la performance, se transforme en une scène où l'*orixá*, sous les regards attentifs, donne à voir sa force et son habileté à travers la danse. Le reste du temps de la « manifestation », les divinités danseront librement, se déplaçant au milieu des personnes présentes et des autres *orixás*. Après avoir dansé, l'*orixá* peut se retirer par lui-même ou son départ peut être provoqué par le père-de-saint ou la mère-de-saint de l'initié. Ce passage exige également d'atteindre une forte participation collective, le père-de-saint encourageant les gens à frapper dans les mains et à accompagner les *toadas* lorsque la fatigue gagne les participants.

Alors que le déroulement du répertoire de chaque *orixá* suit, en termes participatifs et émotionnels, une courbe ascendante qui tend vers un pic où surviennent la plupart des possessions, certains *orixás* éveillent dès le premier chant de leur répertoire un sursaut d'enthousiasme. C'est notamment le cas de Xangô et, dans une moindre mesure, Oxum, de par leur grand nombre d'« enfants » et le fait qu'ils soient particulièrement appréciés des participants du *xangô*. L'*orixá* à l'honneur lors des fêtes annuelles peut également éveiller un tel sentiment collectif. Aussi, plusieurs pics émotionnels, marqués par un enthousiasme collectif et de nombreuses possessions, peuvent être atteints lors du même répertoire, notamment lorsqu'il est question d'une divinité possédant de nombreux « enfants ». C'est également le cas lors des « cadeaux » où un premier pic est atteint avec la sortie de l'*orixá* du *peji* et un second, souvent de moindre intensité, au retour de l'*orixá*⁶⁶⁶. Le moment au cours duquel le répertoire est abordé va également jouer un rôle. Il est évident que les personnes accablées par la fatigue en fin de *toque* seront moins enclines à s'investir pleinement dans les

⁶⁶⁵ Certains *orixás*, particulièrement fougueux, comme par exemple Xangô, se plaisent à provoquer du regard les tambourinaires, les invitant à jouer plus vite et plus fort.

⁶⁶⁶ Pour une description de cet événement rituel, j'invite le lecteur à se rapporter à l'**annexe n° 13**.

toadas et la danse qu'en début de *toque*. Elles seront également moins susceptibles d'être possédées.

Dès que le répertoire de l'ensemble des *orixás* est épuisé, le *toque* est clôturé et un repas festif est partagé par l'ensemble des personnes présentes, le plus souvent animé par des chants et des danses issus des nombreuses manifestations folkloriques de la région (*maracatu*, *afoxé*, *côco*, *ciranda*, etc.). Je reviens au chapitre VIII sur l'importance sociale de cette « fête pour les hommes », comme elle est régulièrement appelée, et qui est clairement différenciée de la « fête pour les *orixás* » par les membres de ma famille-de-saint.

9.4 La « sortie de *iaô* » et ses enjeux

La « sortie de *iaô* » est la première sortie publique du novice après qu'il soit passé par le rituel de *feitura*. Elle peut être organisée soit après les dix-sept premiers jours de réclusion initiatique, soit une fois la période de trente-six jours complétée. La « sortie de *iaô* » est organisée au cours d'un *toque*, et consiste en une séquence rituelle au cours de laquelle l'*orixá* du *iaô* devra publiquement donner son nom ainsi que sa *toada* de prédilection (Cf. point 9.5 de ce chapitre). Notons à ce propos que dans ma famille-de-saint, la possession de l'initié par son *orixá* n'est pas systématique : certains initiés ne sont pas « manifestés ». Ils sont néanmoins emmenés dans le Salon du *terreiro* par leur initiateur et montrés à l'assemblée, tout comme pour une « sortie de *iaô* » avec possession. Dans ce cas de figure, somme toute assez fréquent, le nom et la *toada* de la divinité seront « découverts » par l'initiateur, grâce à une consultation préalable de l'oracle.

Vogel *et al.* voient dans la « sortie de *iaô* » « la séquence focale du rite [de *candomblé*] » et le « noyau sémantique de son énoncé » : « La *feitura* et le nom servent pour donner à l'initié sa première et plus fondamentale inscription dans le cadre des généalogies du *candomblé*. » (2001 : 114-115). Plusieurs témoignages de chefs de cultes, comme nous l'avons vu, tendent à relativiser l'importance de la « sortie de *iaô* » dans le *xangô* de Recife, qui est souvent perçue comme une « formalité », contrairement à la *feitura*, qui constituerait le véritable « fondement » du culte. L'inscription généalogique dont parlent ces auteurs prendrait plutôt place, dans le *xangô* pernamboucain, au moment de l'*obrigação de egun* de l'initié, comme je chercherai à le montrer au chapitre IV.

Ainsi, l'enjeu principal de la « sortie de *iaô* », dans ma famille-de-saint, n'est pas d'abord spirituel, mais social. Cet événement n'est pas une étape primordiale dans le parcours initiatique, car bon nombre d'initiés n'ayant pas les moyens financiers de l'organiser s'y soustraient, sans que cela ne remette en question la légitimité de leur initiation. Il est avant tout l'occasion de présenter le fils-de-saint et de donner à voir à la fois le savoir-faire de son initiateur et la prospérité du terreiro, qui produit de nouveaux initiés.

9.5 Description d'une « sortie de *iaô* »

Présentation schématique de la syntaxe de la « Sortie de *iaô* »

- I. Invocation
- II. Sortie dans le Salon
- III. Parcours dans le Salon
- IV. *Axé de fala*
- V. Dation du nom
- VI. Danse
- VII. Retour dans le *peji*

Présentation détaillée de la syntaxe de la « sortie de *iaô* »

La « sortie de *iaô* » décrite⁶⁶⁷ se déroula directement après le répertoire de Ogum, en début de *toque*. Le père-de-saint commença par invoquer Yemanjá depuis le *peji* où se trouvait l'initié. Dans le Salon, des pétales parfumés avaient été distribués aux personnes présentes. Affluence totale dans le Salon. Avec un bras au travers de la porte entr'ouverte, Yguaracy demanda le silence. Il invoqua les ancêtres familiaux puis enchaîna sans transition avec la *toada* généralement utilisée au moment de faire pénétrer un *orixá* dans le Salon⁶⁶⁸ », reprise en un chœur puissant par toutes les personnes présentes.

⁶⁶⁷ Juillet 2003, terreiro de Yguaracy, « sortie de *iaô* » de Buba, fils de Yemanjá.

⁶⁶⁸ La version de cette *toada* recueillie par de Carvalho (1993 : 123) est destinée à Xangô : *Àgò l'ónà àgò l'ónà / Oba arube àgò l'ónà*. Dans les différents rituels où elle est utilisée, la formule « *oba arube* » est substituée par le nom de la divinité à l'honneur. Cette *toada* peut être traduite par « nettoie (ou) ouvre notre chemin ». Les significations attribuées à ce chant par les participants actuels rejoignent cette traduction littérale : les personnes y voient tantôt un « chant d'accueil ou de bienvenue », une « marque de révérence » vis-à-vis de la divinité ou encore « une demande de protection » à la divinité qui fait son apparition. Une *toada* spécifique à la sortie de

La porte du *peji* fut ouverte et le *iaô* apparut possédé par Yemanjá, vêtue de somptueux habits bleu et blanc. Une large étoffe blanche, appelé *ala*, était maintenue par les plus hauts dignitaires du *terreiro* au-dessus de sa tête. Yemanjá, qui était guidée par l'*adja*⁶⁶⁹ secoué par le père-de-saint, se dirigea jusqu'en face des tambourinaires. Là, le père-de-saint resta quelques instants avant de guider la divinité vers les quatre coins de la pièce puis face à la sortie avant de revenir devant les *ilus*⁶⁷⁰. La divinité fit alors l'*odobale* aux pieds du père-de-saint, de la mère-de-saint et des autres initiés se trouvant à ses côtés. Le père-de-saint lui donna ensuite à boire « l'*axé* de parole » - *axé de fala*⁶⁷¹. Sur un geste de Yguaracy, sa mère-de-saint lui demanda son nom et sa *toada*. Le silence sur le *barracão* tomba spontanément. « *okarilé* » répondit-elle sur un ton susurré. Et quelques secondes plus tard : « Yemanjá Ogunte ». Ce fut alors une explosion de joie généralisée : les salutations à Yemanjá fusèrent de toutes parts et les tambours se mirent à résonner puissamment. Yguaracy invita ensuite Yemanjá à danser face à lui. Cris de joie. Paroxysme. Yguaracy pleurait tout en chantant. Il invoqua Yemanjá, ensuite Ifá, qui est le second saint de l'initié. Plusieurs *toadas* pour Yemanjá se succédèrent puis l'étoffe blanche fut à nouveau tendue au dessus du *iaô* qui fut guidé à reculons vers le *peji*.

Quelques instants plus tard, de retour dans le *barracão*, Yguaracy invoqua Oxalá et le *xiré* se poursuivit normalement. Un quart d'heure plus tard, le *iaô*, habillé tout de blanc, réapparut dans le Salon, mais cette fois « non-manifesté » de son *orixá*. Il prit part à la ronde et dansa pour les *orixás* jusqu'au petit matin.

9.6 Le *deká* et ses « enjeux »

Le *deká*, également appelé « confirmation » [« *confirmação* »], prend place après un minimum de sept ans d'initiation⁶⁷². En termes rituels, le *deká* consiste en un *remake* du cycle initiatique dans la mesure où l'initié devra à nouveau se soumettre à l'ensemble de ses rituels, à la différence près qu'en lieu et place de la « sortie de *iaô* » sera organisée la cérémonie de

iaô est mentionnée par l'ethnomusicologue mais ne semble plus être employée aujourd'hui, du moins par les personnes avec qui j'ai été amené à travailler : *Ara ntô gège iyáwó mbó l'ónà [l'orun]* (*Ibid.* : 173).

⁶⁶⁹ Cloche métallique à battants internes, généralement double ou triple, agitée par le chef de culte au moment de la possession pour guider les *orixás* ou dans les instants qui la précèdent, pour faciliter son engendrement.

⁶⁷⁰ Nom générique donné aux tambours dans le *xangô* de Recife. «*Ilù* » signifie «tambour » en yoruba (Sachnine 1997).

⁶⁷¹ La composition de ce liquide ne m'a pas été révélée. Cette ingestion est censée donner la parole à l'*orixá* qui pourra alors s'exprimer verbalement.

⁶⁷² Pour de nombreux initiés, leur *deká* n'est organisé que bien plus tard dans leur parcours initiatique, vu la difficulté de rassembler la somme d'argent nécessaire à l'organisation de cet événement rituel.

deká, généralement appelée « sortie de *deká* ». Cet événement rituel marque le changement de statut de l'initié, qui passe de la position de *iaô* à celle de *ebomi*, et sa prise d'indépendance vis-à-vis de ses initiateurs : il sera désormais autorisé à ouvrir son *terreiro* et « faire » ses propres initiés.

La cérémonie de *deká*, comme nous allons le voir, donne à voir cette transmission de compétence par la séquence de la remise du « panier » qui contient l'ensemble des objets culturels nécessaires à la fonction de chef de culte.

9.7 Description d'une « sortie de *deká* »

Présentation schématique de la syntaxe de la cérémonie de *deká*

PREMIERE SORTIE

- I. Invocation
- II. Sortie dans le Salon
- III. Parcours dans le Salon
- IV. Tours de chaise
- V. Remise du « panier »
- VI. Retour dans le *peji*

SECONDE SORTIE

- I. Invocation
- II. Sortie dans le Salon
- III. Danse

Présentation détaillée de la syntaxe de la cérémonie de *deká*⁶⁷³

Le rituel était mené par Paulo, lui-même secondé par Junior. Une centaine de personnes étaient présentes, éparpillées dans le Salon et à l'extérieur, dans la cour du *terreiro*. Après avoir chanté pour Exu et Ogum, Paulo et dona Beatriz se rendirent dans le *peji* où se trouvait Cristiano, leur fils-de-saint. Les personnes présentes à l'extérieur furent

⁶⁷³ *Deká* de Cristiano (19 juillet 2003), *terreiro* de dona Beatriz.

prévenues de l'imminence de la « sortie » avec le retentissement de l'ego de Yemanjá dans le Salon, rythme spécifique de cette divinité.

Paulo invoqua succinctement Yemanjá dans le *peji*. Il « tira » ensuite la *toada* de circonstance pour faire sortir l'initié du *peji*⁶⁷⁴. Une chaise a été placée au centre du Salon. Le père-de-saint apparut en premier dans le Salon, suivi de la mère-de-saint de Cristiano tenant dans ses mains un panier contenant une série d'objets couverts d'un tissu, puis de Cristiano, vêtu tout de blanc. Il n'était pas possédé mais son regard fixe plongeant vers le sol à 45° témoignait d'une grande concentration. Tous les regards étaient tournés vers cette scène. Premièrement, le petit groupe d'individus se dirigea vers la gauche du Salon jusqu'au coin de la pièce, ils rebroussèrent chemin pour s'arrêter quelques instants devant les tambourinaires et se déplacèrent à nouveau jusqu'au coin droit de la pièce et enfin, en direction de la sortie. Paulo enchaîna ensuite avec une série de *toadas* aux divinités supérieures Olofin et Oduduwa⁶⁷⁵. Cristiano fut ensuite invité à faire trois fois le tour de la chaise installée au milieu du Salon, sur la dalle de fondation⁶⁷⁶ du *terreiro*.

Dans un climat solennel, Paulo remit ensuite à Cristiano chacun des objets contenus dans le petit panier, accompagnant chaque objet d'un commentaire⁶⁷⁷. Chaque objet était montré à l'assemblée, commenté par le père-de-saint puis redéposé dans le panier. Une fois cette longue présentation terminée, le tout fut remis à Cristiano. Chaque geste était soupesé et effectué avec une lenteur inhabituelle. Paulo poursuivit ensuite avec une nouvelle *toada* pour Olofin⁶⁷⁸. Zite et dona Beatriz ouvrirent un passage dans la foule derrière Cristiano qui retourna vers le *peji* à reculons. Cristiano marqua alors une pause, son visage était tiré. Ce signe avant-coureur d'une transe imminente fut accueilli par l'assemblée avec beaucoup

⁶⁷⁴ La même que pour la « sortie de *iaô* » décrite ci-dessus.

⁶⁷⁵ Olofin : « *Oche e imale awa made omã Olofin awa de oye...awade awade o* ». Oduduwa : « *Odudua uma nire la xico oma nire imale wi uma layo la xico umalayo* ». Retranscription libre de ces *toadas* à partir de l'orthographe portugaise. Ces *toadas* ont, selon toute vraisemblance, récemment été introduites dans le culte par Paulo, à en juger par le nombre restreint d'individus capables d'y répondre. Un autre indice de cette introduction récente est que je n'ai trouvé aucune trace de ces *toadas* dans les travaux de de Carvalho (1984 et 1993), centrés sur l'étude de la musique dans ce culte.

⁶⁷⁶ Tout nouveau *terreiro* doit être « sanctuarisé » (Jespers 1995) par l'enterrement, au centre de son Salon, des *axés* appropriés. Ces *axés* pourront, selon le témoignage d'un père-de-saint, être renouvelés annuellement. L'endroit où ils sont enterrés est ensuite recouvert d'une dalle, dalle sur laquelle Cristiano avait été installé lors de sa « sortie de *deká* » (Cf. chapitre IV).

⁶⁷⁷ Les objets en question étaient, dans l'ordre : des noix de *Obi* et de *Orogbo*, de la craie blanche (*aji*), une « feuille » d'Iroko, une « feuille » d'*etipan Ola*, une paire de ciseaux et une lame de rasoir, des cheveux, un couteau sacrificiel, un crâne de mouton, un morceau de corde, seize cauris, une plume de *kodide*, différentes poudres (*axés*), un carnet (contenant entre autre les versets d'Ifá de l'*odu* de Cristiano, un *adjá*). J'aborde le symbolisme attaché à la plupart de ces objets au chapitre VI.

⁶⁷⁸ « *Iri lowo orimi o iri lowo irumale o axe lowo olofin momu ara momu ere oma o e ori bi wa ba lexe o e* ». Retranscription libre à partir de l'orthographe portugaise. Cette *toada* n'est répertoriée nulle part. Il s'agit également une des rares occurrences où le nom de l'*orixá* Olofin a été communiqué.

d'enthousiasme. Au même moment, Yemanjá pris possession d'une de ses « filles » (Sesa) qui se rendit face aux tambours et se mit à danser. Cristiano se retira ensuite de la *peji*.

On passa ensuite aux *toadas* pour Ode pendant un petit quart d'heure avant que Paulo ne demande que l'on revienne à nouveau aux *toadas* de Yemanjá. Cristiano sortit à nouveau du *peji* précédé de son initiateur, habillé cette fois d'un pantalon et d'une chemise aux couleurs de son *orixá*. Il n'était toujours pas possédé. Une ronde se forma autour de lui. La Yemanjá de Sesa le prit par le bras et l'emmena face aux tambours où ils dansèrent côte à côte. La fête atteint alors un climax marqué par de nombreuses possessions d'Yemanjá parmi les personnes présentes. Quant à Cristiano, bien qu'il fût très ému, à en juger par les larmes dans ses yeux, il ne fut pas possédé. Le répertoire pour cet *orixá* se poursuivit pendant plus d'une demi-heure. Ce jour-là, Paulo poursuivit le *xirê* avec les *toadas* pour Oxalá.

10. La sortie de réclusion

Pour être plus précis, il n'est pas question d'une sortie mais de plusieurs « sorties » obligatoires suivant la période de réclusion avant que l'initié puisse réintégrer sa vie ordinaire. La première a lieu à l'église où l'initié assiste à une messe. Il s'agit le plus souvent de la première messe du jour, le *iaô* quittant sa *camarinha* accompagné de son initiateur et/ou de son initiatrice dès le lever du soleil. Le lendemain, aux mêmes heures matinales, il se rendra à la mer ainsi qu'à la rivière où il devra prendre un bain, que ce soit par immersion complète ou en se contentant de se « laver » la tête, les bras et les jambes. Généralement le même jour, il se rendra, toujours accompagné de son initiateur, dans des lieux publics tels qu'une banque, un marché ou un supermarché. Ensuite, soit le même jour, soit le lendemain, il visitera quatre ou cinq *terreiros* choisis par ses initiateurs où il partagera, du moins dans les *terreiros* avec lesquels les initiateurs entretiennent des liens plus étroits, un repas confraternel. Revenons à présent sur le symbolisme associée à chacun des lieux visités.

La visite à l'église doit toujours débiter la série de sorties suivant la période de réclusion. Je rappelle que les participants au culte se définissent religieusement comme des « catholiques » et qu'ils reconnaissent l'existence d'un Dieu Unique auxquels les *orixás* seraient soumis. La sortie à l'église est conçue par eux comme l'affirmation de cette identité et la mise en acte de cette croyance. Le choix de la mer et de la rivière est associé au fait que les *orixás* sont décrits comme des éléments de la nature, et qu'il s'agit des deux lieux naturels

les plus accessibles pour les habitants de Recife. Quant à la banque, le marché ou le grand magasin, ils symbolisent avant tout, pour les individus concernés, des lieux d'abondance où circulent beaucoup de nourriture, d'argent et d'objets en tout genre. La visite de tels lieux correspond à une forme d'appropriation symbolique de ces richesses matérielles que l'on souhaite à l'initié. La visite du *iaô* aux *terreiros*, généralement quatre ou cinq, clôture cette phase d'agrégation. Elle revêt une dimension clairement sociale en inscrivant le nouvel initié dans le réseau des relations socioreligieuses de ses initiateurs.

Lors des visites dans les différents *terreiros*, le *iaô* est accueilli avec ses accompagnateurs par le même rituel du seuil qui marque le retour de l'*ebo*. Sa première action consiste à saluer premièrement les *orixás* du *peji* visité - le sien et celui des dignitaires du *terreiro* -, ensuite les chefs de culte qui l'accueillent, en commençant toujours par le père-de-saint. Lorsque les dirigeants du *terreiro* sont des personnes proches de l'initiateur en visite, tout le monde est invité à partager un repas communiel⁶⁷⁹.

⁶⁷⁹ Le plus souvent composé de fruits, pains, gâteaux et jus divers.

CHAPITRE IV :

ESPACE RITUEL ET CONFIGURATIONS RELATIONNELLES

1. Les objectifs du chapitre

Dans ce quatrième chapitre, je propose une première analyse des médiations rituelles présidant à l'élaboration d'une relation d'intimité entre l'initié et ses *orixás*. Ce chapitre est divisé en deux parties complémentaires et étroitement corrélées : l'étude de l'organisation de l'espace rituel et celle des configurations relationnelles propres à l'action rituelle. Le choix de débiter mon analyse par le traitement de ces deux thèmes reflète la manière dont toute action rituelle s'organise dans le concret.

En effet, pour qu'une cérémonie religieuse, quelle qu'elle soit, puisse effectivement avoir lieu, il est nécessaire qu'un lieu soit investi, c'est-à-dire que le compartimentage d'un espace physique soit opéré. Cette division spatiale répond tant à des contraintes matérielles que symboliques, et est rendue visible, d'une part, par la structure physique de l'espace rituel et l'emplacement des objets cultuels et, d'autre part, par le positionnement des personnes et les configurations relationnelles auxquelles donne lieu l'action rituelle.

Ainsi, comme je le défendrai dans la première partie de ce chapitre, peut-on émettre l'hypothèse que l'organisation spatiale du lieu de culte ainsi que le positionnement (spatial et relationnel) des objets cultuels et des individus au cours de l'activité rituelle rendent manifeste un ensemble de représentations constituant l'armature symbolique du culte. En d'autres termes, je cherche à montrer que l'organisation de l'espace rituel contribue à l'acquisition d'un ensemble de représentations culturelles grâce à l'implication des individus dans l'action rituelle.

La seconde partie de ce chapitre est consacrée à l'étude des configurations relationnelles propres à chacun des rituels composant le cycle initiatique. Dans cette analyse, je souscris à la thèse développée par Michael Houseman et Carlo Severi pour qui « la propriété distinctive de la ritualisation est à rechercher dans la forme, particulièrement complexe, des interactions qu'elle met en jeu » (1994 : 164). En d'autres termes, ces anthropologues nous invitent à accorder une attention toute particulière aux relations tissées au cours de l'action rituelle, car c'est la forme de ce champ relationnel qui « préside à la constitution d'un contexte propre au comportement rituel » (*Ibid.*). Dans cette perspective, l'aspect « performatif » du culte - qui sera développé au chapitre suivant - est considéré comme subordonné à cette dynamique interactionnelle, d'où la primauté accordée dans ce travail à l'analyse des interactions au sein de la pratique rituelle.

Plusieurs aspects de l'approche interactionniste développée par ces auteurs s'avèrent particulièrement pertinents pour notre réflexion. Le premier est que le rite y est avant tout considéré comme « un mode de participation ». Son analyse exige donc que l'on parte de l'action rituelle elle-même, et non du discours à son propos ou de ses fonctions présumées.

Un deuxième aspect concerne la question de l'efficacité du rite. Lorsque Michael Houseman (1993) s'interroge sur la manière dont l'action rituelle engendre la conviction (« persuasiveness ») - partagée par l'ensemble des acteurs impliqués dans un rite initiatique⁶⁸⁰ (initiateurs, initiés et non-initiés) - qu'un changement, une transformation du novice a bel et bien eu lieu durant cet événement, il défend l'idée qu'une telle conviction est élaborée à partir du dispositif relationnel propre à l'activité rituelle, c'est-à-dire par la mise place d'une forme relationnelle spécifique à cet événement. Michael Houseman cherche ainsi à rendre compte du pouvoir générateur des formes d'interactions ou, selon sa belle formule, de la manière dont les « relations dans lesquelles je suis engagé au cours du rituel continuent à être présupposées par les actes et les énoncés qui ont lieu à la suite du rituel⁶⁸¹ ».

Comme je tenterai de le montrer dans la seconde partie de ce chapitre, la position occupée par le novice dans la dynamique relationnelle du rite induit un mode de participation spécifique, qui contribue directement à l'élaboration d'une relation d'intimité avec ses divinités personnelles. Quant à l'analyse des effets de l'activité rituelle dans la vie quotidienne des participants, je la réserverai pour le chapitre VIII.

Un troisième aspect de l'approche interactionniste dont je me suis directement inspiré concerne les rapports entre le symbolisme et la participation au rite. Houseman distingue deux catégories de symboles : 1) les « symboles émergents » qui sont « générés par l'expérience rituelle elle-même » et qui désignent, pour les participants, « un ordre supérieur, un contexte extraordinaire actualisé par la performance » (1993 : 222); 2) les « symboles extrinsèques » (...) « qui peuvent être interprétés, plus ou moins systématiquement, en terme de « significations » (« meanings ») relatives à des pratiques et des valeurs extérieures à la performance⁶⁸² » (*Ibid.*). Cette seconde catégorie de symboles, qui correspond à une approche « classique » du symbolisme⁶⁸³, ne constituerait pas une clef de lecture indispensable pour l'étude de l'efficacité rituelle. L'étude du symbolisme « émergent », par contre, envisagé

⁶⁸⁰ Il s'agit du rite initiatique masculin chez les Beti du Sud-Cameroun.

⁶⁸¹ Extrait du film réalisé par Philippe Jaspers (2004) « Le rouge et le noir. Un exercice pratique pour penser le rite », selon une proposition de Michael Houseman.

⁶⁸² L'auteur distingue plusieurs catégories de référents pouvant composer ce type de symboles qui représentent un « phénomène intrinsèquement variable et optionnel » : métaphores conventionnelles, présomptions ontologiques, schémas interprétatifs personnels.

⁶⁸³ Voir à ce propos Sperber (1974).

comme « essentiellement contingent, tant qu'il est question d'efficacité rituelle » (*Ibid.*), implique un déplacement du regard analytique sur l'action rituelle et les configurations relationnelles engendrées par celle-ci. Ce changement de focale est, me semble-t-il, indispensable pour permettre une meilleure compréhension des effets produits par le rituel sur les personnes qui s'y engagent.

Une méthode descriptive singulière s'impose pour une telle étude. Elle consiste à prendre en considération, pour chaque phase du cycle initiatique, la combinaison de plusieurs points de vues déterminés par la position respective occupée par les différents intervenants dans les rituels étudiés⁶⁸⁴. C'est essentiellement à ce travail que je m'attellerai dans la seconde partie de ce chapitre.

Abordons sans plus tarder la manière dont l'espace rituel est organisé. Ma description portera sur les *terreiros* fréquentés le plus assidûment durant mes deux séjours à Recife⁶⁸⁵. Elle inclut également les *terreiros* de Raminho et de dona Elza où je me suis rendu une demi-douzaine de fois mais que j'ai intégré ici pour leurs particularités dignes d'intérêt.

Ma description de l'espace rituel prend place en deux temps. Tout d'abord, je m'intéresse au *terreiro* en tant qu'espace de coexistence entre les hommes et les dieux. Cette première approche me permet d'offrir une vue d'ensemble de l'agencement de l'espace religieux et de ses répercussions sur ce que j'ai appelé « la division des savoirs ». Ensuite, je reviens sur les différents espaces séparément, cherchant à montrer dans quelle mesure l'organisation de l'espace est capable d'engendrer un « symbolisme émergent ».

2. L'espace rituel

2.1 Le *terreiro* : un espace de coexistence entre des dieux et des hommes

Dans les descriptions suivantes, deux grandes catégories de données ont retenu mon attention : le symbolisme lié à l'organisation de l'espace et les contraintes matérielles pesant sur celle-ci. Je me concentrerai ici sur l'espace dédié au culte des *orixás* et aux *eguns*, laissant

⁶⁸⁴ Cette proposition batesonienne est connue sous le nom de « double description ».

⁶⁸⁵ Par assidûment, j'entends que je m'y suis rendu plusieurs fois par semaine durant mes quatorze mois de terrain.

de côté la description de l'espace consacré au culte des entités de la *jurema*⁶⁸⁶. Je ferai également référence au lieu d'habitation des pères et mères-de-saint en charge des *terreiros* décrits, dans la mesure où l'espace dédié au culte est, dans la majorité des cas, une partie de cette habitation et peut même parfois se confondre avec elle.

2.1.1 Les *terreiros* de Lucínha, Yguaracy (et Cecinho)

Le *terreiro Yemanjá Ogunte a gbe o* fut fondé par Malaquíás Felipe da Costa lorsqu'il quitta le *Sítio* au début des années septante à la suite du conflit de succession qui l'opposa à Manuel Papaï (Cf. chapitre I). Les chefs de culte actuels sont deux de ses enfants, Paulo et Lucínha. Cette Maison de culte, comme beaucoup d'autres de la nation *nagô*, est annexée à la maison d'habitation. Si, dans le *terreiro* décrit, ces deux édifices ne se confondent pas, leurs limites respectives sont parfois assez fluctuantes, comme nous allons à présent le voir.

[Le schéma du *terreiro* se trouve en **annexe n° 2**]

Le *terreiro* se compose de la maisonnette de l'« Exu de la rue » située derrière le portail d'entrée⁶⁸⁷, d'un Salon⁶⁸⁸, d'un *peji*, d'un *quarto-de-bale*, également appelé *quarto-de-egun* ou *bale*⁶⁸⁹ et d'un coin cuisine. Le Salon du *terreiro* consiste en une cour bétonnée d'environ huit mètres sur douze et couverte d'un toit de tôles en *brasilit*⁶⁹⁰. Le Salon, dans le *terreiro* en question, sert à la fois d'entrepôt pour les pièces automobiles de Marron ou pour des encombrants divers lorsqu'il n'y a pas d'*obrigação* ou de *toque*. Des fils à linge ont été tendus entre les deux murs latéraux. Le *peji*, comme déjà mentionné, est le nom donné à la pièce dans laquelle sont entreposés les *assentamentos* des différents *orixás*. Il s'agit ici d'une construction rectangulaire de plus ou moins sept mètres sur quatre, percée d'une porte unique et d'un œil de bœuf contenant une fresque en plâtre de plus ou moins un mètre de diamètre.

⁶⁸⁶ Le lecteur intéressé pourra toutefois se référer à l'**annexe n° 4** où je propose une brève description de ce culte.

⁶⁸⁷ Tout comme dans le *terreiro* de Júnior, il s'agit d'un Exu de la *jurema*, appelé, selon Lucínha, Exu *Alajiki*, et non d'un Exu *orixá*. Le choix de cette catégorie d'entités spirituelles pour l'Exu *de la rue* peut être expliqué, du moins en partie, par l'*efficacité* attribuée à ces entités pour intervenir dans le monde des hommes. Je reviens sur ce thème au chapitre VIII.

⁶⁸⁸ Du portugais « Salão ». Cet espace peut également être appelé « *barracão* ».

⁶⁸⁹ Parfois également prononcé « *igbalè* ».

⁶⁹⁰ Le sol était en piteux état lorsque je visitai le *terreiro* pour la première fois en 2001. La situation n'avait fait qu'empirer en 2002. Ce genre de détail ne ment pas sur la « santé » du *terreiro* qui, à l'époque, n'avait plus connu de fête publique depuis des années. J'ai moi-même pris en charge sa réparation, indispensable, dans les semaines qui précéderent mon initiation.

Son toit est également en tôles de *brasilit*. Le *bale* est une petite pièce mitoyenne au *peji*, de deux mètres sur quatre, sans fenêtre⁶⁹¹. Il est, nous l'avons vu, le lieu de culte consacré aux *eguns*, les ancêtres familiaux. Le petit espace situé devant la porte du *bale* fait guise de cuisine rituelle dont la seule construction se résume à quatre « bouches » de béton prêtes à accueillir les énormes casseroles d'aluminium ou les plats en terre cuite contenant les offrandes des *orixás* ou des *eguns*. Les murs du *peji* tout comme ceux du *bale* sont peints en blanc.

Nous comprenons à présent un peu mieux ma réflexion de départ sur les limites parfois fluctuantes entre la maison d'habitation et le *terreiro*, dans la mesure où certains espaces religieux, en dehors des événements rituels, servent également d'entrepôt pour des objets usuels⁶⁹². Ces limites spatiales sont encore plus floues pour le *terreiro* de Yguaracy qui, toujours par manque de place, est obligé de transformer le salon de sa maison en *barracão*⁶⁹³, ce qui entraîne le déménagement fréquent des meubles (sofa, télévision, armoires, table, etc.) avant les différentes cérémonies. Chez Cecinho, par contre, une pièce de la maison a été aménagée et sert de *peji* pour ses *orixás* et ceux de ses fils-de-saint. Les *orixás* « habitent avec lui », pour reprendre ses propres mots, dans la maison d'habitation. Mais ce père-de-saint ne parle cependant pas de *terreiro* en ce qui concerne sa maison. Il mentionne juste que son *peji* se trouve dans sa propre maison. Notons à ce propos que certains chefs de culte, par manque de moyens et d'infrastructure, se voient obligés de pratiquer les différents rituels dans leur propre maison.

Ces derniers exemples soulèvent la question de la transformation d'un espace lié aux activités de la vie quotidienne en un espace dédié à un culte religieux. Dans le culte étudié, il n'existe pas de rituel spécifique permettant cette transformation. Le simple déplacement des objets inappropriés et le nettoyage du sol sont les actes préliminaires nécessaires et suffisants à cette transformation. Ce nettoyage peut avoir lieu, lors des *toques* annuels pour Yemanjá et Oxum, avec respectivement de l'eau de mer ou de rivière. Mais la substitution effective d'un lieu par un autre n'a véritablement lieu qu'à partir du début de l'activité religieuse, et plus précisément des invocations initiales ouvrant sur les *obrigações* pour Exu ainsi que du « nettoyage » des individus avec les animaux à plumes destinés au sacrifice pour cette

⁶⁹¹ Dans le *terreiro* étudié, par manque de place, il arrive qu'on y stocke, derrière la porte d'entrée, les casiers de bouteilles de bière vides. « Là, au moins, personnes ne se risquera à les voler ! », commenta un jour Paulinho, l'*ogã* responsable de la manutention du *terreiro*.

⁶⁹² Inversement, on trouve dans une des armoires murales de la cuisine de la maison d'habitation, l'*assentamento* de la Pomba-Gira de Lucinha, une entité spirituelle du culte de la *jurema* (Cf. **annexe n° 4**).

⁶⁹³ Je distinguerai par la suite le « Salon » (ou *barracão*), dédié au culte des *orixás*, du « salon » ordinaire de la maison d'habitation.

divinité. Ces activités ont pour fonction principale de séparer l'espace de la « rue » et celui du *terreiro*. En effet, l'espace du *terreiro*, dans le *candomblé*, est appréhendé par opposition à celui de la « rue », considéré principalement comme source de danger et de pollution. Il s'agit donc d'« immuniser⁶⁹⁴ » le *terreiro*, selon une expression couramment utilisée, contre les menaces provenant de l'extérieur.

Une fois le *terreiro* « immunisé », l'espace interne va être occupé de manière différenciée pour chaque rituel. J'ai souligné précédemment que différents rituels (*obori*, *amassi*, *toques*) se déroulaient préférentiellement dans le Salon. Chacun d'entre eux répond à une occupation spécifique de l'espace. Alors que l'*obori* concentre l'activité religieuse sur un côté de la pièce - celui du mur contre lequel l'initié a été installé -, l'*amassi* prend place au centre de celle-ci. Quant au *toque*, il occupe tout l'espace du Salon. L'*amassi* peut aussi prendre place dans le *peji* où se déroulent les *obrigações de santo* et la *feitura*. Quant à l'*obrigação de bale*, elle a lieu dans le *quarto-de-egun*, à l'abri du regard des femmes (Cf. point 2.3 de ce chapitre)

Un autre cas de figure directement lié à la transformation d'un lieu ordinaire en lieu de culte est l'événement rituel inaugural prenant place lors de la construction d'un nouveau *terreiro*. L'ouverture de tout *terreiro* exige une *obrigação* spéciale qui porterait le nom, selon Cecinho, de *Ilé Sale Ojúbo*⁶⁹⁵. Je n'ai malheureusement pas eu l'opportunité d'assister à un tel événement rituel. Cecinho me l'a cependant décrit très sommairement lors d'une de nos entrevues. L'action rituelle principale consisterait à déposer plusieurs catégories d'offrandes⁶⁹⁶, dont un sacrifice, dans un trou creusé au centre du Salon [*ojúbo*]. Le trou serait ensuite recouvert d'une dalle et sera dorénavant considéré comme un lieu particulièrement chargé en *axé*⁶⁹⁷. Cette offrande, toujours selon Cecinho, devrait idéalement être renouvelée tous les ans⁶⁹⁸.

Lorsqu'un *terreiro* est ouvert, une autre prescription est de rigueur : Exu doit être le premier à être installé afin qu'il puisse correctement remplir sa fonction de protecteur et de messager auprès des autres entités. Certains chefs de culte, cependant, pour des raisons

⁶⁹⁴ Le verbe « isoler » est également employé, mais moins couramment. On le retrouve cependant dans un jeu auquel se livrent couramment les jeunes participants et qui consiste à « transférer », en la touchant, la mauvaise influence d'un individu peu recommandable ayant été évoqué dans la conversation, d'une personne à l'autre. L'individu ciblé pourra se protéger de ce transfert en « s'isolant », acte qui consiste à se croiser les doigts avant que le contact n'ait eu lieu.

⁶⁹⁵ « *Ilé* » signifie « maison » en yoruba ; « *ojúbo* » [de *ojú ebo*] désigne « l'autel, l'endroit où sont placées les offrandes destinées aux dieux » (Sachnine 1997). Je n'ai pas trouvé de traduction pour le terme « sale ».

⁶⁹⁶ Sur lesquelles le chef de culte n'a pas voulu s'étendre, « vu mon jeune âge dans le saint ».

⁶⁹⁷ Certains chefs de culte pratiquent le bain d'*amassi* au dessus de cette dalle.

⁶⁹⁸ Dans les faits, rares sont les *terreiros* qui pratiquent cette *obrigação* annuellement.

d'exiguïté, n'ont pas la place suffisante pour construire la petite habitation abritant l' « Exu de la rue. » Certains ajustements sont envisageables pour résoudre ce problème. Au *terreiro* de Júnior, par exemple, il n'y a effectivement pas d' « Exu de la rue » à proprement parler. Júnior commenta à ce propos : « Ici il n'y a pas cet Exu... A cause de la *jurema*⁶⁹⁹ il n'y a pas d'endroit où le mettre. »

Cependant, il insiste sur le fait que Seu Malunginho, un *exu* de la *jurema* représenté par une simple pierre déposée dans un large plat en terre cuite juste derrière le portail, remplit parfaitement la fonction de protection habituellement dévolue à l' « Exu de la rue ».

2.1.2 Le *terreiro* de Júnior

Júnior et Zite jouissent depuis quelques années du privilège d'avoir un *terreiro* entièrement séparé de leur maison d'habitation. Celui-ci est loué depuis 1999 à une mère-de-saint décédée lors de mon séjour à Recife. Ainsi, leur *terreiro* est un lieu entièrement consacré aux activités religieuses, incluant le culte aux *orixás*, aux *eguns* mais aussi aux entités de la *jurema*⁷⁰⁰.

Pour pénétrer dans le *terreiro*, il faut passer un portail de fer. On est alors confronté à Titã, un chien de stature imposante gardant avec Exu⁷⁰¹, situé derrière le portail, l'entrée du lieu dans un patio couvert s'étendant sur toute la largeur du bâtiment. A main droite, juste après avoir franchi le portail, une petite pièce abritant les entités de la *jurema*⁷⁰². La porte d'entrée, située au milieu de la façade donnant sur la rue, ouvre sur le Salon, éclairé par trois fenêtres, dont deux latérales donnant directement sur la cour de la maison voisine. Dans une première pièce à main droite, Rosanna et ses enfants se sont installés tant bien que mal. La seconde pièce est à usages multiples. Durant l'année, elle sert à recevoir les clients de Júnior pour les consultations (*búzios*). Elle peut également devenir la pièce principale du culte de *jurema* lors des fêtes que donnent Júnior et Zite pour les « esprits⁷⁰³ ». Contre le mur face à la

⁶⁹⁹ Une pièce d'environ 2m² avec les *exus* et *pomba-giras* de la *jurema* se trouve dans le patio du *terreiro*, directement à main droite après avoir franchi le portail d'entrée.

⁷⁰⁰ Au cours de l'année 2003, Rosanna, Júnior-*ogã* et leurs jumeaux qui venaient de naître ont emménagé dans le *terreiro* car ils n'avaient pas où aller après la naissance de leurs enfants, vu l'exiguïté de la maison de leurs familles respectives. Il est donc une fois de plus question d'une annexion de l'espace rituel dû aux difficultés matérielles rencontrées par les participants au culte.

⁷⁰¹ Il s'agit d'un Exu de la *jurema*, comme nous le verrons.

⁷⁰² Principalement des Exus et *Pomba-Giras*.

⁷⁰³ Les fêtes pour les « esprits » de la *jurema* étaient peu fréquentes dans le *terreiro* de Júnior, du moins jusqu'en 2003. La fête principale était celle donnée au mois d'août en l'honneur des *exus* et *pomba-giras*, deux catégories d'entités spirituelles très populaires à Recife. De telles fêtes ont aujourd'hui tendance à se multiplier dans la mesure où l'implication de Júnior dans la *jurema* gagne chaque jour en importance. En effet, j'ai appris, un an et

porte d'entrée, une petite estrade avec les trois *ilus*, les tambours rituels. Derrière ce mur, le *peji* auquel on accède par une porte se trouvant sur la gauche de l'estrade. A droite de celle-ci, le Salon se prolonge par un couloir qui a été aménagé en cuisine rituelle. Un peu plus loin, à main gauche, une petite pièce servant de cuisine pour les personnes vivant sur place. Poursuivant notre chemin, nous tombons sur une porte généralement maintenue fermée et qui donne sur une arrière-cour en terre⁷⁰⁴. Dans la cour arrière, à main gauche, une toilette - inondée lors de chaque arrivée d'eau - et plus loin, face au mur de la maison voisine troué d'une fenêtre, le *quarto-de-bale*.

Les murs du *barracão*, peints en blanc, ont été décorés avec plusieurs images – la plupart des photos- dont on peut tirer certains renseignements, notamment sur la manière dont la hiérarchie est envisagée au sein du *terreiro*. Celle-ci apparaît clairement à travers le choix des personnes et la disposition des photos sur le mur. Au dessus des tambours, on trouve une photo de Júnior dans ses plus beaux apparats (habits blancs et bonnet africain) debout devant une table sur laquelle se trouve un *tabuleiro* avec les seize cauris utilisés pour consulter l'oracle. Cette photo a été prise lors d'un congrès où il fut convié à jouer les *búzios*, en compagnie de plusieurs dizaines d'autres pères-de-saint. A côté, une photo de Paulo. Plus au-dessus encore, dominant tout l'espace du Salon, une photo de Malaquíás et un peu plus à gauche une représentation de Santa Barbara. Malaquíás occupe clairement la position hiérarchique la plus haute, au sens propre et figuré du terme. Sa centralité semble même lui donner l'ascendance par rapport à l'image de Santa Barbara placée plus à gauche. Santa Barbara est un hommage à la propriétaire du *terreiro* qui était une fille de Oyá, l'*orixá* généralement associé à cette sainte catholique⁷⁰⁵. Nous pouvons remarquer qu'il n'y a pas de photo de Zite, la mère-de-saint du *terreiro*. Il n'est pas exclu qu'elle y apparaisse un jour, mais le fait qu'il soit possible qu'elle ne s'y trouve pas souligne bien la position secondaire occupée par les dignitaires féminins dans le culte *nagô* de Recife, du moins tel que rencontré aujourd'hui. Sur les murs latéraux, on trouve les personnes occupant une position subalterne mais suffisamment importante que pour y figurer. Une photo avec Luciano et Júnior- *ogã*, prise à la suite de leur initiation, le crâne rasé, vêtus d'habits blancs simples en coton, un couteau à la main, confirme leur position d'initiés et d'*ogãs* du *terreiro*. Le couteau,

demi après mon retour en Belgique, que le père-de-saint était aujourd'hui possédé par le « maître » [« *mestre* »] *Santo Antônio*, une entité spirituelle très populaire parmi le peuple-de-saint de Recife.

⁷⁰⁴ Une canalisation d'eaux usées débouche sur cette cour.

⁷⁰⁵ Ce type de représentation est extrêmement rare dans la famille-de-saint étudiée mais il n'existe pas de positionnement idéologique « contre » cette forme de syncrétisme, comme on peut le trouver dans certains *terreiros* « traditionnels » de Bahia et des villes du sud-est. Il est très probable que cette image ait été placée là par la propriétaire du *terreiro* et que Júnior et Zite aient décidé de l'y laisser.

m'avouera Júnior, a été rajouté pour l'occasion, car celui-ci est normalement donné lors du rituel de *deká*, qui prend place idéalement sept ans après le *iaô*, et non lors de la *feitura*. La dernière photo en date est la mienne. Il s'agit d'une image tirée du film de mon initiation, scannée et reçue *via internet*⁷⁰⁶. Júnior, malgré ma réticence, tenait à exposer cette photo à côté de celle de Júnior-*ogã* et Luciano. Cette insistance soulignait plus la source de prestige que je pouvais représenter pour le père-de-saint (blanc, européen, universitaire et fils-de-saint) qu'une position hiérarchique importante au sein du *terreiro*.

J'attire l'attention sur le fait que la disposition actuelle des pièces adjacentes au Salon est récente. Le *terreiro* a en effet fait l'objet de plusieurs transformations. Dans la pièce où se trouve aujourd'hui la famille de Rosana se trouvaient il y a peu les entités de la *jurema*, dont certaines ont été transférées dans la petite habitation du patio. Celle qui sert de salle de consultation était quelques mois auparavant une partie du *peji* exclusivement réservée à l'*orixá* Oxalá. Lors de son installation, en effet, vu l'exiguïté de la pièce qui servait de *peji*, Júnior avait placé tous les *orixás* dans une seule pièce, à l'exception d'Oxalá. Cette séparation m'a été justifiée de deux manières. La première fait référence à une contrainte matérielle clairement exprimée par Júnior : « Parce qu'ils étaient trop les uns sur les autres ». La seconde justification est d'ordre symbolique. Le père-de-saint, en effet, compléta sa réponse en évoquant le tabou [*quizila*] du vieil *orixá* pour l'huile de palme [*dendê*] et par conséquent sa décision de laisser ensemble les « *orixás de epo*⁷⁰⁷ » et d'éloigner « son vieux » de ce condiment abondamment utilisé lors des différentes *obrigações*. Ce n'est que suite aux travaux d'agrandissement du *peji* qu'il fut possible de rassembler tous les *orixás* dans une seule pièce, et de maintenir une distance jugée suffisante entre Oxalá et les autres *orixás*. Mais ce type de changements donne parfois lieu à des désaccords entre chefs de culte. Ce fut notamment le cas dans un autre *terreiro* où la mère-de-saint décida de placer Oxalá dans une pièce à part, pour les mêmes raisons mentionnées dans le cas de l'Oxalá de Júnior. Paulo, le père-de-saint du *terreiro* de cette mère-de-saint, ne trouvait pas ce transfert correct car la pièce en question était à l'époque réservée au « maître » de la mère-de-saint, un « esprit » de la *jurema*. Le père-de-saint arguait qu'on ne pouvait « mélanger les lieux sacrés ». D'après lui, la superposition, même décalée dans le temps, entre deux espaces sacrés jugés incompatibles, à savoir celui de la *jurema* et celui du *candomblé*, n'était pas

⁷⁰⁶ Mon frère cinéaste, qui séjourna près de six mois sur place, avait filmé près de trente heures de rituels, dont ceux menés dans le cadre de mon initiation. De retour en Belgique, il fit parvenir quelques photos à Júnior *via internet*.

⁷⁰⁷ « *epo* » signifie « huile » en yoruba (Sachnine 1997). Par l'expression « *orixás de epo* », Júnior fait référence à l'ensemble des *orixás* pour qui de l'huile de palme est utilisée dans la préparation de leurs offrandes.

acceptable, comme si une trace persistait, même après le départ physique des objets culturels⁷⁰⁸. Pour la mère-de-saint, par contre, le déplacement des statuettes et un « nettoyage » rituel de l'espace s'avéraient suffisants pour effacer une telle trace, plus attachée à l'objet en tant que tel qu'à l'espace où il est entreposé. Je ne connais pas le résultat de la négociation entre ces deux chefs de culte mais l'intérêt de cette discordance réside dans le fait que des principes différents liés à l'investissement de l'espace aient été exprimés et confrontés. Le résultat de cette négociation, cependant, dépendra certainement plus de la position hiérarchique occupée par chacun des chefs de culte dans le *terreiro* que de leur argumentation.

2.1.3 Les *terreiros* de dona Elza et de Ramínho de Oxóssi

Les *terreiros* de Ramínho de Oxóssi et de dona Elza de Yemanjá sont annexés, tout comme ceux de Lucínha et Yguaracy, à la maison d'habitation de leur chef de culte respectif. Mais ils s'en distinguent par plusieurs caractéristiques. La première est le travail artistique des murs dans ces deux *terreiros*. En effet, des *orixás* à l'échelle humaine ont été sculptés dans les murs de l'imposant Salon de Ramínho et tous les murs du *terreiro* de dona Elza ont été recouverts de coquillages et décorés de fresques travaillées à partir d'éclats de pierres colorées par Tarcizo, son fils biologique et futur père-de-saint du *terreiro*. Le *terreiro* de Ramínho se distingue également par le fait qu'il possède un énorme Salon, capable d'accueillir sans le moindre problème plus de deux cents personnes, et que des bancs ont été aménagés le long de murs latéraux. Aussi, ce *terreiro* se distingue par les nombreuses pièces adjacentes au Salon et dans lesquelles les *assentamentos* des *orixás* des nombreux fils-de-saint de Ramínho ont été entreposés⁷⁰⁹. Enfin, il me semble important de relever l'attention toute spéciale accordée dans ces deux *terreiros* à la présentation de certains objets culturels, tels que les chaises réservées aux dignitaires, hautes et impressionnantes, tels que les tambours sculptés⁷¹⁰ du *terreiro* de Ramínho ou encore ses statues représentant différents *orixás*, pouvant atteindre près de deux mètres de haut.

Si j'ai cité ces deux *terreiros*, c'est pour montrer la part importante que peut prendre la créativité du père-de-saint dans la conception et la réalisation de l'aménagement de l'espace.

⁷⁰⁸ Cet argument repose sur les différences ontologiques explicitées au chapitre II entre ces deux catégories d'entités.

⁷⁰⁹ Ramínho compte parmi les pères-de-saints les plus influents du moment. Lors d'une entrevue qu'il m'accorda, il me confia, non sans fierté : « Après le millièmme fils-de-saint, j'ai arrêté de compter ! »

⁷¹⁰ Ramínho a également intégré l'usage d'*atabaques* dans son culte, ces tambours coniques recouverts d'une peau de bœuf et joués avec des baguettes –appelées *agdavi-*, comme dans la « nation » *nagô* de Bahia.

Il va de soi que cette marche de manœuvre dépendra en grande partie des moyens financiers du chef de culte. En effet, la répartition des *orixás* dans des pièces différentes, comme c'est le cas chez Ramínho, est considérée par tous les chefs de culte comme une situation idéale, tout comme la possession d'un terrain sur lequel il serait possible de trouver les « feuilles » nécessaires à la préparation de l'*amassi*. Les difficiles conditions financières, associées à l'exiguïté des logements, au nombre important de personnes vivant sous le même toit et à l'insalubrité du contexte urbain dans lequel nombre de *terreiros* sont inscrits, donnent à ces situations idéales un air d'utopie à laquelle certains chefs de culte s'accrochent et dont certains autres semblent déjà avoir fait le deuil. Par ailleurs, j'ai déjà mentionné l'existence d'un discours entendu à plusieurs reprises dans la bouche des chefs de culte de *terreiros* plus humbles. D'après ces pères et mères-de-saint, la « simplicité », l'« humilité » et la « force » constitueraient des qualités fondamentales dans le culte aux *orixás*. Or, toujours selon eux, le « luxe » et « l'ostentation » des *terreiros* plus aisés, la plupart de « nation » ou d'influence *jeje* à Recife, que ce soit dans les parures des dieux - certains chefs de culte n'hésitent pas à parler de « déguisements carnavalesques » - ou dans la décoration du *terreiro*, iraient à l'encontre de ces valeurs, privilégiant la dimension spectaculaire du culte (Cf. chapitre I).

2.1.4 Habiter avec les dieux : de l'intimité comme proximité spatiale

Dans les *terreiros* décrits - tout comme dans la plupart des *terreiros nagô* visités - l'espace dédié au culte des *orixás* est annexé à la maison d'habitation, quand il ne se confond pas - du moins en partie - avec elle. Chez Ramínho et Elza, par exemple, l'occupation de l'espace répond à une même proportion où la majorité de l'espace est « habitée⁷¹¹ » par les divinités, souvent au détriment de celui réservé aux chefs de culte et à leur famille⁷¹². Dans certains cas d'extrême nécessité, cependant - comme celui de Rosanna qui n'avait aucun endroit où se rendre avec ses enfants après son accouchement- une pièce à l'origine réservée au culte d'entités spirituelles liées à la *jurema* a pu être transformée en lieu d'habitation. Je pense qu'il serait tout à fait exclu d'envisager un tel scénario en ce qui concerne le *peji*, même lorsque celui-ci est subdivisé en plusieurs pièces. La priorité aux *orixás* en ce qui concerne l'occupation de l'espace est une règle à laquelle nul n'oserait déroger, sous peine de s'exposer à des représailles de la part des divinités délogées. Par ailleurs, les chefs de culte ne

⁷¹¹ Le verbe le plus utilisé pour décrire cette occupation de l'espace par les divinités est le verbe « morar » [habiter]. Autrement dit, les *orixás*, comme le souligna d'ailleurs explicitement Cecinho lors d'une discussion, « habitent avec lui ».

⁷¹² Biologique et/ou initiatique.

possédant ni *terreiro* ni espace suffisant pour monter leur propre *terreiro* attribuent en général une pièce dans leur maison faisant guise de *peji* où « leurs *orixás* » - entendre l'*assentamento* de leurs *orixás* - et ceux de leurs « enfants » sont entreposés. Cette situation est fréquente à Recife et reflète bien le type de relation qu'entretiennent les participants au culte avec les *orixás*, marquée du sceau de l'intimité traduite ici par une proximité spatiale entre le monde des hommes et celui des dieux.

2.2 Accès aux espaces sacrés et participation rituelle : le contrôle des corps

L'attente, comme plusieurs auteurs l'on déjà relevé⁷¹³, fait partie intégrante de l'expérience du *candomblé*. Il est possible d'y voir une période transitoire de mise en disposition des individus entre l'espace/temps du quotidien et celui qui caractérise l'action rituelle. On peut également voir dans cette attente un moment privilégié où les liens et le sentiment d'appartenance communautaires sont renforcés, que ce soit par la participation commune à un même événement rituel, par les conseils et confidences entre initiés ou encore à travers la circulation des ragots⁷¹⁴, qui inscrit la communauté dans un réseau social plus large.

Mais la mise en condition à la participation rituelle est souvent bien plus contraignante qu'une simple attente. Pour accéder aux espaces sacrés et prendre part à l'action rituelle, en effet, le participant doit se trouver dans un état de « pureté » corporelle qui ne peut être atteint que par le respect d'une série de prescriptions et interdictions. Or, comme nous allons le voir, toutes n'ont pas la même portée symbolique sur l'action rituelle. Alors que certaines doivent être érigées en conditions *sine qua non* pour le bon déroulement rituel, d'autres sont tout simplement négligées. Dans ma présentation, j'ai choisi de classer ces différentes formes de contrôles en fonction de l'objet principal sur lequel elles portent. Je commencerai par les prescriptions les moins négociables et je passerai ensuite à celles qui font l'objet d'une observance plus relative.

⁷¹³ Voir notamment Patricia de Aquino (2004).

⁷¹⁴ Les ragots - *fofoca* ou *fuchico* - sont omniprésents dans le *candomblé*. Je reviendrai sur cette présence et ses implications sociales et psychologiques au chapitre VIII.

2.2.1 La menstruation

Comme cela est attesté dans bon nombre de cultures à travers le monde, la menstruation est considérée comme polluante d'un point de vue symbolique. Cette charge symbolique négative débouche sur plusieurs restrictions comportementales des femmes indisposées au cours de l'action rituelle. Dans le cadre du *candomblé nagô* de Recife, comme d'ailleurs dans l'ensemble des cultes d'origine africaine au Brésil, la femme ayant ses règles ne pourra pas pénétrer dans le *peji* ni toucher les objets appartenant ou destinés à être offerts aux divinités. Elle devra même éviter de porter ses « colliers⁷¹⁵ ». Plusieurs raisons m'ont été données pour justifier ces restrictions. D'une part, le port des *contas* est à éviter afin de ne pas en atténuer l'*axé*. Ces « colliers » sont en effet manipulés et traités rituellement afin d'être purifiés et de devenir les dépositaires de l'*axé* déployé lors des différents rituels. Le contact avec le corps de la femme au moment de ses règles atténuerait, voire détruirait l'effet régénérateur et protecteur attribué au « collier » en question. Une autre justification proposée par Paulo souligne la situation délicate dans laquelle se trouverait plongée la femme indisposée :

La question est que la personne ayant ses règles, elle est vulnérable, n'importe quel esprit peut entrer, elle n'a plus beaucoup de protection. Si quelqu'un fait un *catimbo* [terme pris ici dans le sens d'« attaque magique »], elle sera atteinte...

La femme se retrouve ainsi dans une situation particulièrement délicate eu égard au fait qu'elle est considérée comme « vulnérable » aux attaques de magie au moment de ses règles, et que par ailleurs elle est dans l'impossibilité d'utiliser ses « colliers » qui ont notamment pour fonction de la protéger spirituellement. Certaines mères-de-saint contournent cependant cette difficulté en portant leurs *contas* de Orunmilá durant cette période car, j'y reviens un peu plus loin, cet *orixá* entretient une relation positive avec les femmes durant cette étape du cycle menstruel.

Les menstrues s'accompagnent également d'une incapacité à « recevoir » l'*orixá*, comme en témoigne l'affirmation de Zite : « La femme ayant ses règles ne sent pas le moindre frisson parce que le saint ne peut “arriver”... »

L'usage du verbe « pouvoir » est ici ambigu car on ne comprend pas bien s'il porte sur la capacité à « recevoir » qui serait inhibée par l'état physiologique (et psychologique)

⁷¹⁵ Les « colliers » rituels, appelés « *contas* », jouent un rôle capital dans la relation entre l'initié et ses divinités (Cf. chapitre VI).

particulier engendré par la menstruation ou s'il s'agit d'une convention portant sur les conditions dans lesquelles tout individu est culturellement autorisé à « recevoir »... Le témoignage de Zite semble pencher pour la première alternative où la transformation psychophysiologique décrite semble suffisante pour expliquer l'inadéquation entre le phénomène de transe et le sang menstruel.

Il existe cependant une exception notable à cette norme. Lors de l'*obrigação* de l'*orixá* Orunmilá, les femmes ayant leurs règles sont autorisées à pénétrer dans le *peji* sans le moindre problème. Les discours justifiant cette permissivité sont particulièrement intéressants car ils puisent dans d'autres répertoires que celui des hypothèses religieuses *stricto sensu*.

C'était en septembre 2002, dans les jours qui suivirent l'*obrigação* pour cet *orixá* au *terreiro* de Júnior. Je m'étais rendu chez Lucínha et ensuite chez Zite pour discuter du rituel en question. Lorsque je questionnai les deux mères-de-saint sur la différence de comportement rituel observable entre Orunmilá et les autres *orixás* vis-à-vis du sang menstruel, les deux sœurs défendirent une position similaire⁷¹⁶. Lucínha affirma sèchement : « La menstruation est une chose naturelle! »

Zite développa quelque peu ce point de vue :

Là, à la maison [entendre dans le *terreiro*], il n'a pas cette histoire des règles... Les règles sont une chose naturelle... Tu peux entrer dans la chambre [des *orixás*], travailler en cuisine car Orunmilá s'est caché dans les jupes d'une femme réglée⁷¹⁷ !

Elle poursuivit :

Entrer dans la chambre des *orixás*, tu ne peux pas ! C'est la même chose pour la chambre de la *jurema*... Mais déplumer une poule en cuisine, cela n'a jamais fait de tort à personne !

La mère-de-saint conclut en se référant à la nature soi-disant néfaste du sang menstruel:

Si c'était ainsi [si le sang menstruel était aussi négativement chargé], les enfants ne naîtraient même pas !

⁷¹⁶ Je pense utile de rappeler que les deux mères-de-saint ont exercé ou exercent toujours le métier de professeur. L'exercice de cette profession joue certainement en faveur de la théorie qu'elles défendent.

⁷¹⁷ La majorité des références aux récits mythologiques, comme nous l'avons vu, est aussi elliptique que dans le présent exemple. Le récit en tant que tel ne m'a jamais été raconté. Dans la littérature anthropologique disponible sur la mythologie du *xangô* de Recife, le mythe qui justifie l'acceptation inconditionnelle des femmes auprès de Orunmilá se trouve dans René Ribeiro. Ce mythe raconte comment les femmes fabriquèrent une corde à partir des fils de leurs jupes, ce qui permit à Orunmilá, alors poursuivi par ses ennemis et malencontreusement tombé dans un puit, de s'enfuir et d'échapper à ses ennemis (1978 : 66-67).

Associer la menstruation à la nature ainsi qu'à la fécondité dénote clairement d'une conception plus « scientifique » du phénomène. Par ailleurs, le télescopage entre la valorisation de la menstruation (comme phénomène naturel indispensable à la procréation) et la justification mythologique (qui fait part d'une acceptation inconditionnelle des femmes auprès de Orunmilá), semble avoir pour effet le renforcement réciproque des deux arguments : tous deux sont issus de sources légitimes - la « science » et la « tradition » - et tous deux vont dans le même sens d'une valorisation de la menstruation. Cependant, une fois l'exception soulignée, la mère-de-saint insiste sur le comportement rituel à observer dans les autres circonstances, à savoir la prohibition de pénétrer dans le *peji* et de manipuler les objets culturels liés aux divinités.

2.2.2 Les rapports sexuels

Les rapports sexuels constituent également une source de « pollution » symbolique. Les participants aux *obrigações* doivent idéalement s'abstenir d'avoir des rapports sexuels la veille des rituels auxquels ils vont prendre part. Cependant, dans les faits, un tel interdit n'est pas systématiquement respecté par les personnes prenant part indirectement au rituel. Il concerne essentiellement le sacrifiant et le sacrificateur dans le cadre d'une *obrigação*, les initiateurs et l'initié dans le cadre d'une initiation. Certains *terreiros*, pour s'assurer de la « propreté » de chacune des personnes présentes, prescrivent un bain d'*amassi* purificateur pour tous les participants avant que ne débute le rituel. Cette pratique n'a cependant pas lieu dans les *terreiros* de la famille-de-saint où j'ai mené mes recherches.

Les initiateurs et l'initié doivent également s'abstenir de rapports sexuels durant la période de *resguardo* qui suit le rituel. Cette période peut varier entre quarante-huit heures, pour une petite *obrigação*, à un mois - voire trois! - dans le contexte initiatique⁷¹⁸. Dans ce dernier contexte, durant la période de réclusion, comme déjà rapidement mentionné au chapitre précédent, lors des visites de personnes extérieures, et tout spécialement quand il s'agit du conjoint de l'initié, tout contact physique est également prohibé et le contact visuel est déconseillé. Pour cette raison les visites prennent place au travers de la porte de la *camarinha* maintenue fermée ou légèrement entr'ouverte. Je reviens sur cette configuration relationnelle particulière dans la seconde partie de ce chapitre.

⁷¹⁸ Dans la mesure où le père-de-saint est censé respecter cet interdit conjointement à chacun de son ou ses initiés, il arrive qu'il doive s'abstenir de rapports sexuels durant plusieurs mois.

2.2.3 Le contact avec « la mort »

Le contact « avec la mort », c'est-à-dire avec les lieux directement associés à l'idée de mort, tels que les cimetières et les hôpitaux, mais aussi le contact tactile ou visuel avec un défunt sont également considérés comme des sources de « pollution » corporelle. La vision d'un défunt débouche d'ailleurs sur un bain de « feuille » où l'individu est invité à se « laver la vue ». L'interdiction de pénétrer dans le *bale* le jour des *obrigações* pour les *orixás* reflète indirectement le caractère « polluant » de la mort vis-à-vis du monde des *orixás* qui, je le rappelle, sont couramment décrits comme des « saints vivants ».

2.2.4 La rue

J'ai déjà mentionné le caractère potentiellement dangereux et « polluant » de la rue, domaine de prédilection des « esprits » malveillants. Le rituel de « nettoyage » pratiqué au début de toute *obrigação* est une réponse à cette « pollution » quotidienne.

2.2.5 Les boissons alcoolisées

Le thème des boissons alcoolisées fait l'objet d'une véritable controverse dans le milieu de culte étudié où plusieurs points de vue s'affrontent, donnant parfois lieu à des conflits entre chefs de culte de *terreiros* différents ou alimentant des tensions interpersonnelles au sein de la famille. Ma réflexion portera sur le point névralgique de l'ensemble des discussions sur ce sujet, à savoir les conséquences présumées de la consommation de boissons alcoolisées - principalement au cours des *obrigações* - sur l'efficacité rituelle.

D'une manière générale, l'alcool n'est pas perçu comme un polluant corporel au même titre que la menstruation, les relations sexuelles et le contact avec « la mort ». Durant ma période d'enquête, j'ai assisté à des préparatifs rituels parfois bien arrosés et la consommation d'alcool durant les rituels d'*obrigação* est la règle plus que l'exception. Cette dernière pratique n'est cependant pas bien vue de tous et donne lieu à une véritable controverse dans le milieu de saint fréquenté. Celle-ci porte spécifiquement sur l'usage de boissons alcoolisées par les chefs de culte et les *ogãs* lors des rituels d'*obrigação*⁷¹⁹. Plusieurs discours

⁷¹⁹ Pour la personne se soumettant directement au rituel, la consommation d'alcool avant et durant les rituels est formellement interdite, sans dérogation possible et n'est donc pas motif à discussions.

s'affrontent. Je propose de commencer par le point de vue de Luizinho, qui incarne bien le pôle des personnes s'insurgeant contre toute forme de consommation d'alcool durant les rituels :

J'abomine une *obrigação* où l'on consomme des boissons [alcoolisée]. Je trouve qu'une chose n'a rien à voir avec l'autre. La boisson doit être réservée pour après la phase religieuse, lorsque tout est terminé. Jusqu'à ma mort j'insisterai sur ce point ! Dans ma maison de *candomblé*, je ne permets aucune *obrigação* avec des boissons, ni des personnes saoules, pleines de *cachaça*, mal vêtues, mal organisées... Dans ma maison de *candomblé*, il n'y a rien de cela car je déteste ce type de comportement.

Lucínha défend un point de vue similaire mais moins radical. La mère-de-saint dit ne pas apprécier du tout lorsque les personnes boivent durant les rituels d'*obrigação*. D'après elle, du temps de Malaquíás, c'est-à-dire deux générations de chefs de culte avant celle des jeunes *ogãs* actuels, les hommes ne buvaient pas durant les *obrigações* comme c'est le cas aujourd'hui. De temps en temps, d'après la mère-de-saint, il arrivait que son père se serve, très discrètement, un fond de verre de *cachaça* « pour se chauffer un peu ». D'après elle, les hommes avaient souvent une bouteille cachée et prenaient un gorgéon de temps en temps. Le témoignage de Zite confirma la description du comportement rituel de ces dignitaires. Les deux mères-de-saint se montraient plus hésitantes à propos du comportement vis-à-vis des boissons alcoolisées à l'époque de leur grand-père paternel. Toutes deux s'accordaient à dire que ce devait certainement être encore plus strict. Questionnant alors Lucínha sur ce qui justifiait sa position, elle attira mon attention sur les conséquences néfastes de la consommation d'alcool en général, mais aussi sur la relation entre l'individu et ses *orixás* personnels: « Avec cette odeur de *cachaça*, d'alcool, les *orixás* ne « s'approchent » pas convenablement! »

Tout comme le témoignage de Zite au sujet de la menstruation, l'alcool semble freiner et altérer la mise en condition du corps pour la possession. C'est cette même idée des conséquences néfastes de la consommation d'alcool qui poussa un *ogã* de la famille à surveiller de près le père-de-saint, son père biologique, lors d'une *obrigação* pour les *eguns*. Ce souci portait cette fois sur les conséquences rituelles indésirables que pouvait éventuellement engendrer la consommation d'alcool en terme d'efficacité rituelle : ne plus savoir chanter correctement, ne pas respecter les séquences d'actions, etc. L'exemple suivant, rapporté par Luciano, fils-de-saint de Cecinho, illustre bien le type de préoccupations qui poussa le jeune *ogã* à tenir son père à l'œil.

Luciano raconta l'épisode d'une mère-de-saint qui aurait présidé une *obrigação* de *candomblé* alors qu'elle était saoule, ce qui aurait clairement empiété sur le bon déroulement rituel car son comportement sema la zizanie parmi les hommes et les entités. Il termina sa petite histoire en disant que diriger un rituel de *jurema* en état d'ébriété, « ça passait encore », mais pas avec les saints! Par ailleurs, Luciano participe toujours joyeusement aux interludes alcoolisées avec les autres *ogãs* durant les *obrigações*.

Cecinho défend un point de vue similaire, mais plus ambigu que celui de Lucinha :

Si cela dépendait de l'*egun*, nous pouvons même fumer là-dedans [dans le *balé*] ! Là c'est la partie de ceux qui sont morts et qui, durant leur vie, fumaient, buvaient... ils les faisaient toutes ! Donc, nous commençons à boire à partir de là. Cependant, au moment de l'*obrigação*, on ne peut pas boire. Après qu'elle soit finie, l'offrande aux *orixás*, on peut boire, s'amuser...

Dans les faits, cependant, ce père-de-saint ne rechigne pas à boire durant une *obrigação* si de la bière est offerte.

De manière générale, la plupart des chefs de culte masculins de la famille-de-saint étudiée, tout comme l'ensemble des *ogãs*, font preuve d'un comportement plus permissif à l'égard de la consommation d'alcool au cours des *obrigações*. L'unique contrainte est qu'elle doit rester modérée : « cela ne fait pas de tort », comme ils disent, « mais tu dois pouvoir te contrôler ».

Certaines circonstances, cependant, donnent lieu à des divergences d'opinion plus tranchées. Un premier exemple concerne une *obrigação* d'initiation où un chef de culte présent commenta à propos du père-de-saint qui s'était rendu dans un bar voisin alors que son initiée venait d'être « faite » et recluse dans la chambre initiatique : « Je ne trouve pas cela correcte [« *errado* »] d'avoir une fille-de-saint dans la *camarinha* et le père-de-saint dans un café en train de boire! »

Ce commentaire souligne le rapport implicite instauré par l'action rituelle entre le corps de l'initiateur et celui de l'initié, bien marqué dans la prohibition conjointe de rapports sexuels lors de la période de *resguardo*.

Un second exemple est celui d'un père-de-saint que je surpris en train de boire un verre de bière après un *obori* d'un de ses fils-de-saint. Lorsqu'il vit mon regard interrogateur, il me sourit et commenta : « Tu sais Arnaud, quand tu as beaucoup de temps “de saint” après l'*obori*, tu peux en boire une... » Il ajouta cependant: « Si l'*orixá* le permet! »

D'après Yguaracy, c'est le « message » du saint qui va déterminer le comportement du père-de-saint par rapport à la consommation d'alcool. Le recours à l'oracle s'imposerait donc

également pour la consommation d'alcool. Lors d'une rencontre ultérieure, le père-de-saint me précisa : « A la fête de Yemanjá je n'ai pu boire qu'après la sortie de l'*ebo* [rituel qui clôture l'*obrigação*] parce que j'ai reçu le "message" que je ne pouvais rien boire ».

Paulo, quant à lui, tient un discours parfois difficile à cerner sur la consommation d'alcool. Il faut dire que quand il était jeune, selon ses frères et sœurs, il appréciait particulièrement un verre ou l'autre pendant les *obrigações*. Il a cependant récemment souffert de graves problèmes de santé, ce qui semble avoir influencé sa position sur cette question. D'un côté, il rejoint le discours radical sur la question : « Une *obrigação* cela doit être sans boire quoi que ce soit. Il n'est pas question de modération, il s'agit de ne pas boire du tout! Une fois tout terminé, là oui on peut... »

Par ailleurs, il met en évidence une relation entre consommation d'alcool, état émotionnel et efficacité rituelle. D'après lui, « l'*oje*⁷²⁰ [entendre le maître de cérémonie], plus il boit, plus il travaille! » L'alcool, dans ce cas précis, aurait un effet positif sur la performance du chef de culte. Lorsque je lui demandai de préciser sa pensée, voici ce qu'il me répondit : « Quand tu appelles un parent, si tu n'es pas saoul, tu ne fais que pleurer et rien ne se passe. Plein de *cachaça*, tu ne fais même pas attention! »

Il est difficile de trancher sur le point de vue de Paulo en ce qui concerne la consommation d'alcool au cours des rituels d'*obrigação* à partir de ces commentaires. En effet, curieusement, son dernier commentaire semble contredire le second étant donné que l'alcool est ici perçu comme un inhibiteur salutaire d'un état émotionnel trop intense lié à l'invocation des ancêtres familiaux, et qui agirait négativement sur le déroulement rituel. Si cette assertion signale l'importance des émotions pour l'efficacité du déroulement rituel, elle souligne également la nécessité d'un contrôle de celles-ci. Je développe le thème du rapport entre émotions et action rituelle au chapitre V.

Ce qui me semble intéressant dans ces différents témoignages, c'est que la consommation d'alcool, dans le culte étudié, fait l'objet d'une négociation permanente. Statistiquement, cependant, parmi les *terreiros* qui font appel aux spécialistes rituels de ma famille d'accueil, la grande majorité autorise une telle consommation. Cette acceptation recouvre également un enjeu social non négligeable : il s'agit d'éviter toute confrontation avec « les jeunes⁷²¹ » en leur servant (modérément) de la bière. Notons à ce propos que pour les spécialistes rituels amenés à fréquenter de nombreux *terreiros* et, par conséquent, à vivre

⁷²⁰ Ce terme reste peu utilisé dans le candomblé Nagô de Recife. Il désigne le prêtre du culte des *eguns*.

⁷²¹ Les membres de la famille ont l'habitude de désigner les *ogans* de la famille par l'expression « *os meninos* », les « jeunes ».

au rythme des *obrigações* parfois plusieurs jours par semaine, la consommation d'alcool revêt une dimension de plaisir dont on ne peut faire abstraction, cherchant ainsi à joindre l'agréable à l'utile... Les opinions divergentes, nous venons de le voir, portent moins sur la teneur symbolique des boissons que sur certaines conséquences relationnelles et rituelles d'une consommation non contrôlée.

2.2.6 Les vêtements

Le choix des vêtements à porter lors des *obrigações* ne font pas l'objet de prescriptions strictes. En effet, la permissivité varie beaucoup en fonction de la position sociale de l'individu dans le culte, mais aussi du tempérament du chef de culte. Un épisode personnel attira mon attention sur cette dimension de la flexibilité de certaines conventions rituelles.

Il s'agissait d'une première visite au *terreiro* de Lucinha en compagnie de mon frère cinéaste. Après une longue conversation avec la mère-de-saint, elle nous invita à visiter le *peji*. Cependant, à la porte du sanctuaire, elle se rendit compte que mon frère était en short. Elle préféra alors remettre la visite à plus tard et se justifia en disant: « N'en est-il pas de même dans les églises ? »

La mère-de-saint fit ensuite part de sa volonté de maintenir cette forme de respect dans le *candomblé*, même si les autres *terreiros* ne l'observent plus. Or, c'est plutôt la situation inverse qu'il m'a été donné d'observer tout au long de mon séjour. En effet, les jeunes *ogãs* de la famille ne se soucient guère de cette prescription vestimentaire alors que dans les *terreiros* de moindre réputation les personnes accordent généralement beaucoup d'importance à ce genre de menus détails. Aussi, les individus faisant preuve du plus grand zèle dans le respect de telles formalités sont précisément les visiteurs extérieurs et les novices, alors qu'il n'était pas rare que les *ogãs* expérimentés mènent les *obrigações* vêtus de short et de simples tee-shirt.

Le port du blanc, également, bien que souhaité, est loin d'être exigé, sauf pour les *obrigações* d'Orixalá et d'Orunmilá, ces deux *orixás* jouissant d'un statut particulier (Cf. chapitre II) et pour qui le port du blanc est obligatoire. C'est également le cas pour les *obori* et les rituels initiatiques.

Enfin, une prohibition porte également sur le port de chaussures lors des rituels, et plus particulièrement lors des *obrigações*. D'une manière générale, le port de chaussures dans le *peji* est interdit. Toute personne pénétrant dans ce lieu est priée de se déchausser. Ce geste

traduit, selon les participants, avant tout une « marque de respect » vis-à-vis des divinités. Par ailleurs, l'utilisation de chaussures n'est pas bien vue lors des différents rituels car le contact physique avec le sol est jugé essentiel. Une justification généralement avancée pour justifier ce comportement s'ancre dans une relation homologie entre le sol du *terreiro* et la nature en générale, elle-même assimilée aux *orixás* : « *Le candomblé, c'est la terre, c'est la nature!* »

Mais une fois encore, il arrivait que certaines personnes dérogent à cette règle. Paulo, par exemple, y dérogeait systématiquement, mais pour des raisons médicales. Souffrant d'une mauvaise circulation, il lui a été conseillé par son médecin de garder des chaussures et des chaussettes tout le temps. Certaines personnes, cependant, principalement dans les *terreiros* extérieurs où ses services religieux étaient requis, ne connaissant pas la cause exacte de cette dérogation. Elles étaient alors tentées de l'imiter et de garder leurs chaussures. De telles situations pouvaient donner lieu à certains rappels à l'ordre de la part de Paulo, qui priaient ces personnes de se conformer à la prescription générale et de se déchausser en pénétrant dans le *peji*.

Il semblerait donc que l'observation de certaines prescriptions vestimentaires dépend principalement de trois catégories de facteurs. Premièrement, de la position hiérarchique des protagonistes dans un contexte social plus large. Les *ogãs* de la famille, par exemple, particulièrement appréciés pour leur savoir-faire rituel, jouissent d'un statut privilégié qui leur confère le fait, non seulement, de ne pas devoir se plier à certaines prescriptions rituelles - comme le port de vêtements longs et blancs - mais également le fait de pouvoir faire valoir certaines exigences, comme celle de la consommation d'alcool durant les *obrigações*. Une deuxième catégorie de facteurs est le statut particulier de certaines divinités et le respect qui leur est dû. La dangerosité potentielle ainsi que l'importance symbolique de certains rituels dits « lourds » impliquent également une observation plus rigoureuse des prescriptions rituelles, qu'elles soient vestimentaires ou autres. Troisièmement, la « nation » à laquelle l'individu appartient. Le choix des vêtements utilisés durant les différents rituels revêt une dimension sociale bien soulignée par Luizinho :

Regarde les autres « nations »... Tu vas dans une maison de *ketu*, tu vois une Maison organisée. Il peut il y a voir des disputes, mais au moins, dans le contexte général, l'apparence est celle d'une maison propre, belle, saine, les « enfants » très bien vêtus car cela leur semble important. Tu comprends ?

L'apparence des participants et du *terreiro* participe à la dimension esthétique du culte, qui joue un rôle social essentiel. En effet, comme déjà souligné précédemment, le *toque*

est une interface entre le *terreiro* et l'environnement socioreligieux plus large. La capacité du chef de culte à bien mener son « entreprise » religieuse sera évaluée à partir de deux grandes catégories de critères. D'abord, l'apparence de son *terreiro*, de ses initiés et de leurs divinités; ensuite, son savoir-faire rituel. Ainsi, si un *orixá* doit pouvoir bien danser, il doit également être bien vêtu, « être beau ». L'insistance sur chacune de ces dimensions peut varier d'une « nation » de culte à l'autre, voire d'un chef de culte à l'autre. En règle générale, les membres de la famille-de-saint étudiée accordent beaucoup d'attention à la performance rituelle du chef de culte ainsi qu'à l'expressivité des dieux à travers la possession. Comme je le montrerai au chapitre suivant, cette valorisation de la performance donne lieu à de plus grandes variations individuelles dans le comportement des *orixás*. Dans les « nations » *ketu* et *jeje* de Recife, tout comme dans les Maisons « traditionnelles » de Salvador, par contre, le comportement des dieux est plus codifié et, dès lors, moins sujet à variations d'un individu à l'autre. Les chefs de culte de ces *terreiros* accordent également beaucoup d'importance aux vêtements ainsi qu'à l'apparence du *terreiro*. La réputation d'une Maison de culte et, par voie de conséquence, l'extension du réseau social de son chef de culte, repose en grande partie sur ce type de considérations.

2.3 Divisions de l'espace rituel: divisions des savoirs

Le contrôle d'accès à certains espaces rituels est intimement lié à la notion de « secret ». Ce contrôle peut prendre au moins deux formes. Soit certaines personnes sont explicitement interdites de présence dans certains espaces, soit la restriction porte uniquement sur l'accès visuel et, dans ce dernier cas, des stratégies de dissimulation peuvent être mises en place à l'égard des personnes visées. Des motivations distinctes, conscientes ou non, peuvent être à la base de ces comportements. Je chercherai à les identifier pour chaque cas de figure présenté. Quelles que soient les circonstances, cependant, la division de l'espace qui résulte de ces comportements implique clairement une division des savoirs entre différentes catégories d'individus au sein de la communauté. En effet, restreindre la vue ou l'accès physique à certaines pièces ou certains endroits, c'est restreindre l'accès à ce qui s'y passe ainsi qu'aux objets qui s'y trouvent. Or, ces deux catégories de savoirs - ceux liés à l'action et ceux liés aux objets - comptent parmi les biens symboliques les plus précieux du culte, comme je chercherai à le montrer par la suite. Un autre effet de cette division de l'espace est d'attirer l'attention et de marquer d'une empreinte émotionnelle distincte les représentations mobilisées à l'égard des lieux proscrits. Cette couleur affective particulière semble

étroitement liée à l'aspect potentiellement dangereux de ces espaces. Le *bale*, qui est strictement interdit aux femmes, apparaît comme paradigmatique du type de dynamique interactionnelle mobilisé dans le culte autour du « secret » et du travail de l'espace. Voyons à présent comment ces deux dimensions s'articulent effectivement.

Le *bale*, ainsi que la relation aux *eguns* de manière générale, est marquée du sceau du danger. D'où le respect teinté de crainte affiché par les participants au culte pour tout ce qui touche aux *eguns*. L'affirmation de Cecinho à ce propos est éloquente : « J'ai beaucoup de respect pour le *bale*. Là, à l'intérieur, j'éprouve beaucoup de peur et de respect! »

Le danger potentiel lié au *bale* est souligné par Paulo qui préfère maintenir les enfants en dehors de cette pièce : « Laisser l'enfant [entrer] dans le *bale* ? Et si l'esprit « s'adosse⁷²² » à lui ? Même pensant qu'il fait le bien, il reste « adossé » à l'enfant qui tombe malade, et que sais-je encore... »

Ce témoignage met en évidence le danger potentiel attribué au *bale*, lui-même lié à la nature des entités qui y « résident » et qui peuvent porter préjudice - parfois à leur insu, comme le souligne Paulo - aux personnes présentes⁷²³. Mais, d'une manière générale, les *eguns* familiaux connus sont avant tout considérés comme des alliés. Tous sont censés être des protecteurs contre d'éventuels esprits nuisibles et pouvoir intervenir dans la vie de leurs « descendants⁷²⁴ » quand leur aide est sollicitée.

La crainte du *bale* est donc partagée par tous, mais seules les femmes sont soumises à l'interdiction d'y pénétrer ou de voir ce qui s'y passe ou ce qui s'y trouve. De là à affirmer qu'elles l'ignorent réellement, je ne m'y risquerais pas. Lorsque je questionnai Yguaracy à ce propos, voici ce qu'il m'en dit : « Elles doivent avoir mille et une idées sur ce qu'il y a là à l'intérieur... Mais une idée précise de comment c'est : non! »

Aucune justification mythologique ne m'a été donnée pour rendre compte de cet interdit. Interrogé sur les raisons de cette interdiction, Cecinho me répondit :

La femme... C'est comme Bolínha⁷²⁵ : « Les femmes n'entrent pas ! ». C'est la même chose pour le *bale*, la femme n'y entre pas. N'y-a-t-il pas la fête de Bolínha ? Bolínha et Luluzinha, ce dessin animé qui a « Les femmes n'entrent pas ! » Le *bale*, c'est comme cela...

⁷²² « Encostar » : Expression qui, littéralement, désigne l'action de se poser sur le dos. Dans le contexte du culte, elle désigne l'influence négative d'un esprit perturbateur chez un individu.

⁷²³ J'approfondirai au chapitre VIII le type de relation que peuvent entretenir les individus avec les *eguns*.

⁷²⁴ Les guillemets sont ici nécessaires, car il peut s'agir de descendants consanguins ou initiatiques.

⁷²⁵ Il est question d'un dessin animé où deux bandes, celle de Bolínha, composée uniquement de garçons et celle de Luluzinha, composée uniquement de filles, se mènent la vie dure. La bande de Bolínha a élu son Q.G. dans une baraque située dans un arbre et a accolé sur la porte d'entrée un écriteau où il est inscrit : « Les femmes n'entrent pas ! »

Cette anecdote, à caractère pédagogique, illustre bien l'absence de référents mythologiques pour de nombreux aspects de l'activité rituelle. Par contre, plusieurs histoires relatant les punitions endurées par des femmes - la plupart sont des mères-de-saint agissant intentionnellement - qui auraient violé cet interdit servent de référent et viennent témoigner du bien-fondé de cette proscription rituelle : certaines seraient devenues aveugles⁷²⁶, d'autres auraient été frappées d'une maladie incurable, d'autres, enfin, en seraient tout simplement mortes⁷²⁷. Une anecdote personnelle souligne bien le danger que représente une telle violation, que celle-ci soit volontaire ou non⁷²⁸. Il s'agissait d'une *obrigação de egun* menée par Júnior dans son *terreiro*. Alors que les premiers animaux sacrificiels étaient acheminés à l'entrée du *bale*, Júnior interrompit soudainement ses invocations et susurra : « Il y a une *obirim*⁷²⁹ qui regarde », faisant référence à la voisine qui se trouvait à sa fenêtre, fenêtre qui donne droit sur la porte du *bale*. Un mouvement s'opéra alors de manière à former, avec les *ogãs* présents, une barrière pour le regard de cette femme. Júnior ajouta alors, ce qui fit sourire certains et baisser le regard d'autres : « Invitez-moi à l'enterrement... »

Cette restriction dans l'accès à l'espace physique s'accompagne d'une interdiction du rapprochement entre hommes et femmes lors de l'*obrigação de bale*. Il s'agit d'éviter tout contact physique : pas d'embrassade, pas d'accolade et on demande à distance la bénédiction aux supérieurs hiérarchiques de sexe opposé. Il arrive cependant que, par distraction, l'un ou l'autre enfreigne la règle. Ils seront alors rappelés à l'ordre mais cela n'a pas d'incidence grave sur le déroulement rituel. Zite commente à propos de cette convention rituelle : « A l'époque de mon père, les femmes ne pouvaient même pas s'approcher des hommes! »

⁷²⁶ Le fait qu'un des châtiments possible soit la cécité n'est pas anodin : *voir, c'est savoir !* Cette formule serait d'autant plus vraie dans le contexte du culte étudié que la connaissance qui y est la plus valorisée est le savoir-faire rituel, que l'on assimile principalement à travers l'observation et l'imitation (Cf. chapitres V, VI et VIII)

⁷²⁷ Il est intéressant de noter que les histoires en question, monopolisées par les hommes, font elles-mêmes l'objet d'une dissimulation vis-à-vis des femmes. Les hommes occupent en effet la double position de *détenteur* et de *dépositaire*, pour reprendre les termes de Zempléni (1976), alors que les femmes qui, paradoxalement, sont les premières concernées, occupent celle de *destinataire*. Mais il y a lieu ici de relever le décalage entre la volonté des hommes qui cherchent à exclure les femmes du secret de ces histoires, et le nécessaire phénomène de *sécrétion* qui produit indiscutablement l'effet escompté de cette dynamique interactive : le respect de l'interdit par les femmes, lié à la fois à la peur engendrée par le contenu (risque de punition en cas de violation de l'interdit) et au mécanisme de dissimulation dont ces histoires font l'objet qui augmente la valeur de vérité qui leur est octroyée.

⁷²⁸ Par « involontaire », il faut entendre soit le cas d'une femme qui ne serait pas au courant de cet interdit, soit celui d'une femme qui pénétrerait dans le *bale* par inadvertance. Une des histoires en question relate le cas d'une dame qui se serait rendue au *terreiro* de Lucinha, car elle cherchait une personne qui était passée par-là quelques instants plus tôt. Croyant que la personne en question se trouvait dans l'arrière-cour - où se trouve le *terreiro*, nous l'avons vu - quelqu'un l'aurait envoyé chercher sa compagne derrière la maison. La dame serait alors rentrée par inadvertance dans le *bale* pour chercher son amie... L'histoire raconte qu'elle serait décédée une semaine plus tard. L'exemple décrit dans le corps du texte serait un autre cas de violation « involontaire ».

⁷²⁹ Terme signifiant « femme », en yoruba.

Je la questionne alors sur le pourquoi d'une telle prohibition : « Parce que le rituel correct est ainsi!⁷³⁰ »

Mais il n'est pas seulement question d'un évitement physique entre sexe et d'une restriction d'accès au *bale*. L'espace occupé par l'ensemble des personnes prenant part au rituel est également divisé en deux aires: celle occupée par les hommes, dans et sur le seuil du *bale* et celle occupée par les femmes à l'opposé du Salon ou dans une pièce voisine. Paulo note à ce propos une différence générationnelle importante :

Anciennement, la femme n'assistait pas à l'*obrigação de bale*. Elles restaient là, derrière, dans la cuisine, les fesses en l'air et la tête enterrée dans le sol, de peur que Oyá n'apparaisse, elle ou un *egun*⁷³¹ ... Mais aujourd'hui, c'est tout différent⁷³²...

La division de l'espace inhérente à l'*obrigação de egun* a pour effet une division sexuelle des savoirs, attribuant aux hommes le monopole du culte aux ancêtres⁷³³. Je rappelle au lecteur que durant l'*axexe*, cette division est accentuée par le fait que les femmes sont recluses dans une pièce fermée au moment de briser le plat contenant le *mingau* ainsi que les effets personnels du défunt. Elles ne peuvent ni avoir accès, ni voir cette scène qui, bien souvent, est effectuée dans la pénombre (Cf. **annexe n° 10**).

Mais il n'y a pas que les femmes qui soient exclues de certaines catégories de savoirs. Les enfants également, mais pour d'autres raisons. En effet, différentes stratégies de dissimulation sont spontanément mises en place à l'égard des enfants. Celles-ci viseraient avant tout à les préserver des conséquences psychologiques néfastes que pourrait engendrer la vue de certaines scènes rituelles jugées trop « fortes ». Les scènes qui devraient idéalement faire l'objet d'une telle restriction sont, pour la plupart, liées à l'effusion de sang, qu'il s'agisse du sacrifice à proprement parler ou les scènes durant lesquelles la divinité - ou le fils-de-saint, lorsqu'il n'est pas « manifesté » - est amenée à s'abreuver du sang du cou tranché de l'animal.

Le père-de-saint peut alors discrètement demander qu'un adulte se tienne debout devant l'enfant ou que les personnes présentes forment un mur humain autour de la scène en

⁷³⁰ Cette expression, maintes fois entendue au cours de mon enquête, s'avère paradigmatique du rapport entre mythe et rite dans le culte étudié où l'action rituelle semble renvoyer à elle-même, en insistant sur la nécessité de sa bonne exécution.

⁷³¹ Je décris un peu plus loin les entités qui « habitent » le *bale*.

⁷³² Selon la description donnée par José Jorge de Carvalho (1984 : 358-376), les femmes participaient déjà de l'*obrigação de bale* dans des circonstances similaires il y a vingt-cinq ans de cela. Paulo ferait donc référence à une époque plus distante.

⁷³³ Ce monopole du culte aux ancêtres ne fait que renforcer le statut supérieur du père-de-saint dans le culte étudié.

question⁷³⁴. Une autre stratégie consiste à tendre un voile blanc devant la scène, opérant ainsi une séparation claire entre les chefs des cultes, les *ogãs* et les dignitaires du *terreiro* rassemblés sur la scène du sacrifice et les personnes jugées « non-préparées » à voir de telles scènes⁷³⁵. Cependant, selon Yguaracy (et son avis est largement corroboré par mes observations), cette pratique semble clairement en perte de vitesse : « Aujourd'hui cela ne se fait presque plus: tout le monde peut voir... Même le saint qui boit de la tête... »

Je tiens à faire remarquer que de telles scènes sont jugées « fortes » pour qui que ce soit. Si les enfants et les non-initiés en général doivent idéalement éviter d'observer les scènes de sacrifice, l'initié pour qui le rituel est mené a également pour consigne de « ne pas regarder » et de « baisser les yeux » devant de telles scènes⁷³⁶.

Dans d'autres cas de figure, la restriction d'accès peut être dirigée aux individus extérieurs à la communauté et qui peuvent représenter une menace pour le *terreiro*⁷³⁷. Cette menace peut être de deux ordres. Premièrement, un danger lié à la circulation des savoirs et leur usage social. Le savoir-faire rituel du père-de-saint est un bien symbolique des plus précieux dont il tire son prestige et sa légitimité. Il s'agit donc d'un bien convoité qu'il s'agit de préserver, ou du moins ne pas livrer au premier venu. Les stratagèmes de dissimulation correspondent ainsi à une stratégie de pouvoir liée à la circulation des savoirs et visant à limiter la dispersion du savoir-faire rituel en dehors du réseau contrôlé de la transmission familiale⁷³⁸. Deuxièmement, la menace peut être liée aux mauvaises intentions attribuées à ce visiteur extérieur⁷³⁹ qui pourrait délibérément porter préjudice au *terreiro*, soit par son « mauvais œil⁷⁴⁰ », soit en manipulant discrètement un *assentamento* ou l'autre, provoquant ainsi la colère des entités.

Bien qu'une telle accusation puisse être portée, *a posteriori*, sur un visiteur extérieur, notamment pour justifier une situation d'infortune ou les difficultés par lesquelles passerait le

⁷³⁴ Certains chefs de culte laissent les enfants pénétrer dans le *peji* à leur guise tandis que d'autres, spécialement lors des *obrigações*, préfèrent qu'ils restent à l'extérieur. Les enfants les plus curieux restent alors sur le seuil de la porte.

⁷³⁵ Parmi ces personnes, il y a les enfants mais également toute personne non-initiée.

⁷³⁶ Il est courant qu'un simple regard ou un mouvement de la tête du père-de-saint soit suffisant pour que l'initié trop curieux comprenne qu'il doit baisser les yeux.

⁷³⁷ La menace peut également provenir des propres membres de la communauté en période de crise interne. Les individus qui risquent de se détacher du groupe initial pourront alors être perçus avec la même méfiance que certains visiteurs extérieurs.

⁷³⁸ On pourrait opposer ici une transmission de type « horizontale », qui impliquerait des individus sans lien de parenté initiatique et sur laquelle le détenteur n'a que peu de contrôle, à une transmission de type « verticale », qui implique des individus entretenant des liens de parenté initiatique et sur laquelle le détenteur exerce son contrôle.

⁷³⁹ La menace sera proportionnelle au statut et à la réputation du visiteur en question.

⁷⁴⁰ L'expression utilisée à Recife est « Olho Grande », littéralement le « Grand Œil ». J'aborde cette question au chapitre VIII.

terreiro, mon expérience me laisse croire que ce dernier cas de figure est fort peu probable eu égard au fait que non seulement la visite d'individus extérieurs au *terreiro* n'est pas très fréquente et que, quand elles ont lieu, la personne est toujours accompagnée d'un dignitaire ou d'un *ogã* du *terreiro* si elle est emmenée dans le *peji* ou dans le *bale*. De plus, la personne désirent porter préjudice au *terreiro* ou à l'un de ses membres dispose d'une panoplie d'autres moyens pour l'atteindre à distance, comme en témoigne les nombreux chemins de la discorde décrits au chapitre VIII.

Pour refermer cette réflexion, j'aimerais revenir quelques instants sur la place que j'ai moi-même occupée dans la dynamique relationnelle liée à la division de l'espace et l'accès au savoir. Mon parcours dans le culte [de « personne extérieure⁷⁴¹ » à « initié »], permet en effet de souligner l'importance de la confiance ainsi que de l'histoire des relations interpersonnelles dans le processus de transmission des savoirs dans la famille-de-saint étudiée.

En ce qui me concerne, je rappelle que j'ai été introduit dans la famille-de-saint en question par l'anthropologue José Jorge de Carvalho, qui fut un ami de Malaquíás et qui a par ailleurs fortement contribué à la connaissance ainsi qu'à la valorisation du *xangô* pernamboucain. J'étais donc perçu comme un légitime successeur de ce travail. Par conséquent, l'impact de mes recherches ne pouvait être que positif pour le culte. Pour ces différentes raisons, mon enquête n'a subi que très peu de restrictions en terme d'accès au savoir, si ce n'est celles inhérentes au statut de non-initié, comme l'accès au rituel de *feitura*.

Malgré cette position privilégiée, ma marge de manœuvre dans le *bale* a malgré tout été réduite à plusieurs reprises. Une première interdiction portait sur la prise d'image : il m'était formellement interdit de filmer dans le *bale*. Une deuxième, plus souple, touchait à l'utilisation de l'enregistreur audio. Chaque fois qu'il m'était demandé de ne pas enregistrer, je m'enquerais du pourquoi de cette censure. La raison avancée portait toujours sur le caractère potentiellement dangereux de ce rituel : détenir un tel savoir risquait de me porter préjudice. Lorsqu'aucune interdiction explicite n'était prononcée, il arrivait que le père-de-saint adopte une conduite qui rendait l'enregistrement inutilisable, en susurrant les

⁷⁴¹ Bien entendu, ma position était loin d'être comparable à celle d'un chef de culte en visite, bien que tous deux nous appartenions à la catégorie de « personnes extérieures ». Tout d'abord, « l'extérieur » d'où je provenais ne présentait aucune source de danger pour le *terreiro* visité : je n'étais pas un concurrent sur le marché religieux. Ensuite, j'étais là en tant que chercheur, m'inscrivant de la sorte dans une histoire familiale particulière, comme déjà mentionné.

invocations, par exemple, ou encore en s'arrangeant pour qu'une personne se trouve entre lui et l'appareil enregistreur.

Concernant ma prise de notes, les personnes étaient conscientes de ce que l'on pourrait appeler « l'éclatement spatial » que l'écriture occasionnait : elle permettait en effet de faire sortir les savoirs du *quarto-de-bale*, les rendant accessibles à tout un chacun. Ma prise de notes était donc conditionnelle et la consigne était très claire : je pouvais prendre toutes les notes que je voulais à la seule condition que celles-ci restent entre les quatre murs du *bale*. Autrement dit, elles pouvaient me servir à moi, en tant qu'initié, mais elles ne pouvaient d'aucune façon être divulguées à qui que ce soit, et surtout pas à une femme ! Cette parole donnée est à la base de l'unique restriction que je me suis imposée dans ce travail, qui porte sur la description des autels des *eguns*, dont la révélation serait perçue comme une « trahison » de la confiance qui me fut octroyée par mes informateurs⁷⁴².

2.4 L'organisation spatiale du *peji*

Je propose à présent de pénétrer au cœur du *peji* et d'y observer la disposition spatiale des différents *assentamentos*. Dans mon analyse de la division de l'espace rituel proposée précédemment, j'ai cherché à mettre en évidence les configurations relationnelles qu'une telle division implique, ainsi que certaines de ses conséquences sur la distribution des savoirs. L'étude du positionnement des *assentamentos* au sein du *peji* touche plus directement au questionnement sur les liens entre la culture matérielle des *orixás* et certains traits mythologiques qui leurs sont associés.

Rejoignant le questionnement principal soulevé dans ce travail, je m'intéresse ici à la manière dont l'action rituelle engendre ou mobilise de telles représentations culturelles. Dans ce cas bien précis, il s'agit de répondre à la question suivante : dans quelle mesure la disposition des *assentamentos* dans le *peji* influence-t-elle la sélection et la mobilisation de certaines représentations plutôt que d'autres ?

L'idée que je défends est qu'il existe une homologie entre la disposition des *assentamentos*, principalement traduite en terme de rapports de proximité et d'éloignement spatiaux, et certains liens mythologiques qu'entretiennent les *orixás* entre eux. Mon argumentation ne repose pas sur un discours explicite mais plutôt sur l'observation de

⁷⁴² Pour le lecteur désirant avoir accès à la description de ces autels, voir de Carvalho (1984)

nombreuses régularités dans la disposition des *assentamentos* d'un *terreiro* à l'autre et l'analyse de leurs rapports avec le développement de l'action rituelle.

Mon analyse se base sur le *terreiro* de Lucínha que je connais fort bien pour y avoir été reclus durant vingt-et-un jours⁷⁴³.

2.4.1 Considérations générales sur l'organisation spatiale du *peji*

Tout *peji* est idéalement⁷⁴⁴ conçu à partir d'une logique architecturale intégrant une différence de niveau entre la surface principale, située au niveau du sol, et une ou plusieurs dénivellations situées le long du mur principal - voire également le long d'un des murs latéraux. Ce petit muret, construit sur deux étages dans le *terreiro* étudié, doit être suffisamment profond pour que puissent y être disposés l'ensemble des *assentamentos*, à l'exception de ceux de Exu, Ogum, Ossaim et Ode qui reposent directement sur le sol. Cette différence de niveau joue un rôle central dans l'action rituelle car lorsqu'un *assentamento* se trouve en hauteur, c'est-à-dire déposé sur le petit muret, il est censé ne pas être impliqué dans l'action rituelle en cours ou qui a eu lieu. Par contre, lorsqu'un *orixá* se trouve sur le sol, il a, d'une manière ou d'une autre, été mis à contribution dans l'action rituelle. Il est alors considéré comme « étant proche » [« *esta por perto* »] des humains ou « en train de travailler » [« *trabalhando* »]. Une anecdote vécue souligne bien cette distinction. Lors de ma réclusion initiatique, une dispute éclata entre certaines personnes présentes dans le Salon. J'entendis alors s'élever la voix de Lucínha, la mère-de-saint du *terreiro*, cherchant à ramener le calme dans le *terreiro* : « Allons, allons! Les *orixás* sont sur le sol, les *orixás* sont sur le sol! »

Quant à l'exception des quatre *orixás* susmentionnés, je n'ai obtenu que très peu de justifications pour rendre compte de leur emplacement à même le sol. Certains chefs de culte se sont cependant risqués à l'attribuer au fait que ces quatre *orixás* étaient des *orixás* liés respectivement aux carrefours, aux chemins et à la forêt. Ils seraient par conséquent liés à la terre, au mouvement et à la mobilité, ce qui justifierait leur plus grande proximité avec les hommes et le fait qu'ils soient considérés comme toujours à pied d'œuvre.

⁷⁴³ Dans cette section, je ne m'attarderai pas sur le contenu des *assentamentos* (que j'aborde au chapitre VI), centrant mon analyse sur le travail de l'espace.

⁷⁴⁴ L'ordonnancement des *assentamentos* peut présenter certaines différences d'un *terreiro* à l'autre. Plusieurs catégories de critères entrent en ligne de compte : l'espace disponible et la structure architecturale du *peji*, la position hiérarchique des *orixás* dans le *terreiro* en question, les préférences du père-de-saint, etc. Certains principes concernant la disposition des *assentamentos* dans l'espace sont clairement récurrents dans l'ensemble des *terreiros* inventoriés.

Dans ma description du *peji*, je reprends dans un premier temps tous les *orixás* mis à contribution lors de mon initiation - et par conséquent déposés sur le sol- pour revenir ensuite sur ceux qui n'ont pas directement été impliqués - ceux restés sur le muret. Si j'ai choisi de partir d'une description du *peji* au cours du processus initiatique, c'est pour pouvoir souligner les liens qu'entretient l'action rituelle avec la disposition spatiale des *assentamentos*. Le *peji* apparaît en effet comme le reflet de l'activité rituelle en cours, traduite à la fois par la disposition et le contenu des *assentamentos* (Cf. chapitre VI).

Avant de débiter cette analyse, j'aimerais attirer l'attention sur la manière dont les participants au culte se réfèrent à l'*assentamento*. Ils emploient rarement l'expression « l'*assentamento* de l'*orixá* X », préférant le désigner directement par le nom de l'*orixá*. Ainsi, il sera question de « Ogum » plutôt que de « l'*assentamento* de Ogum », ajoutant généralement au nom de l'*orixá* [entendre son *assentamento*] celui de son propriétaire, comme dans l'expression « l'Ogum de Taisa ». On peut voir dans cet usage une simple économie linguistique. On peut aussi y entrevoir une manière d'appréhender et de concevoir l'*orixá* à travers sa matérialité. A travers l'action rituelle et le traitement des *assentamentos*, l'*orixá* est sollicité et amené à (ré)agir sur le monde des hommes. L'*orixá* « est » aussi son *assentamento*, en ce sens que les frontières ontologiques entre matériel et immatériel, entre représentation et chose en soi ne sont pas aussi clairement définies dans l'action rituelle que dans le discours rationnel (Cf. chapitre VI). Les objets culturels, et tout particulièrement à travers leurs manipulations rituelles, ont un rôle de première importance dans la conceptualisation de ce qu'*est* un *orixá* et la manière dont il est conçu ou compris. J'insiste donc sur le fait qu'il s'agit d'une *conception en acte*, étroitement dépendante de l'expérience vécue, et non le fruit d'une pensée désincarnée et rationalisante. Je défends ce point de vue par la suite.

2.4.2 Description du *peji* (terreiro de Paulo et Lucinha):

[Le schéma du *peji* se trouve à l'**annexe n° 3**]

- 1) Exu « de la maison »
- 2) Exu
- 3) Exu
- 4) Ossaim

- 5) Ogum
- 6) Ode de « la Maison »
- 7) Ode de Arnaud
- 8) Obaluayé
- 9) Nanã
- 10) Yansã
- 11) Obá
- 12) Oxum de « la Maison »
- 13) Ibeji
- 14) Oxum de Arnaud
- 15) Yemanjá de « la Maison »
- 16) Yemanjá de Arnaud
- 17) Oxalá de « la Maison »
- 18) Xangô
- 19) Oxalá
- 20) Oxum de Jane
- 21) Obaluayé
- 22) Oxum
- 23) Orunmilá.
- 24) Yemanjá de Malaquíás
- 25) Jarre avec *amassi*
- 26) Pilons et « mangeoires » de réserve pour Xangô

2.4.3 La disposition des *orixás* dans le *peji*

Toute offrande aux *orixás* suivra, dans les grandes lignes⁷⁴⁵, l'ordonnement directement lié à la disposition spatiale des *assentamentos* dans le *peji*. La succession des *assentamentos* commence par Exu, situé juste à côté du seuil de la porte d'entrée. Ce positionnement, invariable dans l'ensemble des *terreiros nagô*, reflète inmanquablement ses multiples fonctions au sein du culte. Il est le protecteur des seuils - cette fonction est surtout attribuée à l'« Exu de la rue » - et le messenger indispensable entre les hommes et les *orixás*. Pour cette raison, il reçoit ses offrandes avant tous les autres *orixás*. Tout comme dans le *peji*

⁷⁴⁵ Nous avons vu au chapitre III que divers ajustements étaient possibles.

décrit, bon nombre de *terreiros* comptent plusieurs Exu, dont « le principal » est appelé « Exu de la Maison » ou « Exu du *terreiro* ». Lorsqu'un *assentamento* reçoit cette appellation, c'est en référence à l'*orixá* du chef de culte ou du fondateur du *terreiro*, considéré comme l'entité principale du *peji* en question. Cet *orixá* se distinguera des autres par le fait qu'il pourra œuvrer pour tous les individus du *terreiro* et non pas uniquement pour la personne l'ayant « assis », et qu'il recevra son offrande avant les autres *orixás* de la même catégorie, faisant valoir ici le principe de séniorité.

Viennent ensuite Ossaim, Ogum et Ode. La proximité de ces *orixás*, que j'ai retrouvée dans l'ensemble des *terreiros* visités, semble être une traduction en termes spatiaux de leur proximité mythologique. Tous trois sont, dans le *nagô* de Recife, associés à la forêt. Ogum et Ode sont considérés comme des frères (Cf. chapitre II) et Ode et Ossaim auraient entretenu une relation privilégiée dans la forêt, le dernier ayant, selon un mythe toujours connu, accueilli - ou, dans certaines versions, « séduit », « emprisonné » ou « capturé » - le premier et l'aurait initié à l'art de la chasse et à la connaissance des plantes⁷⁴⁶. Cette proximité est également renforcée par le fait qu'ils sont tous trois des « *orixás* de fer » - c'est-à-dire que l'objet culturel principal composant leur *assentamento* est un objet en fer⁷⁴⁷ - et qu'ils partagent également, dans des combinaisons différentes, la couleur verte.

On trouve ensuite les *assentamentos* d'Obaluayé et Nanã, deux *orixás* qui se caractérisent par une forme de dangerosité et, surtout, une origine africaine différente des autres *orixás*⁷⁴⁸. Nanã est également considérée comme la génitrice d'Obaluayé. La différence entre ces *orixás* et les précédents est accentuée par la forme de leurs *assentamentos* (Cf. chapitre VI). Obaluayé est cependant considéré par certains chefs de culte comme un « *orixá* de fer », tout comme Ode, Ogum et Ossaim, même si on ne retrouve pas cet élément dans tous ses *assentamentos*. Pour cette raison, il pourrait également être « rapproché », dans les deux sens du terme, des *orixás* précédents et sa position dans le *peji* en serait d'autant plus justifiée. Nanã, par contre, ouvre sur la succession des *orixás* féminins. Elle s'en distancie cependant pour les mêmes raisons que celles évoquées ci-dessus.

⁷⁴⁶ Une version du mythe en question apparaît déjà dans Ribeiro (1978 : 50-51). Je ne reprends ici que les éléments du mythe les plus cités. Je rappelle que les mythes, sous forme de récits, ne font que très rarement l'objet d'une transmission. Lorsque les gens s'y réfèrent, c'est de manière très elliptique, la plupart du temps reprenant l'un ou l'autre élément pertinent pour justifier un aspect de l'action rituelle.

⁷⁴⁷ Contrairement aux autres *orixás*, pour qui cet élément est une pierre appelée *otan*. Pour Orunmilá, par contre, il s'agit d'un végétal, comme nous le verrons au chapitre VI.

⁷⁴⁸ Les personnes ont conscience de cette différence d'origine, même s'ils ne peuvent la décrire avec précision.

Oyá, Obá, Oxum et Yemanjá sont les *orixás* suivants. Je montrerai que la composition et l'apparence extérieure de leurs *assentamentos* est fort similaire⁷⁴⁹. L'association entre les trois dernières est d'ailleurs renforcée par leur lien avec l'élément naturel « eau ». Ce trait mythologique commun a pour effet d'accentuer l'association spatiale de ces *orixás*, et, d'une certaine manière, d'isoler Oyá dont l'élément est le vent, et que certaines personnes associent également au feu (de la foudre). Dans cet ensemble, un sous-groupe peut être distingué, basé sur la présence de l'*assentamento* des Ibeji devant celui de Oxum, que certains participants considèrent comme leur « mère ». Dans ce cas précis, il semblerait que l'association spatiale entre ces *assentamentos* non seulement renforce mais contribue à créer un lien mythologique dont je n'ai entendu parler dans aucun récit mythologique connu des participants.

Sur le schéma, nous voyons que pour Oxum et Yemanjá, tout comme pour Exu, c'est toujours l'*orixá* « de la Maison » qui vient avant celui des fils-de-saint, traduisant ainsi spatialement le principe hiérarchique de séniorité.

Alors que les *orixás* féminins cités sont disposés à quelques dizaines de centimètres les uns des autres, l'*orixá* suivant, Oxalá, se trouve plus distant de Yemanjá (un petit mètre). Cette distance est volontaire et rejoint la même préoccupation qui amena Zetinha et Júnior à placer Oxalá dans une pièce différente : la nécessité d'éloigner cet *orixá* de l'huile de palme et des *orixás de epo*, « les *orixás* d'huile de palme », substance qu'il abomine. Mais la place d'Oxalá en fin de parcours se justifie également par son rôle de patriarche, de « père de tous les *orixás* ». Il est dans ce cas isolé par son tabou – *quizila* - pour l'huile de palme mais cet isolement en bout de parcours contribue à souligner sa position hiérarchique supérieure. Sa position aux côtés de Yemanjá reflète également la relation mythologique de ces deux *orixás* considérés comme le « couple divin supérieur » ayant donné naissance à tous les autres *orixás*, Yemanjá étant, je le rappelle, considérée comme la « mère de tous les *orixás*⁷⁵⁰ ». Enfin, on trouve l'*assentamento* de Xangô. Cet *orixá* semble être isolé du reste, d'autant plus qu'il vient après Oxalá. Cette position répond, à mes yeux, à un principe autre que celui avancé pour Oxalá. Cette fois, une raison explicite maintes fois exprimée justifie cette position : la position de Xangô est expliquée par son caractère festif, qui « permet de terminer les *obrigações* dans la joie ». Pour ma part, je pense que cette justification rejoint le constat, plus sociologique, de la popularité de cet *orixá* qui, sans conteste, éveille le plus

⁷⁴⁹ Dans le *peji* en question, il est même difficile de différencier Oxum et Obá qui ont les mêmes couleurs de vaisselle.

⁷⁵⁰ A l'exception d'Obaluayé et Oxumaré, considérés comme les enfants de Nanã.

d'enthousiasme parmi les participants au culte. Xangô - « le roi », comme beaucoup l'appellent - est l'*orixá* le plus populaire et un des plus appréciés à Recife.

Certains critères propres au *terreiro* et à l'histoire de ses dignitaires peuvent également justifier le positionnement spatiale de certains *orixás*. Dans le cas de Xangô, ce que j'ai appelé son isolat contribue à souligner son importance au sein du *terreiro*. Cette importance est liée, notamment, à la place qu'a occupé cet *orixá* dans la vie du Pai Adão, un des ancêtres familiaux les plus illustres. Plusieurs histoires maintes fois racontées relatent l'aide octroyée par Xangô au père-de-saint dans des situations financières critiques. Cette référence au passé de l'*orixá* au sein de la communauté participe clairement à sa mise en valeur aux yeux des membres actuels. Le lien à cet *orixá* s'ancre ainsi dans une histoire familiale très chargée affectivement.

Toujours à propos de Xangô, il est légitime de se demander pourquoi Oyá ne se retrouve pas à ses côtés, alors qu'elle partage nombre de traits communs avec lui : la couleur rouge, un tempérament fougueux traduit par des trances souvent impressionnantes, l'association à la tempête pour Oyá et à la foudre et au tonnerre pour Xangô, le fait qu'Oyá ait été son épouse ? Un principe d'opposition, une fois encore directement lié aux tabous alimentaires des *orixás*, semble primer sur ces ressemblances : le mouton est le principal tabou [*quizila*] d'Oyá alors qu'il est l'animal sacrificiel de prédilection de Xangô. Ce contraste est souvent relevé explicitement pour justifier l'éloignement de ces deux *orixás* dans le *peji* et qui peut, dans certaines circonstances, déboucher sur un décalage dans le temps de leurs sacrifices respectifs.

Dans le *terreiro* décrit, la proximité entre Oxalá et Xangô peut apparaître comme une incohérence en raison de leurs préférences alimentaires opposées, surtout en ce qui concerne l'huile de palme et les piments, chers au second et interdits au premier. Mais cette incohérence apparente, qui n'a jamais été relevée explicitement, est systématiquement contournée par un éloignement des *assentamentos* de ces deux *orixás* lors des *obrigações* où il s'agit d'éviter tout contact de l'*assentamento* d'Oxalá avec l'huile de palme pimentée dont Xangô est particulièrement friand.

Orunmilá occupe une position singulière dans le *peji*. Il n'a pas été déposé sur le sol car il a l'habitude de « manger seul » lors d'une *obrigação* annuelle qui lui est réservée⁷⁵¹. En vérité, il « mange » accompagné de Oxum et cette proximité relationnelle entre les deux *orixás* est perceptible dans la répartition spatiale car Orunmilá se trouve sur le muret le plus

⁷⁵¹ Cette *obrigação* est décrite dans l'**annexe n° 11**.

haut à hauteur des Oxum. De plus, il a, à ses côtés, un autre *assentamento* de Oxum dont je n'ai pu identifier le propriétaire. Cette position en hauteur, associée à l'isolat de son *assentamento*, vient renforcer l'altérité de cet *orixá* qui est considéré comme « supérieur » à tous les autres. Cette altérité sera également renforcée par la composition unique de son *assentamento*, comme je le montrerai au chapitre VI.

Une autre catégorie de critères présidant au choix de l'emplacement des *assentamentos* peut également être retenue. Je partirai d'un exemple concret. Júnior, après avoir agrandi son *peji*, ramena son Oxalá, qui « habitait » dans une pièce séparée, auprès des autres *orixás*. Lorsqu'on pénètre dans le *peji* actuel de son *terreiro*, son Orixaogîã capte directement l'attention car il trône littéralement au milieu de la pièce, face à la porte d'entrée, dépassant en hauteur et en largeur tous les autres *assentamentos*. Dans ce cas précis, c'est donc clairement un principe hiérarchique qui présida à la détermination de l'emplacement de l'*orixá*, qui est ici renforcé par l'impact visuel du montage de l'*assentamento*.

L'association entre *orixás* peut également être accentuée par l'organisation des grands sacrifices. En effet, Exu, Ogum, Ode, Obaluayé et Nanã sont fréquemment « nourris » les uns après les autres, après quoi le père-de-saint marque une pause afin que la cuisine ne soit pas submergée d'animaux. Le père-de-saint traite également en un seul bloc l'ensemble des *orixás* féminins. Il marquera ensuite une seconde pose pour terminer par Xangô. Oxalá pourra être inclus avec les *orixás* féminins ou, le plus souvent être « nourri » séparément, soit avant l'*obrigação* de Xangô, soit après celle-ci, car cet *orixá* doit « manger froid », c'est-à-dire que ses nourritures de prédilection doivent lui être offertes uniquement lorsqu'elles sont complètement refroidies.

Notons enfin que la présence de « saints anciens », comme la Yemanjá de Malaquíás dans le *peji* décrit, est considéré par les participants comme une source d'*axé* pour le *terreiro*. Il est également clair que tels *assentamentos* ayant appartenu à des chefs de culte de renom constituent une source de prestige indéniable pour le *terreiro*⁷⁵².

Dans ma description du *peji*, j'ai essayé de montrer que la place occupée par l'*assentamento* des *orixás* dans le *peji*, mais aussi les rapports entre ce positionnement spatial et le déroulement de l'action rituelle sont propices à la mobilisation de certains traits mythologiques portant sur les relations qu'entretiennent les *orixás* entre eux ou encore sur la

⁷⁵² J'ai déjà mentionné que l'héritage d'un *assentamento* peut donner lieu à des tensions, voire parfois à des conflits au moment de décider qui va hériter de l'*assentamento* d'un chef de culte prestigieux.

place et/ou les fonctions qui leur sont attribuées au sein du *terreiro*. Cette réflexion me permet de revenir sur une suggestion théorique présentée au chapitre II.

La diversité des critères qui préside au choix de l'emplacement de la divinité (disposition architecturale basée sur le rapport haut/bas, rapports mythologiques, interdits alimentaires des divinités, principes hiérarchiques, etc.) suggère qu'il s'avèrerait plus pertinent d'appréhender l'investissement de l'espace à partir d'un mécanisme inférentiel abductif plutôt que comme un système structural clos sur lui-même et entièrement cohérent. Comme tout mécanisme abductif, celui menant à l'organisation de l'espace est dynamique et peut présenter des variations idiosyncrasiques. Mais je pense avoir montré que de fortes contraintes culturelles semblent orienter l'organisation de l'espace rituel, vu les régularités de l'ordonnement des *assentamentos* d'un *terreiro* à l'autre et la récurrence de principes d'éloignement/rapprochement spatiaux directement liés à l'action rituelle. Aussi, je tiens à préciser que les participants n'éprouvent aucunement le besoin de justifier la disposition des *orixás* dans le *peji*. Ils la trouvèrent ainsi, pour certains depuis tout petits. Elle n'est donc pas réfléchie, comme ma discussion peut le laisser croire, mais donnée et acceptée comme telle. Pour cette raison, elle ne peut être chamboulée impunément et toute modification fait l'objet d'une concertation ou, du moins, d'une justification de la part du ou des chefs de culte concernés.

Le petit exercice proposé ci-dessus ne prétend aucunement rassembler l'ensemble des éléments présidant à l'ordonnement des *orixás* dans le *peji*. Une telle prétention serait tout simplement contradictoire par rapport au caractère abductif de la relation entre ordonnancement spatial, pratique rituelle et représentations culturelles. Pour cette raison, des variantes peuvent être rencontrées d'un *terreiro* à l'autre, voire même au sein d'un même *terreiro* en fonction des personnes responsables du *peji*. L'objectif poursuivi dans cette réflexion consiste avant tout à montrer que le *peji* est loin d'être un espace où les *orixás* auraient été rangés, voire entreposés, les uns derrière les autres de manière arbitraire. Bien au contraire, il est un lieu où une multitude de représentations issues de diverses dimensions du culte aux *orixás* se dessinent dans l'espace et sont rendues manifestes au cours de l'activité rituelle.

2.4.4 Bale versus peji : une séparation fondamentale

Le *quarto-de-egun* [chambre-des-eguns] est toujours, comme déjà mentionné, une pièce séparée du *peji*. Cette séparation spatiale réactualise, nous l'avons vu, une différence de

« nature » entre *orixás* et *eguns*, ces derniers appartenant au monde des morts alors que les premiers seraient des « saints vivants » appartenant au monde de la nature. Il est possible de relever au moins cinq aspects de l'action rituelle qui soulignent cette distinction ontologique fondamentale entre *eguns* et *orixás* :

1) un *assentamento* d'*orixá* ne peut en aucun cas pénétrer dans le *bale*⁷⁵³, tout contact avec la mort étant considéré comme « polluant » une fois que l'on « traite des questions d'*orixá* »;

2) la séparation entre le *peji* et le *bale* touche également à la circulation des individus d'un espace rituel à l'autre. Lors d'une *obrigação de egun*, il est interdit de pénétrer dans le *peji*. L'inverse est également vrai le jour d'une *obrigação de santo*⁷⁵⁴ ;

3) on ne peut saluer Exu en arrivant au *terreiro* le jour d'une *obrigação de bale*, comme cela est exigé dans toutes les autres circonstances. Je n'ai pas obtenu de justification claire à propos de cette interdiction. Une hypothèse religieuse possible serait qu'il s'agit d'éviter tout contact entre la terre, le lieu des *eguns* par excellence, et la tête de l'individu, lieu de ses *orixás*. En effet, il faut savoir que la salutation à Exu sur le seuil du *peji* consiste, dans un premier temps, à expulser, par un geste rotatif du bras en direction de la sortie, les « choses négatives », puis à toucher le sol de la main droite et la porter à sa tête⁷⁵⁵. Cette hypothèse religieuse plausible ne m'a cependant jamais été explicitée comme telle;

4) la séparation des espaces rituels s'étend également au domaine des invocations et *toadas*. Pour Yguaracy, chanter pour les *eguns* lors d'une *obrigação* pour Oyé dans le *peji* n'est pas correct⁷⁵⁶. Il dit qu'à l'inverse, il n'y a aucun problème de chanter quelques musiques pour les *orixás* dans le *bale*, mais uniquement après avoir chanté pour les *eguns*. Il y a cependant lieu de toujours revenir aux *eguns* pour les « faire partir » [*despachar*];

5) cette séparation touche également à la possession. Un épisode rituel auquel j'ai assisté illustre bien ce rapport entre *egun* et possession. Lors de l'*obrigação de bale* destinée aux *calungas* du *maracatu* Nação Raizes de Adão⁷⁵⁷, un des fils-de-saint de Luizinho, « fils » de l'*orixá* Oyé, fut secoué de tremblements irrépessibles qui laissaient envisager une

⁷⁵³ Cette règle stricte supporte cependant deux exceptions notables, comme nous allons le voir.

⁷⁵⁴ La personne est cependant autorisée à se rendre dans le *peji* le jour d'une *obrigação de egun* à condition qu'elle n'ait pas pénétré dans le *bale* auparavant.

⁷⁵⁵ Cette séquence gestuelle, exécutée de manière mécanique et bien souvent elliptique par les initiés, se substitue à l'*odobale*, la salutation rituelle complète où la tête est battue à trois reprises sur le sol.

⁷⁵⁶ De par les liens privilégiés qu'entretient Oyé avec le monde des *eguns*, il arrive que certains pères-de-saint chantent l'une ou l'autre *toada* de *egun* au moment du sacrifice pour cet *orixá* dans le *peji*.

⁷⁵⁷ Ce *maracatu* est composé, en grande partie du moins, des descendants du Pai Adão. Les *calungas* sont deux poupées de bois et de cire représentant deux ancêtres féminins, généralement des mères-de-saint, choisies comme protectrice du *maracatu* et à qui une offrande doit être offerte chaque année dans les jours qui précèdent le carnaval.

possession imminente. Les *toadas*, à ce moment là, étaient portées par un chœur puissant dirigé par un *Cecinho* très enthousiaste. *Luizinho* s'empressa de lui couvrir la tête d'un tissu tout en cherchant à apaiser le jeune en homme en invoquant doucement son *orixá* de manière à l'inviter à s'éloigner de son « enfant ». La possession ne pouvait avoir lieu dans ce contexte. Les symptômes se sont alors estompés et la personne a doucement recouvré ses esprits. Bien qu'extrêmement rare, la possession par un *egun* peut également survenir. Contrairement à la transe par les *orixás*, un tel phénomène n'est ni recherché ni valorisé. Au contraire, il se doit d'être évité car il est considéré comme particulièrement dangereux pour l'individu dont le corps serait investi par un mort. Dans la famille-de-saint étudiée, un seul cas me fut relaté, le même qui est rapporté par de Carvalho dans sa thèse datant de 1984. Je reviens sur cet événement au chapitre VIII.

2.4.5 Description du *bale*⁷⁵⁸ : Exu et Yansã, une présence tolérée

Le *bale* des *terreiros* de Lucinha et Júnior consistent en une petite pièce de quelques mètres carrés à peine. On y trouve, d'une part, les *assentamentos* des *orixás* Exu et Yansã et, d'autre part, l'espace réservé aux *eguns* masculins (*okùnrin*) et féminins (*obìnrin*). Plutôt que d'analyser la disposition spatiale à proprement parler, ma description portera principalement sur l'histoire des *assentamentos* de Exu et Yansã dans le *bale* des *terreiros* décrits, c'est-à-dire sur le pourquoi de leur présence dans cette partie de l'espace rituel, initialement exclusivement réservé aux *eguns*. Une telle description me semble digne d'intérêt car elle contredit clairement le premier principe mentionné ci-dessus, qui porte sur la stricte séparation des *assentamentos* entre le *peji* et le *bale*.

Dans le *bale* des *terreiros* de Lucinha et Júnior, on trouve en effet un *assentamento* de Exu et un autre de Yansã. L'introduction de ces deux *orixás* dans le *bale* est récente dans la famille-de-saint étudiée.

D'après le témoignage de plusieurs chefs de cultes, la présence de l'*assentamento* de Yansã dans le *bale* se justifierait par le fait qu'elle est le seul *orixá* à « ne pas craindre les morts » et qui, de surcroît, est « capable de leur commander ». C'est pour cette raison, comme plusieurs d'entre eux me le firent remarquer, qu'elle est souvent mise à contribution lorsqu'il est question de se défendre d'attaques de magie noire où des esprits malveillants sont

⁷⁵⁸ Cette description ne contient que les éléments largement connus par l'ensemble des personnes familières au culte. Elle n'inclut pas, comme mentionné précédemment, la description des *assentamentos* des *eguns*.

impliqués. Cette présence simultanée dans les deux espaces sacrés - *peji* et *bale* - fait l'objet d'un débat sur la « nature » de cet *orixá*.

Selon Paulo, certaines personnes - essentiellement des chefs de culte d'autres « nations » - verraient dans cet *orixá* une divinité à la nature ambivalente, l'une faisant partie du *bale*, l'associant à un *egun*, l'autre du *peji*, l'associant à un *orixá*. Voici son point de vue, partagé aujourd'hui par l'ensemble des membres de la famille sur la question⁷⁵⁹ :

Beaucoup de personnes disent que Oyá est du *bale*, tu as déjà entendu cela ? Mais cela n'existe pas, elle est une seule... Oyá est unique ! Tu peux t'adresser à Oyá qui vit là dans l'*egun* [dans la chambre des *eguns*], elle va « travailler » de la même manière, cela n'a pas d'interférence. Ou vice versa, la prendre dans l'*orixá* [la chambre des *orixás*] et la mettre dans l'*egun*, elle va « travailler » de la même manière !

Le père-de-saint souligne ici l'aspect fonctionnel de cet *orixá*, tout en insistant sur le fait qu'il s'agisse d'une seule et même entité. Il faut souligner que l'introduction de cet *orixá* dans le *bale* est récente dans le *nagô* de Recife car elle serait due à Zé Romão. Il en va de même pour Exu pour qui j'ai pu obtenir plus de détails historiques sur son introduction :

Mon grand-père Adão n'avait pas de culte à l' « Exu de *bale* ». Mais comme mon père a accepté [l'introduction d'Exu dans le *bale*], je ne vais pas « défaire » [aller à l'encontre de sa décision]. Mon père s'en plaignait mais continuait à le faire. Mais il n'aimait pas... Il le faisait parce que c'était déjà la tradition issue du *Sítio*, après que mon grand-père soit mort. C'est Martiniano⁷⁶⁰ qui l'a amené, quand ils ont fait l'*axexe* [rituel funéraire] de mon grand-père. Mais mon grand-père ne voulait pas qu'il soit fait quoi que ce soit, il avait déjà « congédié » (« *despachado*⁷⁶¹ ») [son *orixá*]. Martiniano a amené l'Exu, en fer, qui était presque du format de Ossaim. (Paulo)

Ainsi, ce serait le célèbre *babalaô* de Bahia, ami du Pai Adão, qui aurait introduit Exu dans le *bale*. Cette source d'autorité est donc force de loi pour les descendants s'efforçant de perpétuer le culte tel qu'il leur fut légué par leurs prédécesseurs. Certains pères-de-saint actuels, bien qu'ils se plient à cette pratique, ne l'acceptent pas encore très bien :

⁷⁵⁹ de Carvalho souligne qu'à l'époque de son enquête seuls « quelques membres très orthodoxes » défendaient l'idée d'une divinité unique (1984 : 392)

⁷⁶⁰ Martiniano est considéré comme le dernier *babalaô* du Brésil. Un *babalaô* [littéralement « père du secret »] est un dignitaire spécialisé dans la divination par Ifá sur laquelle je reviendrai par la suite. Il s'agit du statut le plus élevé dans la hiérarchie du *candomblé* (Cf. chapitre VII). Martiniano connu par son nom initiatique *Oje Lade*, fait aujourd'hui partie des *eguns* à qui un culte est rendu dans la famille-de-saint étudiée.

⁷⁶¹ Le père-de-saint aurait lui-même fait tous les préparatifs rituels de son propre enterrement.

Il n'y aurait normalement même pas lieu de faire une *obrigação* pour Exu là-dedans [dans le *bale*] On le fait parce qu'ils ont commencé... Tu vois que le sacrifice est silencieux... On tue pour tuer, pour « nettoyer », ce genre de choses...

On voit que la présence d'Exu peut également être justifiée par les fonctions rituelles qui sont généralement attribuées à cet *orixá*. Par ailleurs, je rappelle que cette entité est également omniprésente dans la *jurema*, mais cette fois en tant qu'« esprit », ce qui, à mes yeux, contribue à renforcer son statut ambigu (aux frontières ontologiques particulièrement floues) et son importance dans le culte étudié.

3. Les configurations relationnelles

Dans la première partie de ce chapitre, j'ai cherché à décrire les liens entre l'organisation de l'espace rituel et les représentations culturelles qu'il permet de mobiliser. J'aimerais à présent aborder l'analyse de l'action rituelle à proprement parler en m'intéressant à la forme des interactions qu'elle institue.

Pour cette analyse, il est nécessaire de prendre en considération trois catégories de relations :

1) les relations entre les différents individus présents au cours de chacun des rituels composant le cycle initiatique. Pour les différentes situations rituelles envisagées, je décrirai le point de vue de chacune des catégories de personnes présentes, suivant ainsi la méthode de la « double description » envisagée par Gregory Bateson. L'analyse proposée dans la seconde partie de ce chapitre porte essentiellement sur cette catégorie de relations;

2) les relations instaurées entre les personnes présentes - et plus particulièrement l'initié pour qui le rituel est mené - et les entités spirituelles impliquées. Aux chapitres V, VI et VII, je tâcherai de décrire comment cette relation est élaborée au cours de l'action rituelle, alors qu'au chapitre VIII, je m'intéresserai à la manière dont elle est agie⁷⁶² dans la vie quotidienne des participants au culte;

3) les relations aux objets culturels manipulés au cours de l'action rituelle. Je traiterai ce thème en détail aux chapitres VI et VII.

⁷⁶² L'expression « agir une relation » est de Michael Houseman.

3.1 L'*obrigação de egun*

Toute *obrigação de bale* débute par une longue salutation aux ancêtres où le nom de chacun d'entre eux est prononcé à voix haute par le père-de-saint en charge de la cérémonie. Cette liste est par ailleurs répétée au cours de plusieurs *toadas* composant le répertoire du *bale*. J'ai un jour demandé à Paulo s'il connaissait chacun des *eguns* cités. Voici sa réponse :

Je ne les connais pas tous, mais mon grand-père les connaissait, et mon père aussi... Ceux-là que j'appelle, ces gens étaient venus d'Afrique, ils sont venus ensemble, comme esclaves. Mais à tous ces gens j'ai ajouté les grands-pères et arrière-grands-pères de Ajibolã⁷⁶³, qui sont *Obolí*, *Abiqué*, *Nemomatú*... Il y a *Obe Kunle*, qui était le propriétaire de l'Obaluayé à qui je rends un culte, ainsi que *Oyá Bebi*, ma tante qui me l'a donné. Il y a aussi *Aji Buda* ou encore *Oje Lade* qui est Martiniano... Il y a *Yemanjá Baçã* qui est la mère de Martiniano, *Oyá Togun* qui est le père de Martiniano, *Otolu Bioca* qui était le père de tante Vicença, *Ifá Tairo*, et qui vivait maritalement avec Tia Inês... *Odo Akambe* qui est le grand-père de Eustákio, le père de Bombochê... Il y a *Oto Aro*, qui est le père de cette « vieille⁷⁶⁴ »... Ils disent que c'est l'*egun* le plus fort de Pernambuco...

Pour le père-de-saint, la liste des ancêtres énumérés est loin d'être restreinte aux seuls ancêtres biologiques mais comprend également des personnes - voire des personnages! - illustres qui, aux yeux du père-de-saint, composent la généalogie du culte. Aussi, la liste en question peut présenter des variantes d'un chef de culte à l'autre. Toujours est-il que certains *eguns* seront immanquablement cités pour tous. Ces ancêtres incontournables sont les aïeux des zélateurs actuels ou des personnages ayant joué un rôle-clef dans l'histoire familiale. Les plus fréquemment cités sont Ifátinuké (Tia Inês), Alapini (père du Pai Adão), Opê Otanam (Pai Adão), Ojo Okunrin (Zé Romão) et Oje Biyi (Malaquíás). L'ensemble des participants actuels, et non pas seulement les chefs de culte, entretiennent à l'égard de ces ancêtres un sentiment de familiarité, qui peut s'expliquer par plusieurs facteurs:

1) par leur omniprésence dans les invocations de l'*obrigação de egun*, mais également dans l'ensemble des rituels où ils sont généralement salués en début de cérémonie. L'invocation des illustres ancêtres cités ci-dessus peut également remplir une fonction rituelle spécifique,

⁷⁶³ Agibolã est un ami de Paulo originaire du Nigéria et connaisseur du culte d'Ifa.

⁷⁶⁴ Ce terme ne contient pas la connotation péjorative de son équivalent français, mais dénote plutôt une forme de tendresse.

comme par exemple pour provoquer la transe chez un initié ou, au contraire, pour pousser un *orixá* indiscipliné à obéir⁷⁶⁵;

2) les ancêtres les plus fréquemment invoqués sont ceux ayant été connus de leur vivant, comme c'est le cas de Malaquíás [Oje Biyi] et Zé Romão [Ojo Okunrin], jouissant ainsi d'une plus grande proximité avec leurs descendants;

3) par les histoires circulant à leur sujet au sein de la famille-de-saint, comme c'est le cas de Pai Adão, Tia Inês et Alapini, ce qui leur confère un statut similaire aux ancêtres connus de leur vivant.

Le père-de-saint, par ses invocations, remplit ainsi une double tâche. Comme explicitement argumenté par les différents chefs de culte, l'invocation a pour fonction de convier les destinataires de l'offrande à prendre part au rituel. Ensuite, en invoquant, le père-de-saint rappelle à la mémoire des personnes présentes la généalogie familiale, en citant le nom des ancêtres les plus illustres. D'une manière générale, le père-de-saint agit, dans l'*obrigação de egun*, comme intermédiaire entre la communauté et les ancêtres qu'il va appeler, invoquer et chanter. Il sera également amené à les « congédier » en fin d'*obrigação de egun*, rappelant ainsi leur différence de nature et leur aspect potentiellement dangereux.

Dans ce rituel, la manipulation des objets cultuels par le père-de-saint consiste essentiellement à mettre à mort les animaux sacrificiels et à préparer les différents *assentamentos*, tâche le plus souvent prise en charge par les différents *ogãs*, qui suivent scrupuleusement les instructions du chef de culte. Le chant, comme mentionné au chapitre précédent, occupe une place centrale dans le déroulement de l'*obrigação de egun*. Une fois encore, il revient au chef de culte de se souvenir de l'ensemble du répertoire (qui est chanté deux fois au cours de la même cérémonie), et de pouvoir enchaîner un chant à l'autre en maintenant l'enthousiasme parmi l'assemblée. Seul le père-de-saint peut également manipuler l'*ixã* avec lequel le sol est frappé au cours des invocations et du sacrifice pour « appeler » les *eguns*, ou avec lequel l'espace rituel est « nettoyé » en fin de cérémonie. Il arrive cependant qu'il confie cette seconde tâche à un *ogã* de confiance.

Pour l'initié, la première *obrigação de egun* correspond à son inscription généalogique dans une (nouvelle) lignée initiatique. A partir de cette première offrande faite en son nom⁷⁶⁶,

⁷⁶⁵ Le nom des divinités supérieures (Orunmilá, Olofin, Orixalá) voir même du Dieu Suprême (Olorum) peut jouer un rôle similaire. Je reviens sur de tels exemples au chapitre V.

un lien est créé vis-à-vis des ancêtres familiaux à qui il devra désormais rendre un culte. Autrement dit, il en vient à appartenir à une famille-de-saint en s'inscrivant rituellement dans sa généalogie familiale. Ceci concerne bien évidemment un individu extérieur à la famille biologique qui viendrait à être initié dans le culte. Pour un membre de la famille biologique, en effet, le lien de sang précède le lien initiatique, et sera toujours considéré comme plus fort⁷⁶⁷.

Cette inscription généalogique souligne le caractère « collectif » de l'*obrigação de egun*, par opposition au caractère « individuel » de l'*obrigação de santo*. Je m'explique.

Les rituels dont les destinataires sont les *orixás* (*amassi, feitura, obrigação de santo*) instaurent une relation privilégiée entre le novice et sa ou ses divinités personnelles : il s'agit d'initier tel individu à tel *orixá* particulier, avec qui il sera amené à entretenir une relation privilégiée que je tenterai de définir à partir de la notion d'intimité⁷⁶⁸. Dans le rituel d'*obrigação de egun*, par contre, c'est l'inscription dans une lignée initiatique qui prime sur la relation personnalisée avec tel ou tel autre *egun*, d'où ce que j'ai appelé le caractère « collectif » du rituel. Deux éléments du rituel en question viennent appuyer cette interprétation.

Le premier est que les *eguns* ne se « manifestent » pas dans le corps de leurs « descendants », qu'ils soient biologiques et/ou initiatiques. Cette règle stricte connaît une exception notable dans la famille-de-saint étudiée, que je décris au chapitre VIII.

Le second aspect donnant à l'*obrigação de egun* son caractère « collectif » est que même si les offrandes peuvent être faites par des individus en leur nom propre, et qu'ils en attendent des bénéfices personnels, le rituel n'implique pas de traitements corporels comme dans les *obrigações* pour les *orixás*. En effet, dans l'*obrigação de egun*, la présence du sacrifiant n'est pas nécessaire dans le *bale* au moment du sacrifice. Elle est même strictement exclue s'il s'agit d'une femme. Or, ces traitements constituent le fondement de la relation individualisée tissée par le rituel entre le novice et son ou ses *orixás* (Cf. chapitres V et VI). De plus, les effets d'une *obrigação de egun* sont censés porter sur l'ensemble de la famille-de-saint partageant ces mêmes ancêtres. On attend des *eguns* qu'ils protègent l'ensemble des individus composant la famille, même si le sacrifiant peut espérer obtenir une attention particulière de la part du destinataire de l'offrande⁷⁶⁹.

⁷⁶⁶ La formule « X t'offre ce mouton, ce coq... » est souvent employée par le père-de-saint dans les moments qui précèdent le sacrifice, lorsqu'il s'adresse à l'entité à qui l'offrande est destinée.

⁷⁶⁷ J'aborde cette question et ses incidences sur la transmission religieuse au chapitre VIII.

⁷⁶⁸ Je défendrai cette thèse dans le prochain chapitre.

⁷⁶⁹ Une exception à cette règle seraient les petites *obrigações* faites par un individu en particulier pour se libérer d'un *egun* malveillant ou d'une infortune attribuée à une dette vis-à-vis d'un *egun* en particulier. Mais dans ce

Cette double absence - possession et traitements corporels - renforce, à mes yeux, l'idée selon laquelle l'*obrigação* pour les *eguns* est un rituel à caractère « collectif », c'est-à-dire qui mobilise les individus d'une communauté (conçue ici à partir de liens de parentés) pour les y intégrer davantage et renforcer leur sentiment d'appartenance à une même famille, contrairement à l'*obrigação* pour les *orixás* qui revêt plutôt un caractère « individuel », mobilisant une communauté autour de l'élaboration d'une relation individuelle entre une personne et son (ou ses) *orixá(s)*.

J'aimerais à présent attirer l'attention sur le type de relation qui est valorisée au sein du culte entre l'initié et ses « (nouveaux) ancêtres ». Il est en effet intéressant de noter à ce propos que le vocabulaire définissant cette nouvelle relation peut varier en fonction du contexte d'énonciation et des interlocuteurs présents. En effet, lors de mon premier terrain en 2001 ainsi que durant mes premiers mois d'enquête en 2002, les personnes - et moi-même - se référaient à Malaquíás - qui est sans conteste l'*egun* le plus invoqué et le plus influent dans la famille-de-saint où je fus initié - en l'appelant par son prénom « Malaquíás ». Après mon initiation, en janvier 2003, il n'était plus question de « Malaquíás » mais de « ton grand-père » ou « notre grand-père ». J'étais moi-même encouragé à m'y référer comme « mon grand-père », et non plus comme « Malaquíás », formule par trop impersonnelle pour le nouveau type de relation instaurée par le rituel. Cette référence était encouragée car elle indique non seulement l'effet d'inscription généalogique mentionné ci-dessus, mais également une marque de tendresse, d'affection que tout fils ou petit-fils est censé entretenir à l'égard de ses géniteurs. Toutefois, je me devais de l'employer sans emphase en présence d'interlocuteurs extérieurs à la famille-de-saint afin qu'elle ne soit pas perçue comme une prétention de ma part à me hisser à la hauteur des consanguins. Ce genre de tactiques sociodiscursives est monnaie courante dans le milieu du *candomblé*, et de leur maîtrise dépend le maintien de l'équilibre des relations au sein de la famille (Cf. chapitre VIII).

Pour l'assemblée, qu'il s'agisse des hommes agglomérés sur le seuil du *bale* ou des femmes maintenues à l'écart dans le Salon, la participation au rituel est jugée indispensable car elle réaffirme l'appartenance de tout un chacun à une même famille-de-saint. Il est en effet

cas particulier, c'est l'éloignement de l'*egun* qui est recherché plutôt que l'établissement d'une relation personnalisée avec l'entité, comme c'est le cas pour les *orixás*.

attendu des personnes présentes qu'elles y mettent du leur, réaffirmant de la sorte le lien affectif qui les relie à leurs ancêtres. Il est fréquent que la participation à l'*obrigação de egun* débouche sur des crises de pleurs ou sur des sanglots difficilement dissimulables. Comme le fait remarquer José Jorge de Carvalho, l'expression de tels sentiments chez les personnes pour qui le rituel est mené sont considérés comme le signe de sa réussite (1984 : 380). En aucun cas, cependant, cette manifestation d'une émotion intense ne peut déboucher sur une possession, pour les raisons évoquées précédemment.

3.2 L'*obori*

Le rituel d'*obori*, plus que tout autre, est centré autour de l'initié. Il sera non seulement soumis à un ensemble de traitements corporels singuliers, mais en plus, le destinataire des offrandes est sa propre « tête », son *ori*.

Au niveau des techniques du corps mobilisées, ce rituel se distingue de tous les autres par l'immobilité quasi-totale exigée de l'initié. Un soin tout particulier est apporté à la tête qui ne pourra en aucun cas être balancée ou penchée en avant. Le novice est dans une posture de passivité vis-à-vis du déroulement rituel. Deux actions marquent cependant sa participation au déroulement rituel : souffler et ingérer. Chaque fois qu'un aliment est porté à ses lèvres, l'initié devra « souffler » dans trois directions différentes. Je n'ai obtenu aucune justification pour cet acte dont la force semble plus résider dans le contact physique avec le sang de l'animal que dans l'acte de souffler à proprement parler. Mais l'acte paradigmatique de l'*obori* est sans nul doute l'ingestion. Ingérer accentue la fonction d'appropriation de substances matérielles et du principe immatériel vital qui les anime - l'*axé*. La grande variété d'aliments ingérés avec, d'un côté, les substances considérées comme particulièrement chargées en *axé* (sang sacrificiel, noix...) et, de l'autre, les nourritures ordinaires rassemblées sous l'expression « tout ce que la bouche mange », nous renvoient à la polysémie du concept de « *ori* », le destinataire de l'offrande pouvant être, pour la première catégorie d'aliments, une entité spirituelle indépendante du corps physique, et pour la seconde, la tête et/ou le corps en tant qu'entité matérielle.

Les manipulations du père-de-saint viennent également accentuer ce caractère polysémique du concept de *ori*. Premièrement en multipliant, matériellement, les lieux de réceptacle de l'offrande : l'*ori*-plat, semblable aux *assentamentos* des *orixás*, le sommet du crâne de l'individu, sa bouche et son corps, que ce soit par ingestion des aliments ou grâce au marquage de différentes zones corporelles avec le sang des différents animaux sacrifiés.

Ensuite, en multipliant le type de traitements corporels. Les « préparations » de l'*ori*-plat et de la tête de l'initié sont clairement équivalentes : le père-de-saint « souffle » les substances considérées comme les plus porteuses d'*axé* (« piment-de-la-côte », noix de *obi*) dans l'*ori*-plat ainsi que sur la tête de l'initié. Il donnera ces mêmes substances à l'initié pour qu'il les mastique et les ingère. Cet acte de « souffler » souligne, du point de vue du père-de-saint et des initiateurs (mère-de-saint, marraine) qui reproduisent également ce même geste, un acte de transmission de l'*axé* d'un corps matériel à l'autre. Cette force est considérée à la fois comme issue de la substance en tant que telle (*axés* divers, animaux), mais également du destinataire qui transmet ainsi un peu de sa propre énergie vitale⁷⁷⁰.

La manière dont l'*ori* est effectivement « nourri » est également démultipliée : l'*ori* « mange » *via* l'*ori*-plat en y déposant directement les offrandes, il « mange » *via* la tête soit directement en y déposant certaines offrandes, soit indirectement, en y déposant l'*ika* contenant de la nourriture, et enfin, il mange par l'ingestion d'aliments par la bouche, qui provient de l'*ika* et qui aura déjà été offerte *via* le contact avec la tête.

A travers la multiplication des substances (sang sacrificiel, *axés*, « tout ce que la bouche mange »...), des contenants de l'offrande (*ori*-plat, assiette, *ika*, « tête »), des divers lieux de réceptacle de cette offrande (*ori*-plat, « tête », bouche, corps interne et externe) et des manières de transmettre et recevoir (souffler, toucher, déposer, verser, ingérer), le caractère plurivoque du concept de *ori* ainsi que la fonction explicite du rituel qui est de « nourrir » l'*ori* de l'individu sont renforcés.

Mon analyse a porté jusqu'à présent sur la relation entre le père-de-saint et l'initié au travers, d'une part, de divers traitements corporels et, d'autre part, de la manipulation de diverses substances et objets culturels. Je vais maintenant m'intéresser de plus près à la relation entre le père-de-saint et les autres intervenants, en l'occurrence la mère-de-saint, la marraine et les *ogãs*.

Le déroulement de l'action rituelle rend perceptible la hiérarchie entre les différentes personnes impliquées dans l'action rituelle. Le père-de-saint est le maître de cérémonie, dans la mesure où c'est lui qui initie toutes les actions, qui décide du déroulement rituel (par exemple en insistant sur tel ou tel chant ou, au contraire, en passant rapidement au suivant) et qui donne, quand nécessaire, l'autorisation aux *ogãs* ou à la mère-de-saint pour commencer telle ou telle autre tâche. Le père-de-saint prend essentiellement en charge les opérations les

⁷⁷⁰ Je rappelle les propos de Cecinho qui insistait sur la nécessité des chefs de culte de « recharger les batteries » de leurs « *oris* fatigués » à la suite des nombreux *oboris* qu'ils dirigent. Les discours mentionnés sur le danger que représente la manipulation de l'*ori* par une personne mal intentionnée viennent également appuyer cette idée d'une transmission du père-de-saint à son fils-de-saint.

plus délicates, à savoir la préparation de l'*ori*-plat et de la « tête » de l'initié. Dans cette seconde tâche, il sera secondé par la mère-de-saint ainsi qu'éventuellement la marraine de l'initié. Les traitements portant sur le reste du corps, par contre, sont généralement l'affaire de la mère-de-saint. Ce travail, bien qu'il soit considéré par tous comme indispensable, est souvent appelé « complément » par les chefs de culte masculins.

Quant aux ogãs, leur tâche consiste une fois de plus à seconder le père-de-saint au cours de l'action rituelle, que ce soit en découpant et assaisonnant les viandes qui sont « offertes » à la tête, en tenant les animaux sacrificiels, etc. En cuisine, plusieurs filles-de-saint s'occuperont également de la préparation et de la cuisson des animaux qui seront « offerts » au cours de la seconde partie de l'*obori*.

Enfin, la présence et la participation de chaque individu au chœur responsorial, et plus particulièrement l'acte d'« offrir » le poisson et l'eau à la « tête » de l'initié, marque l'investissement de tout un chacun dans son parcours initiatique. L'échange de salutations à la fin du rituel vient également rappeler la hiérarchie au sein de la communauté et le changement de statut éventuel - s'il s'agit d'un premier *obori* - de l'initié.

La salutation aux *orixás*, qui clôture la cérémonie, vient rappeler que l'*obori* consiste en un rituel préliminaire - mais indispensable! - dans le processus initiatique, dans la mesure où il a pour fonction principale de « préparer » ou « fortifier » la « tête » de l'initié afin qu'il puisse « recevoir » ses *orixás*. Le fait qu'une possession puisse avoir lieu après que l'initié s'est relevé et qu'il a effectué les trois petits sauts conventionnels à la fin de l'*obori* confirme ce point de vue.

3.3 L'*amassi*

L'*amassi* est le premier rituel du cycle initiatique dans lequel les *orixás* sont directement mis à contribution, c'est-à-dire dans lequel ils peuvent intervenir au cours de l'action rituelle en prenant possession de leur « enfant » ou en s'en « approchant⁷⁷¹ », lorsque le père-de-saint entame le répertoire de *toadas* leur étant destinées. Les différentes catégories d'intervenants sont, comme pour les rituels précédents, le père-de-saint, l'initié, la mère-de-saint (et accessoirement la marraine), l'assemblée de personnes venues assister à la cérémonie, auxquelles il faut ajouter les « parrains-de-feuilles ». Je propose de débiter mon analyse par cette dernière catégorie d'intervenants.

⁷⁷¹ Je reviendrai sur la terminologie de la transe au chapitre suivant.

Je l'ai déjà explicité au chapitre précédent, la fonction principale des « parrains-de-feuilles » consiste à préparer le liquide - *agbo* ou *amassi* - avec lequel la « tête » et le corps de l'initié, ainsi que les objets composant son *assentamento* sont « nettoyés ». Ils interviennent donc principalement dans la première partie du rituel. Généralement, ils ne participent pas au traitement de la « tête » de l'initié, sauf si le père-de-saint les y invite. Le rôle de la marraine dans le rituel d'*amassi* est marginal. Tout comme les « parrains-de-feuilles », elle peut être conviée à participer au moment de « laver la tête » de l'initié mais elle ne remplit aucune fonction essentielle dans ce rituel.

Pour analyser la configuration des relations au cours du rituel d'*amassi*, je reviens plus en détails sur deux instanciations du rituel d'*amassi*. La première est celle de l'*amassi* qui prit place lors de mon initiation en janvier 2003. Si j'ai choisi cet événement rituel, c'est parce que, d'une part, il fut entièrement filmé, ce qui permet une plus grande précision dans la description ethnographique et, d'autre part, parce qu'il met bien en lumière le rôle de la mère-de-saint durant la seconde partie du rituel. La seconde est celle d'un *amassi* « collectif » qui s'est déroulé en mai 2003 au *terreiro* de Júnior. Cet *amassi* s'est avéré particulièrement intéressant pour la présente analyse dans la mesure où la succession des initiés au cours de la même cérémonie a permis de mettre en évidence l'évolution de la relation entre le père-de-saint, l'initié et l'*orixá* principal de ce dernier au cours du développement de l'action rituelle. Je propose d'enchaîner les deux descriptions et de revenir ensuite sur leur analyse. Afin de faciliter la lecture, je mettrai en exergue les parties de la description qui intéressent directement mon analyse en utilisant l'italique comme mise en forme du texte.

Amassi d'une initiation (3 janvier 2003, terreiro de Lucinha)

Bien qu'ayant été directement impliqué en tant qu'initié, la présente description est écrite à la troisième personne car elle se base essentiellement sur les images filmées du rituel en question⁷⁷². La séquence décrite commence au début du répertoire des *toadas* pour Ode, dans la seconde partie du rituel.

L'initié se tient agenouillé face à la bassine, ses mains posées sur le bord de celle-ci. Sa tête, déjà « lavée », tombe entre ses épaules. Le père-de-saint, assis sur un petit tabouret de l'autre côté de la bassine contenant l'*amassi* maintient l'*odemata*⁷⁷³ et le collier de perles enroulé contre la tête de l'initié. La mère-de-saint est assise à la droite de ce dernier, légèrement en

⁷⁷² Une telle démarche correspond à la méthodologie en deux temps préconisée dans l'introduction de ce travail.

⁷⁷³ Instrument en fer forgé représentant un arc et une flèche, les attributs principaux de l'*orixá* Ode.

retrait. La marraine se tient à sa gauche, à la même distance. Les deux « parrains-de-feuilles », en l'occurrence Junio-ogã et Bino, sont assis aux côtés de Júnior, également sur des petits tabourets. Le reste de l'assemblée composée des fils-de-saint de Júnior et de quelques membres de la famille de l'initié sont répartis dans la pièce, assis dans des fauteuils.

Le père-de-saint, après avoir invoqué Ode, l'*orixá* principal de l'initié, « tire » une première *toada*⁷⁷⁴ pour Ode qui est reprise en chœur par l'assemblée. Il formule, ensuite, à haute voix, des vœux pour le nouvel initié et termine par la formule consacrée : « paix, santé, bonheur et tranquillité d'esprit ! ». Le début du répertoire de Ode coïncide avec l'entrée de deux *agbés* et l'accompagnement des *toadas* par les claquements de mains de l'assemblée. *La mère-de-saint accompagne également en frappant dans les mains mais elle ne chante pas : elle est concentrée sur chacun des mouvements de l'initié qu'elle ne perd pas un instant du regard.* Le père-de-saint poursuivra ensuite avec les *toadas* de Ode, tout en ponctuant le chant d'invocations. Après plusieurs *toadas*, au plus fort de son interprétation, le père-de-saint retire l'*odemata* de contre le crâne de l'initié et invoque la divinité tout en pointant du doigt vers la tête de l'initié. Le corps de ce dernier est alors secoué de légers spasmes⁷⁷⁵ qui vont aller en s'accroissant en fréquence et en amplitude. Le père-de-saint invoque en approchant sa bouche à quelques centimètres du crâne de l'initié, il passe son bras libre par-dessus la tête et le dos de l'initié puis referme sa main, comme s'il cherchait à capturer quelque objet invisible. Lorsque les spasmes se font plus forts, il lève les bras vers le ciel et les cris de joie fusent parmi l'assemblée. *A un moment donné, la main droite de l'initié, appuyé sur le bord de la bassine, glisse. Au même moment, la mère-de-saint qui s'est approchée la replace délicatement à sa position initiale. Elle reste alors à ses côtés, frappant dans les mains et accompagnant le chœur avec enthousiasme. Une fois le rituel terminé, l'initié est invité à s'asseoir. La mère-de-saint pose une main sur son épaule. Une tasse d'*amassi* lui est présentée. Il devra en boire l'entièreté du contenu. Quelques instants plus tard, l'initié sera invité à ingurgiter une tasse d'*amassi* avant d'être emmené dans le *peji* pour le rituel de *feitura*.*

Amassi « collectif », terreiro de Júnior, mai 2003 (fête de Yemanjá)

Six fils-de-saint de Júnior sont directement impliqués dans cet *amassi* : Rose, Kleyde, Taiza, Fernanda, Tiago et Fia. Certains vont « asseoir » leur saint, d'autres l'ont déjà fait. Une fois les préparatifs rituels terminés, Júnior invite chaque fils et fille-de-saint à s'asseoir en formant un demi-cercle face à une bassine unique. Lui-même s'installe à son tour sur un petit tabouret de l'autre côté de celle-ci avec à ses côtés Zite, Luciano, Júnior-ogan, Nina et Alcirene. Zite est la

⁷⁷⁴ *Toada* n° 2 du répertoire de Ode dans de carvalho (1993 : 77).

⁷⁷⁵ Pour une description de ce même épisode rédigé cette fois à la première personne, je renvoie le lecteur au chapitre consacré à la transe.

mère-de-saint des personnes allant se soumettre au rituel, alors que les autres personnes sont les parrains et marraine de certaines d'entre elles.

Le père-de-saint commence par une longue invocation aux orixás, de Exu à Oxalá, y incluant également Orunmila. Il termine en invoquant Ossaim, le « propriétaire des “feuilles” ». Il distribue ensuite une poudre jaune⁷⁷⁶ à toutes les personnes présentes en disant: « Mâchez et demandez⁷⁷⁷ ce que vous voulez ». Il exige ensuite que ses fils-de-saint se positionnent à genoux pendant toute la phase de « préparation » de l'amassi, durant laquelle il pose chaque « feuille » sur la tête de chaque initié. Cette longue séquence est entrecoupée par une séquence d'afexo⁷⁷⁸ qui prend place dans la bonne humeur. A la fin de cette première partie du rituel, il octroie un moment de repos aux initiés qui sont à nouveau autorisés à s'asseoir.

Une fois l'amassi préparé, Júnior demande qu'on lui amène l'assentamento de l'Ogum de Taiza, qui consiste en un morceau de fer contenu dans un large plat en terre cuite [*aguidal*] ainsi que son « collier » [*conta fina*], une chaînette de fer enroulée autour de la pièce en question. Taiza est priée de s'agenouiller face à la bassine. *Le père-de-saint salue et invoque Ogum, l'orixá principal de la jeune fille. Júnior passe ensuite à la séquence de toadas habituelle pour « laver » l'assentamento et ensuite la tête de la jeune initiée avec du Savon de la Côte qu'il rincera en y versant de l'amassi en abondance.* La mère-de-saint sera invitée à faire de même puis elle procédera au « nettoyage » du corps de l'initié en frottant de l'amassi sur son cou, ses bras, son dos, son torse, le bas de ses jambes et ses pieds. *Le fer principal de l'assentamento d'Ogum ainsi que la chaînette de fer sont ensuite posés sur la tête de la jeune fille par le père-de-saint.* Le climat, jusqu'alors très serein, s'échauffa quelque peu avec l'entrée des toadas pour l'orixá (quatre au total) qui coïncide avec l'entrée d'un agbé suivi de l'entrée de claquements de mains. *Júnior commence alors à invoquer l'orixá de la jeune femme plus fermement et les premiers signes de la transe apparaissent: légers tremblements dans tout le corps, affaissement de la tête. Le ton de la voix de Júnior se fait alors plus déterminée et autoritaire.* Il semble donner des ordres, mais des ordres incompréhensibles puisque personne ne connaît le sens exact des mots yoruba prononcés. Un climax émotionnel est ainsi très vite atteint, marqué par une plus grande implication de l'assemblée dans le chœur et de plus forts tremblements du corps de la jeune fille, accompagnés de mouvements presque réguliers du buste. *Le ton de la voix du père-de-saint, une fois ce pic émotionnel passé, se transforma pour se charger peu à peu de tendresse. Sa main était à présent posée sur la tête de la jeune fille et il s'adressa à la divinité en ces termes sur un ton très doux: « A tout à l'heure, à tout à l'heure... » . Vint le tour de Rose, fille de Oyá. Le scénario est quasiment identique à celui de Taiza, à la différence près que les premiers signes de la transe prennent*

⁷⁷⁶ Il s'agit d'ierosun [*iyèrè-òsùn*], un axé puissant également utilisé dans la divination (Cf. chapitre VI).

⁷⁷⁷ Il s'agit d'une demande de vœux qui est effectuée soit mentalement, soit à voix basse.

⁷⁷⁸ Cf. chapitre III.

place avant même que la première *toada* de Oyá ne commence. Le léger tremblement initial est clairement accentué dès les premières notes du répertoire de la divinité. Un pic émotionnel est également atteint, marqué par la même *posture autoritaire du chef de culte, suivie d'un changement de ton radical où il s'adresse tendrement à la divinité en la conviant à revenir plus tard* : « *A plus tard, ma vieille... A plus tard* ». Pour chacun des fils-de-saint suivants, le père-de-saint fait preuve de la même attitude. De légères variantes comportementales peuvent cependant être discernées chez les initiés : 1) Kleyde ne présenta pas les signes d'une transe imminente et ce, malgré *l'insistance de Júnior qui engagea toutes ses forces dans la tentative de provoquer cet événement en maintenant le pic émotionnel de longs instants* ; 2) la tête de Fernanda fut « lavée » en silence et son corps fut secoué d'un fort tremblement dès les premières notes de la première *toada* pour son *orixá* Xangô. Son corps semblait ensuite alterner entre tension et détente. *Les modulations dans la voix du père-de-saint semblaient agir telles des décharges électriques, traduites corporellement par des sursauts du tronc et des épaules*. Une fois le pic atteint, dès la troisième *toada*, le père-de-saint termina à nouveau sur un ton très tendre. Zite aida la jeune fille à s'asseoir car son corps semblait vidé de tonus musculaire et sa respiration était toujours profonde et tremblante ; 3) vint le tour de Tiago, lui aussi fils de Xangô et le plus jeune du groupe (10 ans). Dans sa formulation de vœux, Júnior demande : « Ouvrez-lui la tête pour les études ! » *Le père-de-saint, contrairement aux Xangô précédents, invoquera Xangô à voix basse*. Cela aura son effet car, pour la première fois, Tiago présenta les signes avant-coureurs de la possession. Júnior s'adressa alors à sa mère, un sourire sur les lèvres : « Ma fille... Tu es foutue ! » ; 4) Vint le tour de Fia, fille de Yemanjá. Júnior demanda le silence dans l'assemblée quelque peu dissipée. Séquence normale : l'*assentamento* fut lavé, ensuite la tête de l'initié. *Le père-de-saint invoqua de manière musclée, guettant les premières vibrations chez cette fille de saint particulièrement chétive et souffrant de problèmes de santé récurrents*. Dans ses vœux, il est question d'exams médicaux. Fia est prostrée, complètement immobile. Elle est ensuite rassise. Il faudra ensuite plusieurs minutes pour que la jeune fille retrouve ses esprits. On me commentera par la suite que c'est l'*orixá* qui « s'est approché d'elle » et qui lui figea le corps.

Que peut-on retenir de ces deux descriptions d'*amassi* quant au comportement des divers protagonistes?

Deux orientations relationnelles ainsi que deux couleurs affectives distinctes peuvent être discernées dans les comportements respectifs du père-de-saint et de la mère-de-saint. Le père-de-saint, à travers ses *toadas*, invocations et salutations, mais également par de nombreux gestes, s'adresse directement aux *orixás* des différents initiés. C'est également lui qui prend en charge la manipulation des objets cultuels ainsi que le traitement de la « tête » de

l'initié. Durant l'*amassi*, il adopte clairement deux attitudes complémentaires, qui coïncident avec deux moments bien distincts du déroulement cérémoniel: 1) à partir de l'entrée du répertoire de la divinité de l'initié, il se montre de plus en plus autoritaire et impératif vis-à-vis de l'entité et, tout en cherchant à atteindre un pic émotionnel, la somme de prendre possession de son « enfant »; 2) une fois cet objectif atteint, ou lorsque les signes avant-coureurs se font attendre et qu'il juge que cela ne vaut plus la peine d'insister, il se montre plus tendre en posant sa main sur la tête du fils ou de la fille-de-saint ou encore en congédiant la divinité en lui demandant, sur un ton empreint de douceur, de revenir plus tard. Ainsi, le père-de-saint apparaît clairement comme le médiateur indispensable entre l'initié et sa divinité car il le seul à s'adresser directement à cette dernière et à pouvoir créer les conditions nécessaires à sa « manifestation⁷⁷⁹ ».

En « lavant » le corps de l'initié avec l'*amassi*, la mère-de-saint (ainsi qu'éventuellement la marraine) joue un rôle d'intermédiaire similaire à celui du père-de-saint. Toutefois, ce rôle reste secondaire dans la mesure où le traitement corporel principal est celui de la « tête » de l'initié, pris en charge essentiellement par le père-de-saint, et que seul ce dernier invoque la divinité et la convie à prendre possession de son « enfant ». La spécificité du positionnement de la mère-de-saint dans la configuration relationnelle de l'*amassi* réside à mes yeux dans le fait que, contrairement au père-de-saint, elle concentre son attention et ses efforts non pas sur l'*orixá*, mais sur l'initié lui-même. Elle intervient en effet chaque fois que l'initié a besoin d'être soutenu ou encouragé en l'aidant à replacer sa main sur le bord de la bassine, en le soutenant lorsqu'il s'affaisse, en posant une main sur son épaule ou, d'une manière générale, en veillant à son bien-être au cours de la cérémonie.

Cette fonction de « prise en charge » encourage la possession dans la mesure où elle facilite le lâcher prise psychologique et émotionnel nécessaire à la possession⁷⁸⁰. Cette tendance peut cependant être nuancée dans d'autres circonstances, comme par exemple lorsque l'initié se montre trop agité et que la mère-de-saint le rappelle à l'ordre en exigeant de lui, cette fois sur un ton plus autoritaire, qu'il se calme. Dans tous les cas, elle est « branchée » sur le comportement de l'initié envers lequel elle se montre, selon un degré d'intensité pouvant varier d'une mère-de-saint à l'autre, plus ou moins « maternante ».

⁷⁷⁹ Le terme « manifestation » est employé, la plupart du temps, comme synonyme de possession. Il désigne l'actuation la plus achevée de la divinité dans le corps de son « enfant ».

⁷⁸⁰ Je reviendrai sur l'attitude de l'initié face au phénomène de transe au chapitre V.

Deux circonstances rendent explicite ce rôle de la mère-de-saint dans la description proposée: 1) il s'agit d'un contexte initiatique dans lequel chaque geste, chaque détail du déroulement rituel doit être contrôlé; 2) l'initié est une personne peu familière avec le culte, qui ne connaît pas (encore) la possession et qui, de surcroît, est étrangère. Elle fait donc l'objet d'une attention toute spéciale. La configuration relationnelle décrite reste cependant valable dans le second *amassi* décrit et pour l'ensemble des cérémonies ethnographiées, même si elle n'y apparaît pas toujours aussi clairement.

En ce qui concerne l'initié, il se tient à genoux, aux pieds de la bassine, la tête baissée. Même si cette posture relève de considérations pratiques - le gros des traitements rituels sont destinés à la « tête » - elle dénote également d'une attitude de subordination: l'initié est soumis d'une part au bon vouloir de la divinité, qui, en dernière instance, est censée être la seule à décider de son « agissement » (ou non) dans son propre corps et, d'autre part, au père-de-saint, qui, par la manipulation des objets cultuels et les divers traitements corporels pratiqués, s'avère être l'intermédiaire privilégié auprès de la divinité. Autrement dit, le propre ressenti de l'initié semble subordonné à la capacité du père-de-saint à pouvoir exhorter son *orixá* à prendre possession de son « enfant ».

Plusieurs conditions contribuent à accentuer ce sentiment de subordination chez le novice au cours du rituel d'*amassi*:

- 1) sa position dans l'espace qui le place plus bas que ses initiateurs qui sont assis sur un tabouret ou qui se tiennent debout face à lui au plus fort de la cérémonie;
- 2) sa posture physique qui consiste à s'agenouiller et baisser la tête;
- 3) l'immersion sensorielle imposée par les différents traitements corporels (de l'*amassi* est versé sur sa « tête » à de nombreuses reprises, son corps est « lavé » avec ce même liquide de la tête aux pieds, parfois simultanément par plusieurs personnes (marraine et mère-de-saint), une tasse d'*amassi* doit être ingérée en fin de cérémonie);
- 4) les invocations « musclées » du père-de-saint juste au-dessus de sa tête;
- 5) le chœur couvrant tous les bruits parasites⁷⁸¹ et créant une « coupole » sonore renforçant le mouvement d'introversion de l'initié et le lien mental et émotionnel à son *orixá* dont les chants, les invocations et les salutations qui fusent de toute part.

⁷⁸¹ J'entends pas « bruits parasites » tous les sons n'étant pas directement liés à l'action rituelle décrite.

L'ensemble de ces éléments procureraient à l'initié un contexte privilégié pour être à l'écoute de ses sensations internes, en créant une forme d'isolement sensoriel, lui-même inscrit dans une configuration relationnelle propice à l'émergence de la transe. Dans cette situation particulière, le moindre changement proprioceptif pourra être vécu (par l'initié) et interprété (par l'assemblée) comme « l'agissement » de la divinité dans son propre corps. Cette conviction est en effet d'autant plus prégnante que le moindre signe ostensif de cet « agissement » (tremblement, mouvement du buste, affaissement...) est accueilli avec enthousiasme par l'assemblée, qui ne manquera pas de saluer la divinité ou de s'investir plus encore au moment de chanter pour elle, et par le chef de culte qui se montrera d'autant plus impératif dans ses invocations.

Ce rituel est considéré, je le rappelle, comme « la véritable entrée dans le culte ». Nous voyons à présent qu'il est également le premier pas vers l'élaboration d'une relation particulière entre l'initié et l'*orixá* « maître de sa tête ». Ce premier contact, établi à travers le bain de « feuilles », se caractérise par la constitution d'un contexte relationnel propice à l'introversio. Le positionnement spatial des protagonistes, les postures corporelles, les différentes sensations procurées par le bain (olfactives, gustatives, cutanées) ainsi que le climat sonore (invocations, salutations, chœur puissant...) contribuent à l'élaboration d'une voie d'accès (ou un « branchement sur ») déterminante à l'*orixá* à qui l'ensemble des éléments cités seront dorénavant associés. Cette association implique non seulement les sensations et la relation aux personnes présentes, mais également les objets culturels principaux directement liés à la divinité de l'initié, à savoir l'*otã* ou le fer principal de l'*assentamento* ainsi que le collier de perles ou la chaînette de fer de l'*orixá* qui sont en permanence maintenus en contact avec la tête. Ce qui apparaît essentiel dans l'élaboration de cette association, c'est l'imbrication des différents éléments cités au cours d'une seule et même action. Ainsi, la relation « somatique » (basée sur l'association de changements sensoriels et la réorientation interprétative qui les accompagne) est indissociable de la relation aux initiateurs, qui elle-même inclut la manipulation d'objets culturels spécifiques.

3.4 La *feitura*

La *feitura*, je le rappelle, se déroule à huis clos dans le *peji* où seuls les initiés étant eux-mêmes passés par ce rituel sont autorisés à y assister. Les traitements corporels les plus

importants de cette étape initiatique - rasage et scarifications - sont administrés par le père-de-saint. L'initié pourra traverser cette épreuve soit conscient, soit possédé par son *orixá*⁷⁸².

Tout comme dans le rituel précédent, la *feitura* établit une relation très intense entre l'initié et son initiateur. J'ai souligné que ce rituel marque un point de non-retour dans l'élaboration de la relation entre le novice et son *orixá*, mais également entre le novice et son père-de-saint. Cette dernière relation est basée sur une confiance absolue de l'initié vis-à-vis de son initiateur car la réussite du rituel dépend avant tout du savoir-faire rituel de ce dernier. Autrement dit, le père-de-saint est responsable de la réussite du rituel, qui doit déboucher sur un contentement de la divinité traduit par l'élaboration d'une relation harmonieuse entre le novice et son *orixá*. Celle-ci peut se traduire dans les faits par l'amélioration de problèmes de santé, par le rétablissement d'un équilibre psychologique perturbé, par l'éloignement de l'infortune ou, tout simplement, par une vie « *bem sucedida* », c'est-à-dire une vie sans histoires, équilibrée⁷⁸³.

Le rôle de la mère-de-saint est similaire à celui qu'elle occupait déjà durant le rituel d'*amassi*. La description de ma *feitura* est éloquente à ce propos. Il ne me reste que peu de souvenirs précis de cet épisode rituel, car l'intensité émotionnelle était à son comble. Les éléments tirés de mon carnet de notes sont cependant suffisants pour illustrer le type de relations qui y prévalent.

Après m'avoir entièrement rasé le crâne, Júnior invoqua mon *orixá* puis débuta la *toada* propre à ce rituel en ouvrant la première incision au sommet de mon crâne. La sensation est celle d'une brûlure. Supportable. Du moins c'est ce que j'ai pensé au début car très vite ma tension chuta et ce fut le trou noir : je venais de perdre connaissance. Une image dont je me souviens clairement est celle de mon réveil : le visage de Júnior à quelques centimètres de moi en train d'invoquer Ode avec toute son autorité de père-de-saint. Une fois revenu à moi, il m'ordonna de m'asseoir. J'échangeai un regard avec ma mère-de-saint. J'étais alors très angoissé et j'avais le sentiment d'avoir été assailli dans mon intégrité corporelle... Ce regard me rassura car c'était un regard d'encouragement empreint de tendresse. Mon corps devait être

⁷⁸² Pour plusieurs chefs de culte de la famille-de-saint étudiée, l'état conscient est l'état idéal car il serait la condition de l'apprentissage du savoir-faire lié à cet événement unique dans la vie de l'initié. Je discute ce point par la suite.

⁷⁸³ Rita Segato, à l'aide de plusieurs exemples, montre bien comment l'introduction d'une « erreur » au cours du processus initiatique - qui peut survenir dès la consultation de l'oracle visant à déterminer quels *orixás* seront considérés comme le « maître-de-la-tête » et comme le « *juntó* » du novice - peut avoir des conséquences graves, voire fatales pour l'équilibre psychologique de l'initié (1995 : 245-252). D'autres auteurs ont également souligné ce rapport entre l'équilibre psychologique du novice et le savoir-faire rituel du père-de-saint. Citons notamment René Ribeiro (1952), Roger Bastide (1958), Monique Augras (1987 ; 1992), Juana Elbein dos Santos (1977), Claude Lépine (1981) et José Jorge de Carvalho (1984).

soutenu car je me sentais vidé du moindre tonus musculaire. Vu mon état, Júnior demanda à Lucinha s'il continuait tout de suite ou s'il attendait un peu. Lucinha lui répondit que le mieux était de terminer au plus vite. Júnior poursuivit les scarifications sur le torse, le dos et les jambes. Au fur et à mesure qu'il inscrivait dans ma peau les signes de l'initiation, un de mes « parrains-de-feuilles » infiltrait dans chacune des blessures une mixture faite de différentes poudres, de miel et de *lingua de sapo*, une plante connue pour ses vertus cicatrisantes. Une fois cette pénible séquence terminée, on me laissa sur le tabouret où j'étais assis pour passer à la phase des peintures corporelles. Luizinho, qui avait assisté au rituel, me souffla à l'oreille en guise d'encouragement : « Cabra macho ! »

La mère-de-saint, durant la *feitura*, se montre attentive aux moindres faits et gestes du novice, l'encourageant s'il se montre particulièrement anxieux, le soutenant s'il vient à défaillir, le réprimant en cas de comportement inadéquat... Cette fonction peut éventuellement être aussi prise en charge par d'autres personnes présentes qui entretiendraient une relation privilégiée avec le novice et ses initiateurs.

Les conditions pragmatiques présidant au déroulement de la *feitura* confèrent à ce rituel une charge émotionnelle particulièrement intense :

- 1) le fait qu'il n'ait lieu qu'une seule fois dans la vie du novice;
- 2) le type de traitements corporels qu'il implique;
- 3) le huis clos et la présence d'un nombre limité d'individus, qui implique le sentiment d'appartenir à un cercle restreint d'individus, détenteurs d'un « secret » qui jusqu'alors lui était inaccessible.

3.4.1 La configuration relationnel du « secret »

Au cours du parcours initiatique, le rituel de *feitura* institue une distinction tranchée entre les initiés dits « complets » et les autres, parmi lesquels on trouve les initiés « partiels » et les *abiãs*⁷⁸⁴. Cette distinction est rendue visible, nous l'avons vu, par l'accès au *peji* au cours de la *feitura*, qui est réservé aux initiés dits « complets ». Le « secret » s'immisce ainsi au cœur de l'action rituelle par l'instauration d'un huis clos et une séparation spatiale entre

⁷⁸⁴ Candidats à l'initiation.

ces deux catégories d'individus. L'*abiã* ou les initiés partiels pourront prendre part au rituel depuis l'extérieur de la pièce en écoutant ou en accompagnant les *toadas* qui s'élèvent depuis l'intérieur du *peji*. Il ne pourra toutefois y pénétrer sous aucun prétexte. On retrouve ici le « lien auditif entre les candidats et les non-initiés » que Cohen (1964) souligna à propos des rites masculins en général (cité dans Houseman 1993: 217). Philippe Jaspers, dans ses travaux sur le masque du Komo⁷⁸⁵ (1987 ; 2001), fait également apparaître une distinction similaire entre initiés d'un côté et non-initiés et femmes, de l'autre, distinction instaurée par un contact uniquement sonore avec le masque pour les seconds et un contact à la fois sonore et visuel pour les premiers. Dans le contexte de la *feitura*, il semblerait également que la dissimulation du savoir initiatique porte principalement sur la vue⁷⁸⁶ et que ce qui différencie les initiés des non-initiés n'est autre que ce que l'on peut effectivement voir du rituel. Mais une telle conclusion est trop hâtive.

En effet, la possibilité de « fuites » concernant la *feitura* en affaiblissent la valeur en tant que rituel « secret », c'est-à-dire en tant que savoir détenu par une minorité d'individus, en l'occurrence celle des initiés « complets ». Une première de ces « fuites » concerne les commentaires de chefs de culte portant sur l'attitude de tel ou tel autre fils-de-saint au moment de l'ouverture des *oberes* ou encore sur l'un ou l'autre événement exceptionnel qui se serait passé dans le *peji* au moment de la *feitura*. Ces commentaires finissent toujours par être connus par l'ensemble des membres du *terreiro*. Par exemple, le fait que j'ai perdu connaissance au moment de l'incision des scarifications sur mon corps a été connu de tous les membres de ma famille d'accueil, ou encore le fait que Júnior-ogã ait fait montre, lors de son initiation, d'une certaine douilletterie au cours de cette même séquence, a fait l'objet de nombreuses plaisanteries dans la famille-de-saint. Les marques que laissent les traitements propres à ce rituel (rasage et scarifications) sur le corps constituent une autre source d'informations sur ce qui s'y fait. Ces traitements ne constituent donc pas un « secret » en soi, d'autant plus que ce rituel est également appelé « *raspagem* » [« rasage »] et « *catulagem* » [« scarification »] (Cf. chapitre III), termes qui décrivent les actions principales qui y sont menées. Un autre fuite possible tient au fait que certains chefs de culte négligent de fermer complètement la porte du *peji* au moment de la *feitura*, ce qui laisse aux plus curieux l'opportunité de « zieuter » discrètement ce qui s'y passe. Toutefois, celui qui se fait prendre en train d'épier se fera réprimander, mais sans grande conséquence ni pour lui, ni pour le bon déroulement de l'ensemble du rituel.

⁷⁸⁵ Il s'agit d'une Société initiatique chez les Mínyanka de la République du Mali.

⁷⁸⁶ Contrairement à l'*obrigação de egun* où elle porte sur la vue et sur l'audition de certaines invocations.

Que nous apprennent ces différents éléments ? Que le secret est intrinsèquement « dénué de sens ou vide », comme le suggère Pascal Boyer (1990 : 95) ? Sans doute. Il est vrai que les différentes « fuites » relevées ci-dessus semblent réduire la question du « secret » de la *feitura* (en tant que savoir ou savoir-faire détenu uniquement par les initiés) à peu de choses. On est alors en droit de se demander pourquoi la configuration relationnelle de ce rituel, caractérisée par la dissimulation de ce qui se passe dans le *peji* aux non-initiés, est malgré tout maintenue ?

La perspective interactionnelle proposée par Michael Houseman apporte une piste de réponses à cette question. Le rituel de *feitura* est assimilable à ce que cet auteur appelle un « événement critique », c'est-à-dire ces sortes d'événements qui, du point de vue des non-initiés, « correspondent au moment précis de la mystérieuse transformation des candidats, autrement dit l'épisode pivot au-delà duquel leur relation avec les novices est irrémédiablement altérée » (1993 : 217). Une telle séparation marquerait ainsi le changement de relation entre les individus étant sur le point de compléter le cycle initiatique et les non-initiés, ou les initiés de moindre rang.

Un discours relevé chez plusieurs initiés et chefs de culte semble confirmer ce point de vue. Il fait mention d'un « secret » partagé par l'ensemble des initiés. Il est vrai que la plupart des initiés se refusent à commenter quoi que ce soit sur leur *feitura*. Pour les initiés ayant vécu cet événement rituel sous l'emprise de leur *orixá*, ce silence s'explique par l'amnésie censée suivre toute possession⁷⁸⁷. Mais ce silence est également respecté par ceux qui l'ont vécu consciemment, qui évoquent alors le « secret » pour le justifier tandis que d'autres disent tout simplement « ne pas aimer parler de cela ».

Un tel « secret » relèverait, me semble-t-il, de l'intimité instaurée au cours du rituel entre le novice et son *orixá* : les initiés désirent garder pour eux une telle expérience, afin d'en préserver l'intensité du vécu, comme si en parler en atténuerait la force. Pour ces personnes, « ce qui se passe dans le *peji* » donnerait accès au « fondement » du culte, à son « mystère ». Or, ce « mystère » résiderait précisément dans la relation établie avec l'*orixá*, qui est de l'ordre de l'indicible et qui appartiendrait en propre à chaque individu.

La nature d'un tel savoir, qui est du domaine de l'expérience personnelle, expliquerait d'une part le peu de rigueur affiché par les chefs de culte au moment de dissimuler ce qui se passe dans le *peji* et, d'autre part, la grande liberté qui m'était octroyée pour mes prises de note, mes enregistrements et ce, même au cours des rituels de *feitura* auxquels j'ai assisté.

⁷⁸⁷ Je reviens sur la nature de cette amnésie au chapitre suivant.

Cette grande permissivité, qui repose sur la relation de confiance établie avec les chefs de culte de la famille-de-saint, s'explique également par la conviction que toute tentative de verbalisation de l'expérience religieuse procurée par l'initiation est d'avance vouée à l'échec.

Dans les semaines qui suivirent mon initiation, j'ai confié à Zite la difficulté que je rencontrais à relater mon expérience initiatique. La mère-de-saint me rétorqua gentiment, un léger sourire condescendant aux coins des lèvres : « Seul qui est passé par là le sait... »

Cette réflexion de la mère-de-saint souligne la conviction, partagée par l'ensemble des initiés, du caractère ineffable de l'expérience initiatique. Comment, en effet, vouloir traduire en mots l'intensité émotionnelle d'une telle expérience ? Toujours est-il que la même mère-de-saint, lors d'une discussion ultérieure à propos des livres d'anthropologie sur le *candomblé* - en général peu appréciés, comme déjà souligné - m'encouragea dans mon entreprise intellectuelle en disant : « Toi, tu as tout fait dans les règles... Tu as vécu cela (l'initiation)! A présent tu peux parler avec fermeté! »

Le « secret » relèverait donc de cette expérience du divin, altérité logée dans l'intimité du corps de l'initié, et qui le distingue des non-initiés. Les initiés sont en effet persuadés d'avoir vécu quelque chose d'unique, qui n'appartient qu'à eux... Et que l'on ne peut que très difficilement partager, surtout à travers le discours.

On retrouve également cette valorisation du vécu comme mode d'accès à une forme de connaissance particulière dans d'autres domaines, comme par exemple dans le discours des victimes de la sorcellerie (Jeanne Favret-Saada 1977; Bruce Kapferer 1997). Les propos tenus par ce dernier auteur en ce qui concerne la sorcellerie me semblent en effet tout à fait pertinents pour notre réflexion :

Experience and the emotionality of experience is always more than the cognitive or language categories of its construction. This is self-evident in the context of sorcery. In Sinhalese cultural conception and performance, sorcery virtually exceeds its comprehension. (Kapferer 1997: 259)

Toute expérience émotionnellement intense revêt cette part d'incommunicabilité. Ceux qui y ont pris part revendiquent l'idée que le seul moyen d'y accéder consiste à la vivre soi-même. Le phénomène de transe, recherché et valorisé au cours du processus initiatique, s'apparente à ce type d'expérience. Il est paradigmatique du type de relation au divin intimement vécue que je tente de décrire et qui m'est apparu comme dominant dans le culte étudié.

3.5 L'*obrigação de santo*

Pour mon analyse des formes d'interactions mobilisées au cours de l'*obrigação de santo*, je me baserai sur ce que Andras Zempléni (1987), dans un article désormais incontournable, a appelé « la logique du sacrifice » et « la logique de la possession ». Cet auteur a renouvelé l'approche de la possession rituelle en la considérant comme « une forme méconnue de la pratique sacrificielle » (1987 : 267). Il dégage trois positions qu'il appelle « les trois termes constitutifs de la structure sacrificielle » (*ibid.* : 283), à savoir celle de sacrifiant (S), de victime (V) et celle du destinataire divin (D). A cette configuration triadique, pour le culte qui nous concerne, il me semble nécessaire d'ajouter le sacrificateur (S°), de par son rôle d'intermédiaire privilégié entre le sacrifiant et sa divinité, comme déjà mainte fois souligné, mais aussi l'autel ou *assentamento* (A) qui, en tant que réceptacle matériel du sacrifice et lieu de transit obligatoire de l'*axé*, se doit d'être inclus dans la configuration relationnelle de l'*obrigação*. L'articulation entre ces différents termes est complexe et mérite un développement descriptif prenant en considération les différentes phases de l'*obrigação*.

Le rituel sacrificiel (*Cf.* chapitre III) débute par une invocation destinée principalement à la divinité destinataire du sacrifice (D), qui précède la « préparation » de son *assentamento* par le père-de-saint (S°). Cette phase initiale tisse ainsi un premier lien entre le sacrificateur (S°) et la divinité (D), institué, d'une part, par la parole du premier et, d'autre part, par le traitement de l'*assentamento* (A) de cette dernière.

La séquence suivante correspond au « nettoyage » de l'initié avec les gallinacés destinés au sacrifice (V). Ces animaux, passés sur le corps du sacrifiant (S), sont censés prendre sur eux ou absorber la maladie ou, selon l'expression d'usage, les « choses mauvaises » [« *as coisas ruins* »] dont il souffrirait ou serait porteur. Lors d'un rituel important comprenant également des quadrupèdes (généralement des ovins), la prochaine séquence d'actions consiste à « battre la tête » contre celle de l'animal. Par ce geste, le sacrifiant (S) charge (dans les deux sens du terme) la victime - à laquelle il s'adresse soit mentalement, soit à voix basse en lui parlant à l'oreille⁷⁸⁸ - de faire parvenir à la divinité (D) ses souhaits les plus chers, mais également d'emporter avec elle le mal dont il souffrirait. Un premier lien est ainsi noué entre le sacrifiant (S) et sa divinité (D), par l'intermédiaire de l'animal sacrificiel (V).

⁷⁸⁸ Comme déjà vu au chapitre III, certaines personnes disent s'adresser directement à l'*orixá* destinataire du sacrifice, ce qui ne fait que confirmer le rôle de médiateur joué par l'animal sacrificiel.

Pour débiter la séquence d'actions suivante, qui correspond à la mise à mort de l'animal (V), le père-de-saint (S°) s'adresse à la divinité (D), la conjurant de bien vouloir recevoir le sacrifice offert par le sacrifiant. Son rôle de médiateur privilégié entre ce dernier et la divinité destinataire du sacrifice apparaît clairement dans cette phase de l'action rituelle car, je le rappelle, seul le chef de culte (ou un *ogã* « confirmé », c'est-à-dire étant passé par le rituel de *deká*, et désigné par le père-de-saint) est habilité à sacrifier et à manipuler les diverses substances, objets et corps impliqués dans ce rituel.

Au cours du « tête à tête » singulier entre le sacrifiant et l'animal sacrificiel, un premier lien est instauré avec la divinité par l'intermédiaire de l'animal grâce à la parole qui est exprimée soit à voix basse, soit mentalement. Lors du sacrifice à proprement parler, la médiation est assurée par la parole du père-de-saint (S°), qui va s'adresser à la divinité (D) et l'invoquer⁷⁸⁹, puis par l'épanchement du sang sacrificiel (V) et les traitements combinés de l'*assentamento* (A) et du corps du sacrifiant (S). Deux temps peuvent être discernés dans la constitution de cette configuration relationnelle. Le premier est celui de l'élaboration d'un lien entre l'animal (V) et la divinité (D) *via* l'*assentamento* de cette dernière où du sang de la victime est abondamment récolté. Le second temps correspond à l'introduction du sacrifiant (S) dans cette configuration, assurée par un traitement de son corps avec le même sang sacrificiel et la mise en contact avec les objets principaux composant l'*assentamento* (*ferramentas* ou *otã* et *contas*) de l'*orixá*.

Cette combinaison de traitements, impliquant l'animal sacrificiel (V), l'*assentamento* (A) et le sacrifiant (S), connaît plusieurs justifications symboliques. Premièrement, elle permettrait la circulation et le transfert orienté de l'*axé* d'un corps ou d'un objet cultuel à l'autre. La source principale de cette « force vital » est le sang de l'animal sacrificiel. Du corps de la victime à l'*assentamento*, l'épanchement de sang est destiné à « nourrir » la divinité. De la victime au corps du sacrifiant, il participe à la transformation du corps de ce dernier en « corps sacrificiel » (Biardeau et Lamaoud [1976 : 161], cité dans Zempléni [1987 : 279]). Ce rapport correspond à ce que Zempléni définit comme une « assimilation métonymique “passive” de la possédée⁷⁹⁰ à la victime sacrificielle (SV) » (*ibid.* : 283). Cette « assimilation métonymique » se manifeste clairement dans la séquence d'action durant laquelle le sacrifiant est invité à maintenir la tête tranchée de l'animal par-dessus la sienne,

⁷⁸⁹ L'instauration de ce lien entre le père-de-saint et la divinité est initié à l'invocation d'ouverture ainsi qu'au cours de la « préparation » de l'*assentamento*, lorsque le chef de culte « souffle » les différents *axés* sur l'*assentamento*.

⁷⁹⁰ Ce terme est employé au féminin par Zempléni dans la mesure où il est question de femmes possédées dans le cadre du culte des *rab*.

rappelant ainsi le principe sacrificiel selon lequel l'animal ne serait, au bout du compte, qu'un substitut du sacrifiant : « L'animal meurt pour que nous restions en vie! » [« *Ele vai para a gente ficar !* »]

Mais ce dernier n'est pas seulement baigné du sang de la victime, il est également invité à en boire. Idéalement, il est attendu que ce soit la divinité qui, après avoir pris possession de son « enfant », s'abreuve du sang des animaux sacrificiels. Cependant, tous les initiés ne sont pas possédés dans le cadre du culte qui nous occupe. Mais que « l'identification "active" (SD) » (*ibid.* : 283) à l'*orixá* – entendre la possession – ait effectivement lieu ou non, tout sacrifiant devra se soumettre à cette épreuve. Lorsqu'il y a possession, le sacrifiant (S) devient l'*orixá* (D), qui est le premier destinataire du sacrifice. Ce geste est donc facilement compréhensible et justifiable. En cas de non-possession, par contre, la situation est plus ambiguë mais ne s'en trouve pas pour autant radicalement transformée aux yeux des participants et ce, à mes yeux, pour deux raisons principales. La première est que le phénomène de transe consiste en un *continuum* d'états allant de simples frissons à des états proches de crises convulsives incontrôlables (*Cf.* chapitre V). La divinité peut ainsi se manifester dans le corps de son « enfant » à partir d'un large éventail de symptômes variant en intensité. Au cours de l'*obrigação*, même si la possession complète n'est pas avérée, certains signes extérieurs tels que la chair de poule ou de légers étourdissements chez l'initié témoignent de l'« agissement » de la divinité dans son propre corps. Il n'est donc plus « lui » à part entière, l'*orixá* étant « présent » à divers degrés au cours de cette séquence d'actions jugée particulièrement « forte », comme en témoignent les restrictions d'accès la concernant⁷⁹¹. La seconde raison est que le transfert orienté d'*axé* au cours du rituel d'*obrigação*, même s'il a pour destinataire principal la divinité, qui est « nourrie » à la fois par le biais de l'*assentamento* (A) et celui du corps du sacrifiant (S) en cas de possession, profite également au sacrifiant grâce au transit de cette « force vitale » par son propre corps.

La mise en contact physique aux différentes phases de l'*obrigação* entre les différentes « termes constitutifs de la structure sacrificielle » (*Ibid.* : 283) - le corps du sacrifiant avec les gallinacés, la tête du sacrifiant avec celle du quadrupède, le sang des animaux sacrificiels avec l'*assentamento* et le corps du sacrifiant, les objets composant l'*assentamento* avec la tête du sacrifiant - constitue un acte central pour l'établissement d'un lien à la fois somatique et symbolique entre ces diverses instances composant la configuration relationnelle de l'*obrigação de santo* (*Cf.* chapitre VI). Le rôle du père-de-saint (S°) durant ce rituel consiste

⁷⁹¹ Ces restrictions d'accès, qui portent essentiellement sur la vue, ont été décrites dans une analyse antérieure.

à manipuler les diverses substances, à traiter le corps de l'animal sacrificiel (V) et celui du sacrifiant (S) ainsi qu'à invoquer la divinité (D), cherchant de cette manière à assurer le transfert orienté de l'*axé* et à provoquer la possession du sacrifiant, confirmant plus que jamais sa place d'intermédiaire privilégié et indispensable entre l'initié et sa divinité. Quant à la mère-de-saint, tout comme dans les autres rituels, son rôle reste marginal dans le schéma précédemment décrit. Je rappelle que les femmes ne sont pas autorisées à sacrifier dans le culte étudié. Sa fonction principale consiste à rester à l'écoute des besoins de l'initié (comme par exemple l'aider à soutenir la tête de l'animal qui se fait trop lourde) et, au besoin, le rappeler à l'ordre (par exemple lorsqu'il est trop agité ou angoissé).

Une fois que l'*orixá* de l'initié s'est abreuvé du sang des différents animaux sacrificiels, il est invité à danser au milieu de l'assemblée. Tout comme dans l'*amassi*, la transe est induite chez l'initié par diverses médiations mobilisées au cours de l'action rituelle. Contrairement au contexte du « bain de feuilles », cependant, elle n'est pas réfrénée ou, plus exactement, suspendue, mais menée à son plus haut degré d'expression, qui n'est autre que la danse de la divinité. La durée de cette performance peut durer entre quelques minutes et un petit quart d'heure. Durant cette période, la divinité pourra également faire part de ses exigences (rituelles ou autres), avant d'être invitée à revenir au pied de son *assentamento* où elle sera congédiée soit par le père-de-saint, soit par la mère-de-saint⁷⁹².

3.6 Le *resguardo*

Au chapitre précédent, j'ai mentionné ce qui me semble être les deux principaux enjeux de la période de *resguardo*: la protection du novice contre les influences spirituelles négatives et l'établissement d'une relation privilégiée avec ses *orixás*.

La nécessité de protection du novice repose sur la notion de « corps ouvert », selon laquelle, suite aux différents rituels auxquels il a pris part - et tout particulièrement le rituel de *feitura* -, le novice serait particulièrement perméable à la moindre influence spirituelle, qu'il s'agisse d'une influence positive comme le « rapprochement⁷⁹³ » [« *aproximação* »] de son

⁷⁹² La danse de la divinité ainsi que le type d'interactions qu'elle instaure avec les personnes présentes seront décrits en détails dans le prochain chapitre.

⁷⁹³ Au chapitre V, je décris l'ensemble des symptômes physiques associés à ce « rapprochement ».

orixá, ou de l'influence négative d'un « esprit » malveillant. Autrement dit, le novice est considéré comme extrêmement vulnérable, il s'agit donc de le protéger.

Toute une série de mesures prises à son égard, mais également nombre de restrictions relationnelles et de prescriptions comportementales à respecter par le novice lui-même contribuent, à mes yeux, à éveiller et à renforcer chez celui-ci un tel sentiment de vulnérabilité. Un passage de mon carnet de notes permet d'illustrer cet état d'esprit dans lequel tout novice peut être plongé durant la période de réclusion.

Carnet de note : 16^{ème} jour de réclusion

Hier soir, les choses se sont précipitées. En soirée, Nina apparaît pour me demander de m'habiller car on allait venir me chercher pour aller au *toque*⁷⁹⁴ d'Orixaogiã [fête en l'honneur de l'*orixá* de mon initiateur]. Je fus emmené par Kelly, ma *iaba* de service, caché sous un drap de lit blanc, la tête protégée par une casquette blanche que mon frère m'avait achetée pour l'occasion. Je débarquais ainsi à nouveau dans le « monde des hommes », après deux semaines de réclusion. Une infinité de précautions étaient prises à mon égard, ce qui me faisait plutôt flipper et me rappelait à mon état, ainsi qu'aux conseils de mon initiateur: « me soustraire à la vue des gens (voisins, passants,...), éviter de me cogner la tête, ne laisser personne me toucher les *curas*, le *kele* ou la tête, aller directement au *peji* en arrivant au *terreiro*, n'adresser la parole à personne... » Tout pour moi était une source potentielle de danger. Je fus ainsi emmené, en contrebande, glissant tel un fantôme dans les ruelles du *mórro* qui mène au *terreiro* de Júnior.

L'usage de protections matérielles comme les « contre-eguns » - tresse de *mariwo*⁷⁹⁵ attachée aux deux bras -, et du *kele*⁷⁹⁶ - collier de perles et de *mariwo* tressé - sont une trace visible de cette nécessité de protection⁷⁹⁷. Mais un autre facteur vient renforcer cette idée : la relation de dépendance totale du novice vis-à-vis de ses initiateurs.

⁷⁹⁴ Ma « sortie de *iaô* » fut « improvisée » au cours de cette cérémonie. Cette décision fut l'objet d'une controverse entre ma mère-de-saint et mon père-de-saint, sur laquelle je reviendrai plus tard.

⁷⁹⁵ Egalement appelé « paille de la Côte, le *mariwo* consiste en des ficelles végétales issues de la feuille de palmier.

⁷⁹⁶ Il s'agit d'un emprunt à la « nation » *ketu* de Bahia, comme déjà mentionné.

⁷⁹⁷ Júnior a l'habitude de dormir dans la même pièce que ses initiés durant les premières nuits de *resguardo*, afin de s'assurer que « tout se passe pour le mieux » pour ces derniers. Il faut dire que cette période est propice, vu l'état psychologique dans lequel le novice est plongé, à des réactions émotionnelles intenses qui peuvent

En effet, le novice est entièrement dépendant d'un point de vue matériel pour se nourrir, aller aux toilettes, se laver..., mais également d'un point de vue « spirituel » dans la mesure où son bien-être durant la période de réclusion dépend non seulement de lui - c'est-à-dire l'adoption d'un comportement personnel conforme aux prescriptions et proscriptions rituelles - mais également du respect de l'ensemble des précautions devant être prises à son égard par son entourage direct : initiateur, *iabas*, frères et sœurs-de-saint . En d'autres termes, le sentiment de vulnérabilité que peut ressentir le novice durant son *resguardo* est en permanence réactivé par les prescriptions comportementales et les restrictions relationnelles strictes auxquelles il doit se soumettre, mais aussi par les nombreuses précautions prises à son égard dont doivent faire preuve ses initiateurs.

L'ensemble de ces prescriptions et restrictions n'ont pas qu'une fonction protectrice. Elles instituent également un contexte favorable à l'établissement d'une relation privilégiée entre le novice et son *orixá*. Parmi les nombreux facteurs qui contribuent à l'élaboration de cette relation au divin, retenons les conseils et rappels à l'ordre fréquents du père-de-saint qui incitent le novice à « rester concentré » sur l'*orixá* et à « oublier les choses du monde [des hommes] »; l'isolement du novice qui est uniquement autorisé à voir, du moins durant les deux premières semaines de réclusion, ses initiateurs ou certains membres de famille-de-saint; le silence du corps, marqué par l'astreinte à rester couché sur sa natte; les traitements corporels quotidiens auxquels il doit se soumettre (bain d'*amassi* avant l'aube, ingestion d'*agbó*).

Une autre interprétation de cet événement rituel peut être risquée. En effet, les traits formels de la réclusion tels que son univers spatial et social restreint, sa configuration relationnelle basée sur la dépendance, l'idée de « corps ouvert » et la nécessité de protection qui en résulte, ne sont pas sans rappeler l'univers familial dans lequel se trouve plongé tout petit enfant durant les premières années de sa vie. Ces caractéristiques de la réclusion appuient, me semble-t-il, l'idée largement admise à propos de l'initiation en général, selon laquelle elle constituerait une nouvelle naissance pour l'initié et ce, même si une telle interprétation n'est pas courant dans ma famille-de-saint.

s'exprimer dans des nuits agitées, des moments de profonde angoisse, etc. La présence de l'initiateur peut également être interprétée comme un écran supplémentaire entre le novice et l'environnement extérieur, jugé comme néfaste pour celui-ci.

3.7 *Toque*, « sortie de *iaô* » et *deká*

3.7.1 *Toque*

Je discerne six positions dans la configuration relationnelle du *toque*. Tout d'abord celle du père-de-saint qui va prendre en charge la direction de la cérémonie en invoquant et en « tirant » les *toadas* destinées aux *orixás*. La responsabilité du *toque* repose entièrement sur ses épaules étant donné qu'il est censé contrôler le bon déroulement cérémoniel jusque dans ses moindres détails. Il devra ainsi faire preuve de deux compétences distinctes : mener à bien l'action rituelle et maîtriser jusqu'aux moindres détails l'organisation d'un tel événement. Si un problème devait survenir dans l'un de ces domaines, sa réputation en serait entachée. Au cours de la cérémonie, cependant, il sera secondé par un ou deux autres chefs de culte masculins de confiance, de manière à ce qu'il puisse être relayé lorsque sa voix se fatigue durant les longues heures de rituel. Une telle aide est d'autant plus nécessaire que la majorité des chefs de culte⁷⁹⁸ sont susceptibles d'être possédés par leur divinité au cours du *toque*.

Le rôle de la mère-de-saint du *terreiro* est de moindre importance dans le déroulement cérémoniel à proprement parler. Par contre, son rôle est absolument indispensable en terme d'« intendance ». Ainsi, la mère-de-saint veille, d'une part, à résoudre la multitude de détails et problèmes pratiques qui surviennent toujours dans les jours, voire les heures qui précèdent la cérémonie et, d'autre part, durant le déroulement du *toque*, son attention est principalement tournée vers ses initiés, qu'elle accompagne au moment de la transe. La mère-de-saint est également susceptible d'entrer en transe au cours de la cérémonie.

La troisième position est celle occupée par les initiés qui prendront part à la ronde et danseront, pour les plus résistants, durant toute la nuit. La plupart d'entre eux sont susceptibles d'être possédés par leur(s) *orixá(s)* au cours du *toque*⁷⁹⁹. Ceux dont l'*orixá* est fêté auront l'opportunité, s'ils en ont les conditions financières, d'« habiller leur saint » au moment de danser dans le Salon. Pour ce faire, ils se retireront dans le *peji* où l'*orixá* sera vêtu d'habits arborant ses couleurs de prédilection. Il sera ensuite accueilli dans le Salon avec

⁷⁹⁸ La famille-de-saint étudiée est à ce propos atypique car ni Paulo, ni Cecinho ne sont possédés par leur *orixás*.

⁷⁹⁹ Je montrerai au chapitre suivant que la transe est appréhendée par plusieurs chefs de culte comme un phénomène naturel et qu'en tant que tel, tout le monde sans exception est susceptible de la vivre, à des degrés divers. Dans les faits, au sein de la famille-de-saint étudiée, le pourcentage d'initiés effectivement possédés tourne autour de 8 sur 10, ce qui est proche du pourcentage de personnes susceptibles d'être hypnotisées où « 10 à 15 % ne répondent pas ou peu aux suggestions hypnotiques » (Jean-Roch Laurence 1995: 243). Je reviens sur cette question au chapitre V.

enthousiasme et il jouira d'un traitement privilégié de la part du père-de-saint qui veillera à le mettre en valeur, lui ouvrant un espace à travers la foule.

Pour les trois catégories d'intervenants cités, la possession donne lieu à une nouvelle configuration : c'est l'*orixá* et non plus le père-de-saint, la mère-de-saint ou le fils-de-saint qui va désormais « agir la relation ». La possession donne lieu à une substitution de l'identité et de la personnalité de l'initié par celles de son *orixá*. Au cours de celle-ci, c'est à l'*orixá* que l'on s'adresse, et non plus à l'initié (Cf. chapitre V). Lors de la « sortie de *iaô* » - mais également lors d'une simple « sortie de saint » - les *orixás*⁸⁰⁰ sont littéralement « donnés à voir » à la communauté, soulignant la fonction d'agrégation mais aussi la dimension politique⁸⁰¹ de ces événements rituels (Cf. chapitre III).

En effet, la présence de ces personnes extérieures - composant ce que j'ai appelé l'assemblée - confère au *toque* - et plus encore à la « sortie de *iaô* » et au *déká* - une dimension politique dans la mesure où le savoir-faire du père-de-saint et de ses initiés va faire l'objet d'une évaluation, qui alimentera la réputation du *terreiro* à l'extérieur. La compétence du père-de-saint s'exprime donc, nous l'avons vu, dans sa capacité d'organisation et dans sa maîtrise d'un savoir-faire rituel. Celle-ci est évaluée en fonction de son habileté à provoquer la possession, à chanter et à invoquer, mais également, même si indirectement, dans sa capacité à former de « beaux *orixás* », tout comme dans la performance de son propre *orixá*. Au chapitre suivant, je tenterai de décrire les nombreux critères qui sous-tendent l'évaluation de la danse des dieux.

Notons que la séparation entre les personnes de l'assemblée et celles prenant part à la ronde est plus analytique qu'effective. En effet, la majorité des individus présents alternent entre ces deux positions en fonction du déroulement rituel et des affinités de chacun vis-à-vis de tel ou tel autre *orixá*. La participation à la ronde, en effet, se fait généralement en fonction de ce dernier critère, donnant lieu à une alternance entre des moments « creux » et des moments forts dans le déroulement rituel : au moment du répertoire des *orixás* les plus populaires - qui sont aussi les plus appréciés -, les individus, qui souvent ont la possibilité de se rendre à l'extérieur du *terreiro* pour bavarder, affluent vers le Salon et viennent gonfler la ronde des danseurs; tandis que pour les *orixás* tels que Ode, Obaluayé, Oxumaré, Iroko, Nanã

⁸⁰⁰ Il peut s'agir de l'initié et non de sa divinité dans le contexte d'une sortie de *iaô*, puisque la possession n'est pas un pré-requis pour la participation à cet événement.

⁸⁰¹ « Politique » est pris ici dans son sens le plus général qui renvoie à des stratégies de positionnement social des individus, impliquant des enjeux de pouvoir : légitimation d'une position atteinte, quête de prestige, etc.

et Obá, c'est souvent la situation inverse qui prévaut où seuls les fils-de-saint les plus motivés restent dans la ronde⁸⁰².

La dernière position est celle des tambourinaires. Leur rôle est déterminant pour la réussite du *toque* car un *toque* « mal joué » est considéré comme un *toque* tout simplement raté! J'ai déjà mentionné que parmi l'ensemble des ogãs habilités à jouer, ce sont les initiés les plus anciens et/ou les personnes les plus âgées qui auront priorité sur les autres, conformément au principe de séniorité. Aussi, ces « aînés » auront un accès prioritaire au tambour le plus convoité, l'*inhã*, qui possède le son le plus grave et qui est également le tambour soliste ponctuant la danse des *orixás*⁸⁰³. Les tambourinaires les moins expérimentés joueront préférentiellement l'*agbe* ou l'*agogô*, simple ou double.

Durant le déroulement cérémoniel, plusieurs prescriptions concernant la relation entre l'initié et ses initiateurs doivent être observées. A trois reprises, l'initié devra se rendre aux pieds de ses initiateurs et leur demander la bénédiction en pratiquant l'*odobale*, la salutation rituelle : 1) dès l'entrée dans le répertoire d'Ogum ; 2) dès que commence le répertoire de son initiateur ou de son initiatrice; 3) dès que débute le répertoire de l'*orixá* de l'initié. De cette manière, la hiérarchie est clairement traduite en acte et rendue visible au cours du déroulement rituel. Ces salutations donnent également à voir la popularité de certains *orixás*. On observe en effet des salutations à la chaîne pour des *orixás* tels que Xangô, Oxum et Yemanjá qui ont de nombreux « enfants » à Recife, alors que d'autres bien moins populaires tels que Obaluayé ou Ode ont à peine l'un ou l'autre « enfant » présent dans le *terreiro*, quand ils en ont un.

⁸⁰² Cette situation peut changer en fonction de la position du répertoire de ces divinités au cours du déroulement cérémoniel. Ainsi, lorsque Ode suit Ogum, par exemple, en début de *toque*, le Salon reste généralement bien rempli. Il en va de même lorsque l'on chante pour Obá juste avant le répertoire de Oxum. Par contre, lorsque l'on chante pour les *orixás* cités - je rappelle que la plupart d'entre eux n'ont pas d' « enfant » - tard dans la nuit, alors que la fatigue a déjà gagné bon nombre des personnes présentes, la ronde se voit parfois réduite à quelques individus.

⁸⁰³ Les *ilus* comptent parmi les tambours les plus puissants en termes de volume sonore, toutes « nations » afro-brésiliennes confondues. En effet, il diffèrent des *atabaques* dans la mesure où il s'agit de tambours cylindriques couverts de part et d'autre d'une peau de chèvre dont la tension distendue leur confère un son grave caractéristique. Dans ce contexte sonore, le son de la cloche est largement « couvert » et son rôle est ainsi relégué à un plan secondaire, contrairement à la hiérarchisation des instruments à l'œuvre dans le *candomblé nagô* de Bahia où c'est elle qui remplit la fonction de guide pour les autres instruments, fonction remplie ici, du moins en grande partie, par le *melé*.

3.7.2 « Sortie de *iaô* »

Il revient aux initiateurs de préparer le *iaô* dans le *peji* ou dans la *camarinha* dans les heures qui précèdent sa sortie. Au cours de cette séquence cérémonielle, tous les regards sont tournés vers le nouvel initié. La forme des relations au moment de cet événement rituel est similaire à celle du *toque*, mais intensifiée. En effet, le père-de-saint est responsable de son nouvel initié : une belle « sortie de *iaô* » est un indice d'une bonne initiation⁸⁰⁴. C'est le père-de-saint qui va guider l'*orixá* ou le fils-de-saint⁸⁰⁵ au son de son *adjá* à travers le Salon, tout en esquissant les pas de la divinité à reculons. C'est également au père-de-saint qu'il revient de donner à boire à l'initié l'*axé de fala* et ainsi conférer la parole à son *orixá* qui devra crier son nom et sa *toada* de prédilection. La mère-de-saint, tout au long de la « sortie », reste aux côtés du *iaô*, prête à répondre au moindre de ses besoins. Au cours de la « sortie de *iaô* » décrite au chapitre précédent, c'est elle qui demanda à l'*orixá* du *iaô* qu'il donne à haute voix son nom et sa *toada*. Quant aux dignitaires présents, ils maintiennent l'*ala* par-dessus la tête du *iaô*, leurs corps et leur action commune formant un mur de protection entre le *iaô* et l'assemblée.

L'assemblée participe en accompagnant chacune des actions du *iaô* par le chant, la danse, des cris de joie et des salutations. L'enthousiasme dont elle peut faire preuve contribue à la réussite de cet événement rituel. Son rôle reste cependant éminemment politique puisque ce sont les individus qui la composent qui vont rapporter leurs impressions de l'événement à l'extérieur, contribuant ainsi à la construction de la réputation du *terreiro* et de son père-de-saint.

3.7.3 « Sortie de *deká* »

Les formes relationnelles de la *sortie de deká* sont similaires à celles décrites pour le *toque* et la *sortie de iaô*, à la différence près que la relation entre initié et initiateur est au centre du déroulement rituel. En effet, ce rituel public met en scène la transmission des objets cultuels du père-de-saint à sa fille ou son fils-de-saint. Autrement dit, le rituel montre la délégation de pouvoir de l'initiateur à son initié. Dans ce contexte, la participation de la mère-

⁸⁰⁴ Tout comme les événements quotidiens auxquels le novice est confronté après son initiation. Je reviens sur ce thème au chapitre VIII.

⁸⁰⁵ Je rappelle cependant que même si la possession est une situation idéale pour un tel événement, elle n'est pas obligatoire.

de-saint est un peu plus effacée et la fonction de « témoin » attribuable à l'assemblée renforcée.

3.8 La sortie de réclusion

Les différentes sorties suivant la période de réclusion correspondent clairement à la phase postliminaire des rites de passage tels que décrit par Arnold Van Gennep, qui se caractérisent par « l'agrégation au monde nouveau » ([1909] 1981 : 27). Dans ce contexte bien précis, c'est le novice qui est successivement « agrégé » ou réinscrit dans la communauté des chrétiens⁸⁰⁶ avec sa visite à la messe⁸⁰⁷, dans la nature et le culte aux *orixás* lors de ses libations à la mer et à la rivière ; dans le monde matériel avec son passage à la banque et au marché et, enfin, dans la communauté-de-saint durant sa visite des différents *terreiros*.

4. Synthèse de l'argumentation

4.1 Le travail de l'espace rituel

Dans un premier temps, je me suis intéressé au *terreiro* en tant qu'espace de coexistence entre les hommes et les dieux. Cette première approche m'a permis de fournir une vue d'ensemble de l'agencement de l'espace religieux et de ses rapports avec la sphère domestique. Ce qui est ressorti de cette analyse, c'est que la plupart des dignitaires religieux de ma famille-de-saint partagent avec les dieux un espace souvent fort exigü. Même si, dans certains *terreiros*, le lieu de culte et la maison d'habitation ne se confondent pas, leurs limites respectives peuvent fluctuer en fonction des nécessités de la vie quotidienne. Cette même exigüité oblige d'ailleurs certains chefs de culte à régulièrement transformer certaines pièces de leur maison en espace rituel destiné à accueillir les *obrigações* et/ou les fêtes publiques de leur *terreiro*. Il arrive même qu'ils les transforment de manière permanente en sanctuaire, comme le *peji* dans la maison de Cecinho. Une telle proximité spatiale entre la sphère religieuse et la sphère domestique donne lieu à une proximité en termes relationnels entre les hommes et les dieux, amenés à partager le même espace de vie.

⁸⁰⁶ La grande majorité des participants au culte se définissent premièrement, je le rappelle, comme « chrétiens » (Cf. annexe n° 6).

⁸⁰⁷ Lors de ma visite à l'église, j'ai également été invité à me recueillir face à l'urne contenant les restes de Malaquíás. On peut donc également envisagé cette visite comme une réaffirmation de l'appartenance à une nouvelle généalogie initiatique.

Je me suis ensuite intéressé au travail de l'espace rituel proprement dit. Pour commencer, j'ai souligné que la participation au rite et l'accès aux espaces sacrés exige une mise en condition des participants, qui porte essentiellement sur un contrôle des corps. Or, l'analyse des prescriptions et interdictions fondant la pureté symbolique du corps a mis en évidence le caractère négociable du respect de certaines d'entre elles et, par conséquent, la nécessité d'envisager le rapport à la « règle », qu'elle soit prescriptive ou prohibitive, dans une perspective dynamique, c'est-à-dire dans le flux des relations sociales qui poussent à son maintien ou, au contraire, à son abandon. Le contrôle des corps n'est donc pas qu'une affaire individuelle, ses implications sont également d'ordre social.

Le contrôle d'accès aux espaces sacrés produit également d'autres effets. Le plus évident est une division des savoirs. Nous avons montré que les restrictions en termes d'accès à certains espaces culturels - comme l'interdiction de pénétrer dans le *quarto-de-bale* pour les femmes - ou celles touchant au contact visuel avec certaines scènes rituelles jugées trop « fortes » - par exemple l'observation de la mise à mort de quadrupèdes pour les novices et les enfants - donnent lieu à une division des savoirs entre différentes catégories d'individus au sein de la famille-de-saint. Du côté des détenteurs du savoir, on trouve les hommes initiés ; de l'autre, les femmes et/ou les novices et les non-initiés. Un autre effet de ce contrôle de l'espace est de marquer d'une empreinte émotionnelle forte les représentations mobilisées à l'égard des lieux ou scènes dont l'accès est proscrit ou restreint, considérés par ailleurs comme potentiellement dangereux. Le travail de l'espace participe ainsi au maintien de la configuration relationnelle du secret, notamment en inspirant la crainte pour certaines catégories de savoirs interdits.

Un trait évident de l'organisation de l'espace rituel est la division entre le *peji*, réservé au culte des *orixás*, et le *bale* où « habitent » les *eguns*. Ces deux catégories d'entités spirituelles appartiennent, nous l'avons vu au chapitre II, à des catégories ontologiques clairement distinctes. Cette différence de « nature » est rendue manifeste par la séparation de leurs espaces culturels respectifs et se voit renforcée par une série d'interdictions veillant à la maintenir sur le plan rituel.

Au sein du *peji*, on soulignera l'existence de corrélations claires entre, d'une part, le positionnement spatial des *assentamentos* et, d'autre part, des liens mythologiques entre les *orixás*, certains de leurs attributs ou l'une ou l'autre de leurs fonctions rituelles.

En bref, à la fois la structure de l'espace rituel, avec la séparation entre *peji* et *bale*, l'organisation du *peji*, avec le positionnement des *assentamentos* et le travail de l'espace rituel, avec les restrictions et interdictions portant sur la vue ou l'accès physique à certains

espaces, contribuent directement à l'acquisition de toute une série d'hypothèses religieuses grâce à l'implication des individus dans l'action rituelle. Celles-ci portent tantôt sur la distinction ontologique entre *orixás* et *eguns*, tantôt sur des repères mythologiques concernant la fonction, les attributs et les relations entre *orixás* ou encore sur le caractère dangereux de certains savoirs.

4.2 Les formes de l'interaction : les différents points de vue

Je propose ici une synthèse des polarités relationnelles observées au cours des différents rituels initiatiques. Cette synthèse reprend le point de vue des quatre principales catégories d'intervenants, à savoir : le père-de-saint, la mère-de-saint, l'initié et les non-initiés.

4.2.1 Le point de vue du père-de-saint

Le père-de-saint, omniprésent tout le long du parcours initiatique, est apparu comme l'intermédiaire rituel indispensable entre les hommes et les entités spirituelles :

- entre l'initié, la famille-de-saint et les *eguns* dans l'*obrigação de egun* ;
- entre l'initié et l'*ori* dans l'*obori* ;
- entre l'initié et son *orixá* dans l'*amassi*, la *feitura* et l'*obrigação de santo* ;
- entre l'initié, son *orixá* et la communauté lors de la « sortie de *iaô* » ou des *toques*.

Sa tâche est essentiellement accomplie à travers : 1) la manipulation d'objets culturels tels que « préparer » l'*amassi*, les *assentamento* ou autres réceptacles (comme par exemple l'*ori-plat* ou l'autel des morts⁸⁰⁸), mettre à mort les animaux sacrificiels, « nettoyer » l'*assentamento*, les colliers, etc.; 2) la pratique de toute une série de traitements du corps de l'initié tels que « souffler » sur sa tête, la « laver », lui « donner à manger », la raser ou encore scarifier le corps de l'initié, le peindre, etc.

Une conséquence notable de ces divers traitements, que je développe dans le chapitre suivant, est que le père-de-saint est à même d'exercer une influence directe sur les émotions de l'initié. Il s'agit pour lui non seulement de se montrer apte à manipuler correctement les objets culturels, à utiliser à bon escient les nombreuses *toadas* et invocations, mais également à provoquer chez l'initié et dans l'assemblée des affects rituellement appropriés. Un « bon »

⁸⁰⁸ Le lieu de réceptacle des offrandes pour les morts n'a pas été décrit dans ce travail, pour les raisons exposées dans la première partie de ce chapitre.

père-de-saint (*Cf.* chapitre V) est également reconnu à sa capacité d'instiller, lors des cérémonies publiques, de l'enthousiasme⁸⁰⁹, qui n'est pas sans produire ses effets sur la possession. Cette responsabilité explique sans doute son attitude autoritaire dans la mesure où il est celui – et le seul – à devoir se montrer capable d'exercer un pouvoir sur les entités spirituelles, souvent invitées, par lui, à « descendre » sur leur « enfant » au moment voulu. Ceci confirme de toute évidence son rôle d'intermédiaire privilégié, faisant du père-de-saint l'artisan principal de la constitution d'une relation personnalisée entre le novice et sa divinité.

4.2.2 Le point de vue de la mère-de-saint

La mère-de-saint occupe une position d'auxiliaire au cours de l'action rituelle. Comme nous l'avons vu, elle intervient également dans les traitements du corps de l'initié :

- 1) elle « souffle » (après le père-de-saint) sur sa tête durant l'*obori* ;
- 2) elle passe les animaux sacrifiés sur son corps durant l'*obori* et l'*obrigação*;
- 3) elle lave son corps dans la seconde partie de l'*amassi* ;
- 4) elle lui donne à boire du sang sacrificiel au cours de la *feitura*.

Toutefois, alors que le père-de-saint se concentre sur l'établissement d'une relation entre le novice et ses entités spirituelles, l'attention de la mère-de-saint est plus directement dirigée vers l'initié. Attentive à ses moindres réactions, elle veille à son bien-être, l'encourage si nécessaire. Sa fonction, dans l'espace du rite est sans contextes plus terre-à-terre, focalisée sur les conditions pragmatiques de l'exécution de l'action rituelle.

Ceci dit, les rôles respectifs du père-de-saint et de la mère-de-saint ne sont pas aussi tranchés. J'ai en effet montré que le comportement du père-de-saint peut alterner, au cours du même rituel, entre une attitude autoritaire et des marques de tendresse, comme par exemple lorsqu'il caresse la tête de l'initié et s'adresse avec douceur à sa divinité à la fin de l'*amassi* ou encore lorsqu'il décide de passer les premières nuits de réclusion avec le novice pour le rassurer. Quant à la mère-de-saint, elle peut également se montrer autoritaire, voire intransigeante à l'égard d'un initié qui n'observerait pas un comportement conforme à l'action rituelle en cours (en le rappelant au calme s'il est trop agité, par exemple).

⁸⁰⁹ Michel Leiris rappelle, citant Jeanmaire, le double sens de ce terme, qui « désigne chez Aristote “la possession, le sentiment d'une présence et d'une influence divine” » (1958 : 100).

4.2.3 Le point de vue de l'initié

Pour l'initié, l'engagement initiatique implique plusieurs transformations d'ordre relationnel. L'offrande initiale aux *eguns*, comme j'ai cherché à le montrer, serait assimilable à une inscription dans une généalogie initiatique qui s'accompagne de l'acquisition de « nouveaux ancêtres ». Ensuite, le franchissement de chaque étape initiatique confère à l'initié un statut hiérarchique plus élevé, qui correspond à une incorporation progressive au groupe de culte. Cette avancée initiatique renforce également les liens affectifs vis-à-vis des co-initiés et de ses initiateurs. Enfin, elle correspond à une intensification progressive de la relation à son *orixá*, qui implique un investissement corporel du novice toujours plus important à chacune des étapes initiatiques.

Lors de l'*obrigação de egun*, la présence du sacrifiant dans le *bale* n'est pas obligatoire et il ne subit pas de traitement corporel spécifique. Durant l'*obori*, la posture de l'initié se caractérise par l'immobilité et une passivité quasi totale. Il lui est seulement demandé d'ingérer toute une série d'aliments. Cette attitude contraste fortement avec celle attendue dans les rituels où les *orixás* sont directement mis à contribution, caractérisés par le mouvement. Le premier d'entre eux (dans le cycle initiatique) correspond au rituel d'*amassi*. Dans la seconde partie de celui-ci, l'*orixá* est pour la première fois invité à prendre possession de son « enfant ». La transe, bien que recherchée, n'est cependant pas développée au cours de ce rituel. En effet, la divinité est conviée à se « manifester » dans le corps de son « enfant », mais elle ne pourra pas encore s'exprimer à travers la danse. La disposition spatiale des différents intervenants et le type de traitement corporel propres au rituel d'*amassi* facilitent une attitude d'« absorption » qui se caractérise par une grande concentration et par un « branchement » de l'attention de l'individu sur ses sensations et son imagination⁸¹⁰. Deux étapes supplémentaires devront être franchies avant que la possession puisse être menée à son « paroxysme ».

La première est le rituel de *feitura*, qui implique des traitements corporels lourds. Celui-ci, je le rappelle, consiste essentiellement à transformer le corps du novice, le rendant pleinement apte à « recevoir » la divinité. On y pratique des incisions à différents endroits du corps tout en y infiltrant des substances chargées en *axé*. Cette pratique a pour effet d'« ouvrir » le corps de l'initié, dans le sens littéral et religieux du terme.

⁸¹⁰ Bourguignon (1970) et Luhrmann (2005), entre autres, ont montré que différentes techniques menant à l'« absorption » pouvaient faire l'objet d'un entraînement systématique dans différentes cultures religieuses.

Puis vient l'*obrigação de santo*, rituel sacrificiel au cours duquel l'initié est « pris⁸¹¹ » dans une configuration relationnelle impliquant essentiellement le père-de-saint, les animaux destinés au sacrifice et la divinité. Le rite culmine en un traitement concomitant des objets composant l'*assentamento* et la tête du novice avec le sang sacrificiel. Le contact ainsi établi crée un lien à la fois sensible et symbolique entre ces divers éléments⁸¹². Le sacrifice terminé, il est alors donné à l'*orixá* l'opportunité de s'exprimer pleinement à travers la danse, encouragé par ses initiateurs et porté par l'enthousiasme de l'assemblée.

Au cours de la période de réclusion, le novice est prié d'observer une attitude introspective. On y retrouve, une fois de plus, l'attitude d'« absorption » du rituel d'*amassi*. Idéalement, ses pensées doivent être entièrement tournées vers son *orixá*. Isolé « des choses du monde », le corps réduit à une immobilité partielle, le novice est censé rester couché ou assis durant toute la durée de cette période. Ce silence du corps sera cependant interrompu par les différentes *obrigações* qui jalonnent la période de réclusion ainsi que par les « bains de feuilles » matinaux, qui prolongent ainsi le mécanisme d'imprégnation⁸¹³ entamé durant les étapes initiatiques précédentes.

Les *toques* - tout comme la « sortie de *iaô*⁸¹⁴ » - constituent un contexte privilégié pour l'apprentissage de la danse des *orixás*. L'initié a l'opportunité d'y observer de nombreux *orixás* et les conditions sont rassemblées pour qu'il développe lui-même ses propres capacités. Ce thème sera développé au chapitre suivant.

Quant aux différentes sorties qui suivent l'initiation, comme souligné ci-dessus, elles correspondent chacune à l'agrégation de l'initié (Van Gennep 1981) dans un domaine du monde qu'il est amené à réintégrer, mais n'implique pas d'engagement corporel particulier.

En substance, l'engagement dans le processus initiatique débouche sur l'émergence d'une relation à l'*orixá* directement ancrée dans les états émotionnels ainsi que dans les stimulations sensorielles éprouvées par l'initié, liés tantôt aux traitements corporels préalables à la possession, tantôt à la possession elle-même⁸¹⁵.

⁸¹¹ Dans le sens que donne Favret-Saada à ce terme (Cf. introduction).

⁸¹² Cette proposition est développée au chapitre VI.

⁸¹³ Carmen Opirari utilise également l'expression « imprégnation intime » pour désigner le processus d'acquisition des « codes corporels partagés par le groupe » (2004 : 287). L'usage que je fais du terme « imprégnation » dépasse le domaine des conduites motrices et intègre également l'apprentissage émotionnel donnant lieu à ce que j'ai appelé la « constellation somatique de l'*orixá* » (Cf. chapitre V).

⁸¹⁴ Je montrerai qu'aucun apprentissage de la danse des *orixás* n'est développé durant le processus initiatique : un tel apprentissage exige que l'individu soit possédé par sa divinité et prend place lors des rituels privés et publics où la transe est recherchée.

⁸¹⁵ Je développe cette proposition au chapitre VI.

4.2.4 Les non-initiés

Dans mon analyse des configurations relationnelles, je n'ai pas traité de la catégorie des « non-initiés » de manière systématique. La raison à cet état de fait est simple : une telle position est très relative dans le culte étudié étant donné que quiconque prend part aux rituels décrits, par sa simple présence, est un initié potentiel. En effet, rares sont ceux qui fréquentent les *terreiros* de *candomblé* et qui, à un moment donné, ne cherchent pas à connaître leur *orixá* à travers la consultation de l'oracle ou à obtenir un collier « lavé » aux couleurs de ce dernier. Nombre d'entre eux s'investiront d'ailleurs davantage dans le processus initiatique, jusqu'à l'initiation complète⁸¹⁶.

L'engagement dans le culte, je le rappelle, est généralement graduel. J'ai en effet montré qu'il existe une échelle hiérarchique élaborée en fonction des rituels par lesquels les novices sont effectivement passés : consultation de l'oracle, « nettoyage » d'un collier, *amassi*, *assentamento*⁸¹⁷, *obori*, *feitura*, *deká*. Mais indépendamment de l'engagement initiatique effectif, quiconque « fréquente » le *candomblé* est amené à partager l'intensité affective⁸¹⁸ propre à chacun de ses rituels décrits. De cette manière, il participe à ce qui est considéré par les participants comme le « mystère » et la « beauté » du culte aux *orixás*, et par conséquent à son « fondement ».

Nous avons vu précédemment que c'est au cours de la *feitura* que la séparation entre les initiés « complets » et les initiés de moindre rang s'exprime le plus clairement. Cette distinction, comme je l'ai montré, est opérée grâce à l'instauration d'une configuration relationnelle du « secret ».

Une première évaluation de cette configuration suggère que le secret porterait sur ce que l'on peut effectivement voir du rituel puisque seuls les initiés « complets » ont accès au *peji* où se déroule la *feitura*. Toutefois, le constat de plusieurs « fuites » possibles, renseignant les non-initiés sur ce qui y est effectivement fait, jette un doute sur l'existence même d'un secret initiatique. Un tel secret serait-il « vide » ou dénué de sens, comme le suggère Pascal

⁸¹⁶ Cette règle générale est applicable aux anthropologues où rares sont ceux qui, à ma connaissance, n'ont pas consulté l'oracle pour connaître leur *orixá* ou qui ne possèdent pas leurs « *contas lavadas* ». Certains d'entre eux, nous l'avons vu, se sont même impliqués plus avant dans le processus initiatique, comme par exemple Juana Elbein dos Santos, Roger Bastide, Pierre Verger et moi-même.

⁸¹⁷ Je rappelle qu'il s'agit ici du nom de la cérémonie au cours de laquelle les objets composant l'autel ou *assentamento* de l'*orixá* sont « lavés ».

⁸¹⁸ J'emprunte cette expression à Michael Houseman (1993 : 217)

Boyer ? Et surtout, pourquoi, malgré ces « fuites », maintenir la dissimulation de ce rituel aux initiés de moindre rang ?

La perspective interactionnelle proposée par Michael Houseman apporte une réponse intéressante en déplaçant la question du « contenu » du secret vers celle de ses enjeux relationnels. La *feitura*, en effet, en tant que rituel initiatique par excellence (Cf. chapitre III), correspond « au moment précis de la mystérieuse transformation des candidats » qui implique un changement relationnel entre le (ou les) nouvel (aux) initié(s) « complet(s) » et les non-initiés (ou les initiés encore non-« faits »).

Le discours des initiés « complets » et des chefs de culte rejoint ce point de vue dans la mesure où, pour eux, le « secret » résiderait dans la relation intime instaurée au cours du rituel avec leur *orixá* : « Ce qui se passe dans le *peji* » donnerait accès au « fondement » du culte, à son « mystère ». Or, c'est précisément l'accès à ce « mystère » qui différencierait les initiés « faits » des autres.

CHAPITRE V :

LA TRANSE DE POSSESSION (OU LE CORPS A CORPS AVEC LES DIEUX)

1. Préambule

Les chapitres précédents nous ont quelque peu familiarisés avec la possession, ce moment privilégié et transitoire durant lequel l'*orixá* s'exprime à travers le corps de son « enfant ». Dans ce chapitre, qui est entièrement consacré à ce thème, je cherche à affiner la compréhension de ce fait social total en m'intéressant d'une part au discours le concernant, incluant le vocabulaire de la transe et les témoignages de personnes l'ayant vécu (y compris le mien) et, d'autre part, à l'analyse des divers contextes, formes et conditions d'occurrence de ce phénomène. La transe constitue peut être, comme je chercherai à le démontrer, la médiation la plus prégnante pour asseoir la conviction des participants au culte en la réalité de la main mise des divinités sur leur existence - et *a fortiori* sur leur corps. Formulée dans la perspective interactionnelle telle qu'envisagée dans ce travail, cette hypothèse suggère que la transe contribue fortement à confirmer l'établissement d'une relation intime entre l'initié et telle autre divinité en particulier. L'importance de la transe en tant que médiation dans l'établissement de cette relation tient en grande partie au fait qu'elle touche directement au corps et aux mécanismes somatiques du sujet, qui échappent en grande partie à son contrôle conscient. J'accorderai donc beaucoup d'importance, dans mes descriptions, aux traitements corporels prodigués par les initiateurs ainsi qu'aux conduites motrices du possédé impliquées dans la transe. Cette focalisation trouve sa justification dans deux partis pris théoriques :

1) comme abordé au chapitre précédent, le surgissement de la transe dépend étroitement de configurations relationnelles spécifiques, d'où mon insistance sur la dimension relationnelle dans l'analyse de l'action rituelle;

2) le phénomène de transe est ancré dans un contexte rituel caractérisé par la manipulation d'objets culturels - impliquant tous les sens (vue, odorat, goût, toucher, proprioception, kinesthésie) - et dans des « états internes⁸¹⁹ » du candidat à la possession. Ce qui m'intéresse ici, c'est la place qu'occupe la transe dans la composition de l'expérience religieuse des initiés.

Mais avant d'entrer dans le vif de l'ethnographie, je propose un bref aperçu historique des différents courants théoriques à propos de la transe dans les études afro-brésiliennes. Je

⁸¹⁹ Par « états internes », j'entends les changements psychologiques et somatiques liés à la manifestation des émotions, « terrain » de prédilection du travail rituel lorsque la transe est au cœur de l'action rituelle, comme nous le verrons.

décrirai ensuite ma position en formulant certaines hypothèses théoriques et en justifiant mes options méthodologiques.

2. La transe et les études afro-brésiliennes : un bref aperçu

Pour commencer, il doit être clair que je ne traiterai ici que d'un type de transe, à savoir la transe de possession, qui est celle qui a cours dans le culte étudié, alors que le phénomène peut être étendu à une multitude d'autres contextes culturels, religieux ou non, et prendre des formes fort différentes que celle décrite dans ce travail⁸²⁰. Mais la transe de possession, de par les formes parfois impressionnantes qu'elle peut prendre⁸²¹, a fasciné bien des chercheurs avant moi, même si cette fascination était le plus souvent passée sous silence. Elle est d'ailleurs aujourd'hui reconnue comme une caractéristique fondamentale de certaines religions, érigée en paradigme ontologique pour la définition d'une catégorie de culte, à savoir les « cultes de possession ». Plusieurs courants théoriques ont cherché à rendre compte de ce phénomène. Tous, en vérité, en éclairent un aspect particulier, bien que les tenants de chacun d'entre eux soient bien souvent persuadés d'en tenir l'explication ultime. Eu égard à l'abondante littérature sur le sujet, je ne pourrai prendre en considération tous les auteurs ayant travaillé sur ce thème, ni entrer dans les nuances apportées par chacun d'eux, mon objectif étant de donner un aperçu général des études de la transe de possession afin de mieux situer ma démarche dans cette masse théorique et ethnographique. Aussi, historiquement, j'ai privilégié les études afro-brésiliennes afin de permettre une confrontation immédiate des données avec mon propre matériel ethnographique.

L'intérêt pour la transe, dans le contexte brésilien, date de la fin du 19^{ième} siècle et est contemporain des premières études dites « afro-brésiliennes », inaugurées par le médecin bahianais Nina Rodrigues (1900). Ces travaux marquèrent la naissance d'un courant théorique qui se poursuivit jusqu'à la fin des années trente avec notamment Arthur Ramos (1934), Manuel Querino (1938) mais aussi Pedro Cavalcanti (1935) et Gonçalves Fernandes (1937) pour les cultes de Recife, où le phénomène de transe était reconnu dans sa réalité biologique mais assimilé à des états psychopathologiques proches de l'hystérie ou d'autres perturbations

⁸²⁰ Pour un panorama très complet des contextes culturels d'occurrence de la transe et de ses différentes formes, je ne peux que renvoyer mon lecteur au remarquable travail de Gilbert Rouget (1980) consacré aux rapports entre musique et transe.

⁸²¹ Un exemple marquant est la transe des Haoussa rapportée par Jean Rouch dans son film « Les maîtres fous ».

mentales comme les « états somnambuliques, hypnotiques, oniriques, schizophréniques, avec modification de conscience et de personnalité» (Ramos 1934 : 198). Cette perspective « biologisante et psychiatisante», comme l'appelle Márcio Goldman (1987 : 92), subit un sévère revers dans les années quarante avec l'arrivée du culturalisme dont le porte-parole principal était Melville Herskovits (1941). Cet anthropologue insista sur le caractère « normal » du phénomène de possession, entendant par là qu'il s'agissait d'une conduite non seulement recherchée et valorisée, mais également tributaire de la situation socioculturelle dans laquelle les individus évoluent. A sa suite, Roger Bastide (1958) et René Ribeiro (1952) ont emboîté le pas à la perspective culturaliste en « insistant basiquement sur le caractère socialement adaptatif de la transe » (Goldman 1987 : 92). Voici comment Goldman résume la position de ce courant théorique que l'on pourrait définir de « culturo-fonctionnaliste » :

Des individus socialement marginalisés et discriminés (par des motifs raciaux, de classe ou même sexuels) trouveraient dans les cultes afro-brésiliens et spécifiquement dans la transe mystique une manière « d'inverser » sa basse position sociale : pris par les divinités africaines ils se transformeraient en dieux et rois, « compensant » ainsi leur statut inférieur. La possession contribuerait ainsi à l'adaptation de ces individus à la société plus large, hautement stratifiée et difficilement perméable par des canaux normaux, caractéristiques qui tendraient à placer ces individus structurellement inférieurs en dehors du jeu social - si les cultes ne leur offraient pas l'illusion compensatoire d'une participation. (*Ibid.* : 92)

Bien que les auteurs de cette mouvance se retrouveraient certainement dans cette description, ils s'insurgeraient à coup sûr contre l'idée d'une simple « illusion compensatoire » que leur procurerait le culte, comme Goldman le laisse entendre. Ribeiro insiste en effet sur la réalité psychologique de ce qu'il appelle « la satisfaction des tensions » ainsi que sur le prestige acquis par l'individu au sein du groupe grâce à la possession (1978 : 125). Par ailleurs, toujours inspirés par la démarche herskovienne, Ribeiro comme Bastide ont le mérite d'attirer l'attention sur les mécanismes d'apprentissage sous-tendant le phénomène de transe, ainsi que sur sa dimension conventionnelle et l'impact de cette « enculturation » des individus sur ce que Ribeiro appelle « la structuration de leur système de réaction et la configuration de leurs personnalités » (*Ibid.* : 127). Dans une autre publication, ce même auteur défendit explicitement la nécessité de recourir à la psychologie ainsi qu'à l'expérimentation pour l'étude du phénomène de transe. Il renouait ainsi avec une méthodologie déjà utilisée trois quart de siècle plus tôt par Nina Rodrigues et qui consistait à induire la transe chez des individus en dehors du contexte rituel afin d'évaluer leur

comportement dans des conditions expérimentales. Alors que le médecin bahianais n'obtînt qu'une seule personne pour son expérimentation⁸²² et que son évaluation ne correspondait à aucun protocole précis, le médecin pernamboucain réussit à appliquer le test projectif de Rorschach⁸²³ à un nombre important d'individus, à la fois « en état de veille » et « en état de possession », répétant, pour certains d'entre eux, ce même test à quatre ans d'intervalle. L'objectif de cette expérimentation était de mettre en évidence les « motivations de l'individu dans la genèse du phénomène » ainsi que leur confrontation avec « le *rôle* ou *fonction* stylisée que l'individu est appelé à endosser par sa participation et intégration dans les groupes de cultes afro-brésiliens » (1982 : 173). Parmi les résultats de ce test qui me semblent les plus intéressants, je retiendrai « l'extrême précaution et discrétion » à l'égard des « informations ésotériques » dont font preuve les individus « en état de veille » ainsi qu'une véritable « *sélectivité* de leurs perceptions, sélectivité qui découle évidemment de la familiarité avec le culte et de leurs motivations » (1982 : 180). Aussi, cette étude a le mérite, comme le souligne Ribeiro, de relativiser les généralisations parfois excessives quant au « rôle de la morale et de la religion qui procureraient tout ce dont l'individu a besoin » (1982 : 182) en mettant en évidence l'inadéquation entre certaines personnalités et les fortes contraintes - parfois perturbatrices - que la participation au culte exerce sur celles-ci. Je reviendrai sur cette dimension dans le dernier chapitre de ce travail.

Mais cette étude, tout comme celle menée par Nina Rodrigues, a ses limites : en sortant l'individu du contexte rituel, elles s'avèrent incapables de rendre compte des mécanismes psychologiques et relationnels sous-tendant l'émergence et l'épanouissement de la transe dans leur contexte « naturel », c'est-à-dire au cours de l'action rituelle. C'est à Bastide que revient le mérite d'avoir amené le questionnement de la transe sur le terrain du rite et d'avoir tenté d'articuler les rapports entre ces deux dimensions du vécu des participants au culte, conscient que l'étude du premier exigeait la prise en considération du second. Le sociologue français voit donc juste lorsqu'il insiste sur la nécessité de s'attarder sur « le rituel-expérience vécue » (2000 : 218). que constitue la transe de possession afin de « pénétrer dans le propre monde des dieux ». Il n'a pas tort non plus lorsqu'il parle d' « opéra fabuleux » où « la transe est réglée par les modèles mythiques » (*Ibid.* : 220), cherchant à mesurer l'impact de la dimension mythologique dans la composition de la transe et son expression au cours de l'action rituelle. Là où je ne le suis plus entièrement, et c'est bien là sa thèse principale, c'est lorsqu'il voit dans la danse des *orixás* une simple répétition des mythes (*Ibid.*: 217; 220),

⁸²² La fameuse Fausta.

⁸²³ Ce test consiste à présenter différentes tâches à un individu qui doit alors dire ce qu'il y voit.

concluant assez abruptement que « la structure de l'extase est la même que la structure du mythe » (*Ibid.* : 223). L'argument principal qui me pousse à relativiser cette interprétation est étroitement lié à la problématique centrale de ce travail, à savoir l'étude des médiations rituelles qui rendent manifestes – ou non - certains traits mythologiques des *orixás*. Autrement dit, la manière dont cette connaissance est effectivement mobilisée et « prend corps » lors des rituels. Ceci nous renvoie directement aux propositions méthodologiques défendues dans l'introduction de ce travail et qui privilégient une approche pragmatique de l'étude du rite. Appliquée au questionnement actuel sur la transe, cette démarche consisterait à répondre aux questions suivantes : Quelles sont les conditions d'émergence et d'épanouissement du phénomène de transe ? Quels liens existe-t-il entre le phénomène de transe, le rite et le mythe ?

Tous les auteurs cités précédemment ont suggéré l'une ou l'autre piste de réponses à ces questions. J'ai montré un peu plus haut que les chercheurs du début du siècle voyaient dans la transe un état essentiellement pathologique mais qu'ils lui reconnaissaient une réalité psychophysique qu'ils rapprochaient de certains états morbides tels que l'hystérie, la schizophrénie et le somnambulisme. Rodrigues voyait dans la musique la cause principale du déclenchement de la transe et la considérait comme un instrument, associé à la fatigue, « capable de rivaliser avec tous les moyens de provoquer l'hypnose par la fatigue de l'attention⁸²⁴ » (1935 : 122). Herskovits (1941 ; 1943) défendit un point de vue similaire quant au rôle de la musique, mais, je le rappelle, dans une approche dénuée de tout caractère « pathologisant ». La notion de « réflexe conditionné » est au centre de son explication, insistant sur le rôle du « milieu culturel » dans l'émergence du phénomène de transe. Pour l'anthropologue américain, l'entrée en transe serait déclenchée par la présence de certains stimuli dans une situation culturellement déterminée comme favorable à sa survenue. Cette théorie du « réflexe conditionné », du moins telle qu'envisagée par Herskovits⁸²⁵, comporte ainsi deux éléments étroitement corrélés : d'un côté la présence d'une série d'éléments - dont la musique, selon lui, occupe une place prépondérante - et leur effet sur le psychisme de l'individu; d'un autre côté, l'aspect conventionnel ou culturellement appris de ce lien. Cette hypothèse sera reprise mais légèrement modifiée par Bastide (1958) et Verger (1957). Le

⁸²⁴ Luc de Heusch, dans un article issu d'un ouvrage entièrement consacré à la transe et à l'hypnose, renoue avec une interprétation - mais cette fois dénuée de tout caractère pathologique !- de la transe comme un état proche du somnambulisme (1995 :25-27). Il insiste par ailleurs, à juste titre, sur la forte relation affective - de « maternage » - qui lie le possédé à ses initiateurs ou au maître de cérémonie, et qui produirait, citant Jean Rouch ([1960] 1989 : 148) une « intense suggestion », rendant ainsi la fonction du prêtre proche de celle d'un hypnotiseur.

⁸²⁵ La théorie du réflexe conditionné est issue de la psychologie, et plus particulièrement des travaux de Pavlov.

premier insistera sur l'importance de la prise en compte de « la situation totale qui agit (...)». C'est la globalité de cette situation qui fait que la musique se réalise en transe ou au contraire ne détermine pas de crise ». (Bastide 1955 : 501, cité dans Rouget 1990 : 328).

Quant à Verger, il reconnaît - tout comme Luc de Heusch (1995) - qu'il s'agit d'un phénomène « très proche » du « somnambulisme hypnotique avec dédoublement de personnalité » tel que décrit par le médecin bahianais ([1957] 2000 : 90). Il accepte la notion de « réflexe conditionné » telle que défendue par Herskovits et Bastide mais pour lui, cette interprétation ne serait valable que pour la situation brésilienne, préférant la notion de « réflexe ressuscité » pour les trances qu'il observa en Afrique. Il justifie cette distinction en argumentant que les trances rencontrées au Brésil relèveraient d'un « suggestion provoquée de l'extérieur » et seraient étroitement associées à un mécanisme psychologique de « compensation aux frustrations de la vie quotidienne (...) et d'extériorisation inconsciente de ses tendances occultes » (*Ibid.*). Les trances africaines, par contre, relèveraient plus de « l'auto-suggestion » correspondant « à des tendances réelles, ressuscitées des profondeurs de l'inconscient, durant l'initiation des *adosu*⁸²⁶ ». Ce qui différencierait donc le « réflexe conditionné » du « réflexe ressuscité » c'est, d'une part, la manière dont la transe est provoquée et, d'autre part, sa fonction sociale qui, selon Verger, diffère radicalement dans les situations africaines et brésiennes. Mais l'auteur qui, à ma connaissance, a fourni la description la plus précise en terme de mécanismes d'engendrement est Gisèle Cossard-Binon pour qui la transe serait provoquée par un ensemble de stimulations composées de « sensations auditives : rythmes des tambours, chants, tintement de la cloche *adza*⁸²⁷, cris de salutation aux *orisha* ; sensations olfactives et gustatives : odeur et goût de l'*abo* ; sensations visuelles : vue des objets sacralisés représentant l'*orisha* ou servant à le parer » (1967 : 192⁸²⁸).

Comme le souligne fort justement Gilbert Rouget, que ce soit à propos de la notion de « réflexe conditionné » ou du lien présumé entre les perturbations de l'oreille interne⁸²⁹ et la transe : ou bien ces perturbations existent, « ce sont elles qui provoquent en effet la transe et dans ce cas elles devraient avoir quoi qu'il arrive le même effet, ou bien elles ne l'ont pas

⁸²⁶ Ce terme désigne les personnes initiées destinées à entrer en transe.

⁸²⁷ Je reviendrai dans mes descriptions sur l'usage de l'*adjà*, petite cloche métallique que le père-de-saint a l'habitude de faire tinter dans les oreilles de la personnes présentant les signes avant-coureurs de la possession.

⁸²⁸ Cité par Rouget (1990 : 330)

⁸²⁹ Cette hypothèse a été avancée par Andras Zempléni (1966) dans son étude sur le *ndöp*, culte de possession consacré aux *rab* chez les Wolof (Sénégal). Ces considérations seraient généralisables à l'ensemble des cultes de possession, d'où leur intérêt pour mon travail.

toujours et dans ce cas, pourquoi avoir recours à cette explication, qui de toute façon n'est qu'hypothétique ? » (1990 : 331-332).

En fin de chapitre, je proposerai une hypothèse qui cherche à concilier les deux points de vues opposés par l'ethnomusicologue.

Un troisième courant théorique dans les études sur la transe, centré sur la notion de personne dans le *candomblé*, fut initié par Claude Lépine en 1978. Cet auteur défend l'idée que « le *candomblé* offre un ensemble de types traditionnels de la personnalité suffisamment schématique pour s'adapter à la diversité des individus concrets (...) qui vont établir une relation intime avec leur *orixá* personnel, qui correspond à un des types culturellement définis de personnalité, avec lequel il en vient à s'identifier » (2000: 160). Monique Augras (1983), psychologue à l'université catholique de Rio de Janeiro, nuance ce point de vue en montrant que l'identification était loin d'être automatique et que la relation entre « l'enfant » et son « double » pouvait s'avérer conflictuelle, dominatrice, voire menaçante. Augras, tout comme Lépine, font de l'initiation et de la participation aux rites, dont la possession constitue l'événement central sur le plan de l'expérience individuelle, un lieu de transformation mais également de « synthèse » entre l'individu et son *orixá* (Augras 1992 : 290). Ces deux auteurs relevèrent avec justesse la nécessité de prendre en considération la manière dont les gens conçoivent la notion de personne, vraisemblablement différente de la conception occidentale. Ce modèle, juste mais peut-être trop simpliste, va être nuancé avec l'arrivée de Márcio Goldman (1987) et Rita Segato (1995).

Pour Claude Lépine et Roger Bastide, le *candomblé* est envisagé avant tout en tant que système qui « classe » ou, « dans la meilleure des hypothèses, modifie certains paramètres de « personnalité » préalablement existants » (1987 : 100). Pour Lépine et Augras, les *orixás* sont essentiellement envisagées en tant que « types de personnalité » qui contribueraient à cette classification des individus. Le problème principal de cette conception, selon Goldman, résiderait dans l'usage de la notion de « personnalité » qu'en font ces auteurs. Il défend l'idée selon laquelle le *candomblé* ne se contente pas de classer mais qu'il est capable de « produire » des types spécifiques de personnes, ancrés dans l'actualisation concrète de certaines conceptions symboliques de l'être humain et de sa place dans le monde (*Ibid.* : 101). Or, c'est d'une personne intrinsèquement plurielle à laquelle Goldman fait allusion, faisant de la possession une tentative - toujours vouée à l'échec, suivant ainsi le postulat lévi-straussien du caractère « continuiste » du rite - de rétablir l'illusion d'une unité toujours mise à mal

(1987 : 112). Goldman reconnaît un pouvoir générateur et transformateur au *candomblé*, et tout particulièrement aux rites du *candomblé*, dont la possession et le sacrifice seraient les éléments centraux. Mais par fidélité à la perspective structuraliste, il limite la pertinence de son analyse en excluant « tout ce qui s’y mélange empiriquement ». Ainsi, la dimension affective - ce qu’il appelle « l’affectivisme facile » (1987 : 107) - est tout simplement évacuée de son « modèle non-émotionaliste » de la transe. Cette position est à mes yeux doublement intenable : non seulement elle est largement réfutée par mes données ethnographiques, mais elle contredit aussi les connaissances actuelles sur le fonctionnement de l’esprit et, plus spécifiquement, sur les rapports entre pensée et émotion⁸³⁰. Pourtant, Goldman reconnaît que son modèle « cherche à discerner, derrière les modèles natifs, une structure inconsciente plus profonde » (1985 : 106). Une telle posture méthodologique est à mes yeux paradoxale : comment vouloir traiter d’une « structure inconsciente » qui soit détachée des données empiriques et, par conséquent, des mécanismes psychoaffectifs et relationnels mobilisés au cours de l’action rituelle ?

Comme déjà mentionné dans ce travail, l’étude de Rita Segato (1995) apporte un éclaircissement pertinent sur la vaste zone laissée dans l’ombre par ses prédécesseurs, notamment en mettant l’accent sur la prise en considération des émotions dans la manière de concevoir et d’appréhender les *orixás*. Mon questionnement est donc proche du sien, malgré quelques divergences quant à l’objet d’étude et la méthodologie employée. En effet, son analyse porte sur la notion de personne et privilégie dans ce sens le discours des participants comme source principale de données ethnographique en proposant une relecture de la tradition archétypale du *xangô* de Recife. Selon ses propres termes, Segato cherche à montrer « comment les thèmes mythiques sont amenés à parler sur la personne et le psychisme » ainsi que sur « des thèmes d’importance sociologique comme la loi, le travail et le pouvoir » (1995 : 42). Très clairement inspirée de la théorie jungienne, l’auteur montre comment la psychologie à l’œuvre dans le *xangô* de Recife est basée sur des « figures » plutôt que sur des concepts, figures possédant la faculté de « parler directement à l’intellect et aux affects » (*ibid.* : 223) par l’intermédiaire de l’imaginaire ou, plus précisément, d’« archétypes orienteurs⁸³¹ » (*Ibid.* : 183) fournis, dans ce cas précis, par les divinités yoruba. C’est dans la démonstration de la prédominance des « figures » sur les concepts dans l’appréhension des

⁸³⁰ J’expliciterais les données auxquelles je fais allusion dans la conclusion de ce chapitre.

⁸³¹ Résumer l’approche de Rita Segato en quelques lignes est particulièrement délicat, tant ses références théoriques et ses données ethnographiques sont riches et fouillées. Je ne peux que renvoyer le lecteur intéressé par une telle perspective analytique à son livre (1995) - qui à ma connaissance n’existe malheureusement qu’en portugais.

dieux que réside, à mes yeux, un des principaux mérites de l'étude de cette anthropologue. Alors que celle-ci a concentré sa recherche ethnographique sur le discours et les aspects mythologiques du culte, je focaliserai mon analyse sur l'action rituelle et analyserai l'importance de l'implication du corps dans la constitution de l'expérience religieuse développée par le *xangô*. Nos études peuvent donc être envisagées comme complémentaires, à la fois d'un point de vue méthodologique et ethnographique.

3. Description de ma démarche théorique pour l'étude de la transe

Après ce rapide survol historique et théorique des diverses approches de la transe de possession au Brésil⁸³², j'en viens à la description de ma propre démarche, ce qui va m'amener à dépasser les frontières des études afro-brésiliennes et faire appel à certains auteurs n'ayant parfois aucune relation avec le Brésil. Ces incursions extérieures se sont avérées être un contrepoint enrichissant et nécessaire aux apports théoriques exposés ci-dessus.

Une étude incontournable à laquelle j'ai fait et ferai régulièrement référence est celle de Gilbert Rouget consacrée aux relations entre musique et possession. Ce livre est l'étude la plus complète et la plus nuancée du phénomène de transe à ce jour. Le phénomène de transe y est abordé selon une triple dynamique que je ferai mienne tout au long de ce travail :

- 1) la dynamique de la transe avec ses phases successives de préparation, déclenchement, plénitude et résolution, dont je m'occuperai dans ce chapitre;
- 2) la dynamique de la vie de l'adepte ou ce qu'il appelle « la carrière du possédé », que je traiterai dans le chapitre VIII;
- 3) la dynamique du déroulement rituel que j'ai abordé dans les deux chapitres précédents.

Dans le paysage actuel des études consacrées à la transe, je distingue deux grandes tendances théoriques. La première, dont Gilbert Rouget est le représentant le plus illustre, voit dans le phénomène de transe :

(...) un état de conscience qui a deux composants, l'un psychophysiologique, l'autre culturel. L'universalité de la transe signifie qu'elle correspond à une disposition psychophysiologique innée de la nature humaine, plus ou moins développée, bien entendu, suivant les individus. La

⁸³² Ce survol ne prétend aucunement à l'exhaustivité. Je me suis contenté de mentionner les figures fortes des études sur la transe de possession au Brésil, tout en ne relevant que les idées centrales des différents auteurs, pertinentes pour la compréhension de ce qui va suivre.

variabilité de ses manifestations résulte de la diversité des cultures à travers lesquelles elle est mise en forme. Etat de conscience, elle consiste pour le sujet en un certain vécu, fait d'une série d'événements dont il faut avoir eu soi-même l'expérience pour pouvoir les décrire. (1990 : 39)

Je ne peux manquer de souscrire à sa conception de la transe, envisagée comme l'articulation entre des facteurs universaux, d'ordre psychophysiologiques, et des facteurs culturels expliquant la variabilité de la « mise en forme » du phénomène à travers les cultures. Aussi, à partir de mes données ethnographiques, je tenterai de préciser les liens entre les deux dimensions du phénomène distinguées par Rouget. Mais j'aimerais dès à présent effectuer une mise au point. En effet, l'ethnomusicologue fait mention « d'état de conscience », mais malheureusement sans autre explicitation de ce terme difficile à définir, laissant au lecteur le loisir d'inférer ce qu'il veut en fonction de ses connaissances à propos de cette notion particulièrement complexe et ambiguë. Je vais tenter de clarifier l'usage qui sera fait de ce terme dans ce travail.

L'emploi ordinaire du terme « conscience » revêt généralement deux acceptions dont la confusion peut s'avérer préjudiciable pour l'étude de la transe. La première fait référence à un état de vigilance correspondant à l'état de veille, la conscience, alors que la seconde traite plutôt de l'adjectif « conscient » en tant que « mode d'accès » à certaines opérations mentales. L'usage du terme « conscience » dans ce travail - lorsqu'il n'est pas partie prenante d'une citation- fera préférentiellement référence à cette seconde acception, dénotant la qualité de l'expérience de la chose amenée à la conscience et non un état⁸³³.

L'usage de l'expression « état de conscience » par Rouget révèle par ailleurs l'importance qu'il attribuait « au vécu » de l'expérience de la transe. Le passage suivant est explicite à ce propos :

Bien qu'il [le vécu] constitue en définitive l'essentiel du phénomène, pour toutes sortes de raisons ce n'est pas à ce vécu que nous ferons appel pour délimiter la notion de transe. Ce sont à la fois ses manifestations extérieures, le contexte dans lequel elles s'observent et les représentations dont elles sont l'objet qui nous serviront à la caractériser » (1990 : 39).

Tout comme Rouget je porterai une attention particulière aux conditions rituelles dans lesquelles le phénomène de transe se développe, mais je me risquerai également,

⁸³³ Le neurologue Marc Jeannerod définit la seconde acception du terme comme « un mode d'accès sélectif à des opérations perceptives, motrices, mentales qui, dès lors que ce mode opère, prennent une qualité particulière, celle d'être conscientes » (2002 : 114-115).

modestement, à rendre compte du « vécu » des possédés, et plus précisément de l'impact du rituel sur ce vécu.

L'instigatrice principale de la seconde tendance est Roberte Hamayon. Pour cette spécialiste du chamanisme sibérien, « toute considération d'ordre physiologique et psychologique est inutile pour rendre compte de la conduite du chamane. Celle-ci s'explique à partir de la conception des esprits et des relations à entretenir avec eux. (...) Autrement dit, il faut et il suffit de circonscrire l'analyse à son fondement symbolique. Ceci permet de faire l'économie des évaluations physiologiques et psychologiques » (1995 : 175). La perspective envisagée par cette anthropologue nous ramène directement à la question épistémologique posée dans l'introduction de ce travail : mon expérience est-elle communicable à autrui ? Comment rendre compte de l'expérience d'autrui ?

Comme je l'ai souligné à la suite de Laing (1967), l'expérience d'autrui, qui inclut son ressenti et sa compréhension des événements - ici rituels - auxquels il prend part, est inaccessible à l'anthropologue. Cependant, j'ai défendu l'idée selon laquelle, sans pour autant l'atteindre, il est possible au chercheur de proposer une description de l'expérience d'autrui à partir de son expression qui, elle-même, est tributaire de toute une série de repères culturellement déterminés. Un tel raisonnement présuppose, comme déjà mentionné, que l'anthropologue impliqué dans un événement avec d'autres individus partage des repères communs à partir desquels il lui est possible d'évaluer l'expérience d'autrui - et d'en être affecté. Une telle évaluation, j'insiste, ne donne pas accès à l'expérience de l'autre, mais permet de discerner ses diverses composantes situationnelles, et, à travers leur résonance chez l'anthropologue, d'en proposer une description qui s'en approche.

C'est précisément à partir de cet argument que Hamayon remet en cause l'usage de la transe en anthropologie ainsi que le bien-fondé méthodologique qu'en font les anthropologues en prise avec le phénomène où « seules peuvent trancher les subjectivités » (1995 : 162). L'auteur insiste ainsi sur le caractère « infalsifiable » de la transe et donc sur le manque de fondement scientifique de la méthode utilisée pour son étude. Une réponse possible à cet argument est qu'il me semble facile de démontrer que nombre de concepts couramment employés en anthropologie et en sciences sociales sont dénués de « falsifiabilité » à partir du moment où la falsification, au sens poppérien du terme, correspond à des exigences méthodologiques telles que seule l'expérimentation dans des conditions de laboratoire est capable de fournir⁸³⁴. Mais cela ne fait guère avancer notre réflexion. Je pense qu'en opérant

⁸³⁴ Voir à propos de la notion de « falsification », Popper (1991).

d'entrée de jeu la distinction implicite entre ce qui est « réel » parce qu'observable et ce qui ne l'est pas parce qu'« infalsifiable », l'approche proposée par Hamayon ne peut déboucher que sur l'évacuation « de toute considération d'ordre physiologique et psychologique » dans l'étude du phénomène. Or, et c'est là mon principal argument, la transe trouve dans la sphère subjective non seulement son terrain d'épanouissement individuel, mais également une des sources essentielles pour ses critères culturels d'évaluation. De tels critères, en effet, sont étroitement liés à l'expérience de chaque individu avec la transe, que ce soit en l'ayant lui-même vécue ou en l'ayant observée chez autrui. Comme mentionné précédemment, l'évaluation de la transe est basé sur des repères communs. Ceux-ci répondent non seulement à ce que Hamayon appelle la dimension symbolique ou conventionnelle de la transe, mais également à la « couleur » psychologique et émotionnelle liée au « vécu » de ce phénomène. Evincer cette dimension psychoaffective de la transe revient, à mes yeux, à la priver d'une de ses composantes principales, que ce soit au niveau de l'expérience individuelle ou de sa construction sociale.

Malgré leurs approches divergentes, Rouget et Hamayon éprouvent, il me semble, une difficulté similaire à intégrer dans un même modèle théorique les dimensions psychophysiologiques et « culturelles » (ou « conventionnelles ») de la transe. Le premier dit préférer ne pas toucher à son « vécu » tandis que la seconde choisit de l'éliminer de son analyse. Or, comme l'a justement souligné René Ribeiro (1982), les représentations culturelles influencent la perception et le ressenti dans une situation donnée. Par ailleurs, comme je tenterai de le montrer, les traitements rituels du corps ainsi que les configurations relationnelles mis en place par le rite contribuent à l'élaboration d'une nouvelle appréhension des *orixás*. Ainsi, il existe une composante culturelle à ce que Rouget appelle les « prédispositions naturelles », qui apparaît de manière évidente lorsque la transe est abordée en tant que comportement social résultant d'un processus d'apprentissage et par lequel la sensibilité - entendue ici comme la capacité à ressentir et à être affecté - est réorientée par les représentations culturelles. Il existe également une composante « naturelle » à ce que Hamayon appelle la « dimension symbolique », dans la mesure où les interprétations de la transe se basent en partie sur le propre vécu du phénomène, comme je chercherai à le montrer. L'étude des influences réciproques entre les aspects psychophysiologiques et conventionnels de la transe offre, à mes yeux, une clef de lecture digne d'intérêt pour la compréhension de ce phénomène.

Il revient à Roberte Hamayon le mérite de souligner son aspect hautement conventionnel, qui s'exprime non seulement dans le symbolisme mais également dans les mécanismes de « mise en œuvre de rôle prescrit » (Hamayon 1995 : 172). Cette dimension a été admirablement décrite par Michel Leiris dans son étude consacrée aux aspects théâtraux de la possession chez les éthiopiens de Gondar. Comme le souligne pertinemment cet auteur, « il semble impossible de doser quelle part de convention et quelle part de sincérité entrent dans la manière d'être de l'acteur » (1958 : 8). Mais il nuance ce propos en citant le docteur Filliozat à propos du chamanisme :

La possession dont ils se croient atteints est bien un rôle qu'ils jouent mais rien n'empêche que ce soit un rôle tenu de bonne foi et qui consiste non seulement à agir d'une certaine façon mais à croire qu'on le fait par une force étrangère⁸³⁵.

Une autre contribution notable de Leiris a été d'ouvrir une voie de recherche jusqu'à ce jour en grande partie inexplorée en s'intéressant au « jugement esthétique » (1958 : 10; 31-57) ou, dans une plus large mesure, aux critères d'évaluation de la transe envisagée comme une performance, un « donner à voir ».

Pour résumer ma démarche analytique, je propose d'envisager le phénomène de transe en tant que relation établie entre un état émotionnel individuel et son expression dans le cadre collectif du rituel. Cette interrelation, je l'appréhenderai en tant que processus d'apprentissage ayant pour effet la « mise en phase » entre une mobilisation affective individuelle et l'incitation à l'expression de celle-ci dans le cadre d'un rituel⁸³⁶. Ce modèle général doit cependant être pensé dans sa circularité, gardant à l'esprit que le rituel en est le terme initial *et* le terme final. Ainsi, mon hypothèse est que le rituel, dans un premier temps, de par l'action qu'il instaure et les configurations relationnelles engendrées par celle-ci, inciterait et/ou faciliterait une mobilisation affective intense chez l'individu. Dans un second temps, il mettrait en place les conditions de l'expression de cet état émotionnel individuel ainsi que ses balises, culturellement établies. Ce travail rituel déboucherait sur une « mise en forme » de cet état. En tissant des liens entre action rituelle collective et états émotionnels individuels - qui, nous le verrons, s'interpénètrent également - je cherche à souligner la dimension intrinsèquement communicationnelle de la transe où il n'est jamais question d'un individu

⁸³⁵ Filliozat (1944 : 79-80), cité dans Leiris (1958 : 12).

⁸³⁶ Certains auteurs parlent à propos du rituel d'action conventionnelle collective (ACC). Pour une définition de cette notion, voir notamment Pierre Liénard (2002-2003).

isolé entretenant à huis clos une relation avec sa divinité, mais bien de l'expression de cette relation dans un contexte collectif.

Enfin, l'approche de cet aspect conventionnel de la transe devrait avoir pour conséquence d'éclairer les retombées psychologiques et sociales liées à cette expérience. La transe peut, en effet, être utilisée, que ce soit *via* la performance ou *via* le discours à son propos, comme un moyen de légitimation de positions sociales, de volontés, de désirs...et, par conséquent, comme instrument de pouvoir au sein du culte⁸³⁷. Dans ce chapitre, je m'intéresse tout particulièrement aux conditions rituelles contribuant à l'émergence du phénomène de transe ainsi qu'au mécanisme psychosocial de « conventionnalisation » de son expression et de son évaluation. Dans le dernier chapitre, je proposerai d'évaluer l'efficacité du rite en mesurant ses effets sur le comportement des individus en dehors de la sphère rituelle.

4. Note méthodologique sur ma démarche pour l'étude de la transe

Je voudrais à présent présenter à mon lecteur la méthodologie adoptée pour mon étude de la transe. Pour mieux comprendre le phénomène de transe et ses multiples facettes, je ne me suis pas uniquement intéressé aux « cas aboutis » du phénomène. Par « cas aboutis », il faut entendre les occurrences de transe jugées non seulement légitimes selon les critères propres à la culture où elles se déroulent - critères que j'examinerai en détails- mais également expressifs, c'est-à-dire esthétiquement « idéaux », toujours selon l'évaluation locale. Nous verrons en effet que la dimension esthétique intervient de manière prépondérante dans les jugements et la conceptualisation d'une transe « idéale ». Je pense que l'on a beaucoup à apprendre en scrutant du côté des cas « non-aboutis », c'est-à-dire qui ne remplissent pas l'une et/ou l'autre de ces conditions, ou aucune des deux. Les cas les plus intéressants, de mon point de vue, sont ceux qui ne respectent que la condition de légitimité mais qui ne sont pas encore aboutis d'un point de vue « expressif ». Autrement dit, tous les cas de transe en cours d'apprentissage. Je m'attarderai également sur les cas de transe jugés non-légitimes ou « fausses transes », car de tels jugements font intervenir toute une série de critères, certains étant directement liés à la performance de l'*orixá*, d'autres aux relations dans lesquelles le phénomène est inscrit.

De mon point de vue, la manière la plus pertinente d'aborder le phénomène de transe consiste à prendre en considération :

⁸³⁷ Cet usage politique de la transe a déjà été relevé par de nombreux auteurs dont Ribeiro (1952) ; Maggie-Velho (1977) ; Dantas (1982) ; Boyer-Araújo (1993) ; Capone (1999). La liste est loin d'être exhaustive.

- 1) les différents contextes où elle apparaît afin de dégager les constantes et variantes de ses conditions d'occurrence;
- 2) la dimension « intime » du phénomène, envisagée comme l'articulation entre ses dimensions « corporelle » et relationnelle;
- 3) les différentes formes conventionnelles qu'il peut prendre;
- 4) les critères esthétiques d'évaluation du phénomène par les participants au culte;
- 5) son apprentissage.

Afin de pouvoir discerner ces diverses composantes du phénomène de transe, je partirai de situations ethnographiques précises. Les données présentées proviennent, je le rappelle, de plusieurs sources. La première concerne le discours sur la transe, qu'il soit issu de conversations spontanées ou de situations d'entrevue. Cette catégorie de données est la plus mince en termes quantitatifs, tout simplement parce que les gens éprouvent de fortes réticences à s'exprimer, voir même à réfléchir sur ce phénomène. Nous reviendrons sur cette attitude qui est révélatrice, à mes yeux, d'une dimension centrale du phénomène, à savoir son caractère « intime ». La deuxième, qui constitue l'essentiel de la matière, concerne l'observation des différentes phases du développement de la transe chez de nombreux individus au cours des rituels auxquels j'ai assisté. La troisième source, ce sont les notes prises « à chaud » lors de ma réclusion initiatique. Durant les 21 jours passés en isolat quasi complet, j'ai eu le temps de réfléchir sur mon « vécu », et tout particulièrement sur l'aspect physiologique et psychologique de la transe que je découvrais pour la première fois à travers ma propre expérience corporelle. Ayant pris part au processus initiatique, c'est-à-dire m'étant engagé dans le rituel en tant qu'initié, je suis devenu en quelque sorte mon propre objet d'expérimentation. Pour la première fois, et depuis le lieu qui me semblait être le plus approprié pour en parler, j'ai vécu, dans l'intimité de mes muscles, comme dirait Bastide, ce que je ne pouvais jusqu'alors qu'inférer à partir de signes physiques extérieurs chez les personnes en prise avec leur divinité. Aussi, nous le verrons, l'« apprentissage » par lequel je suis passé a été de nature progressive, évoluant par plusieurs étapes de « rapprochement⁸³⁸ »

⁸³⁸ Traduction du terme vernaculaire « *aproximação* » qui, comme j'y reviendrai plus en détails, permet une évaluation de l'intensité de la transe à partir d'une métaphore spatiale conjuguée à l'observation des symptômes physiques que présente l'individu.

de la divinité, pour employer le vocabulaire vernaculaire, ce qui m'a permis de vivre toute une série d'états proches de ceux endurés par les autres participants au culte⁸³⁹.

Par ce triple point de vue, je cherche à offrir un regard qui se veut le plus fidèle possible aux discours recueillis, aux faits observés et à l'expérience vécue de la transe lors de mon séjour à Recife.

5. La transe et ses contextes d'occurrence

Aux chapitres III et IV, il a été décrit que l'*obrigação de santo*, l'*amassi*, la *feitura* et le *toque* étaient des moments propices à l'émergence de la possession chez l'initié. Comme déjà souligné dans l'introduction, cette possession n'est pas indispensable au bon déroulement rituel. Il serait cependant faux de conclure de ce constat qu'elle serait à peine un épiphénomène du rituel sacrificiel ou du processus initiatique dans son ensemble. L'analyse des formes relationnelles telle que proposée dans le chapitre précédent souligne suffisamment le caractère hautement souhaitable de la transe, qu'il s'agisse du point de vue de l'initié ou de celui du père-de-saint.

La transe, dans la grande majorité des cas, survient dans un contexte rituel et au moment où elle est effectivement attendue. Ceci dit, elle peut aussi surgir, mais plus rarement, indépendamment de ce contexte. Deux cas de figures peuvent être discernés à propos de ces occurrences en fonction du degré d'investissement de la personne dans le culte.

Le premier cas de figure est celui remarqué lorsque la transe - ou ses signes avant-coureurs - survient pour la première fois chez un individu extérieur, c'est-à-dire une personne qui n'entretient pas de relation régulière avec le culte aux *orixás*, ce premier événement est le plus souvent interprété comme le signe d'une élection de l'individu par sa divinité et, par conséquent, une invitation à s'investir dans le culte. L'individu qui refuserait d'emboîter le pas à cette logique d'engagement s'exposerait à la colère de la divinité qui risquerait alors de réitérer ces « transes sauvages » et/ou d'intervenir dans la vie de la personne concernée en l'incitant à s'engager par tous les moyens⁸⁴⁰.

⁸³⁹ Je renvoie le lecteur à la discussion sur la possibilité de rendre compte de l'expérience d'autrui. Je défends par la suite, sur base de données ethnographiques, la similarité des « états » par lesquels je suis passé et ceux par lesquels tout initié est amené à passer.

⁸⁴⁰ J'aborde les différentes manières dont la divinité se manifeste dans la vie quotidienne de ses « enfants » au chapitre VIII.

Le second cas de figure concerne tout individu déjà engagé initiatiquement vis-à-vis des *orixás*. Dans ce contexte relationnel, le surgissement d'une transe en dehors du contexte rituel peut correspondre à plusieurs situations :

1) la divinité est *mécontente* et se « manifeste » alors pour réclamer son dû qui ne lui aurait pas été octroyé; pour exiger une nouvelle offrande ou encore pour punir son « enfant » en le plongeant dans une situation embarrassante (par exemple en prenant possession de son « fils » ou de sa « fille » en pleine rue ou sur son lieu de travail) ou en lui infligeant des sévices corporels (chute, automutilation, ...);

2) la divinité s'immisce dans les relations qu'entretient son « enfant » avec son entourage pour faire part de sa volonté. La possession revêt alors une fonction sociale sur laquelle je reviens dans la section 10.2.3.1 de ce chapitre;

3) la divinité prend possession de son « enfant » pour l'aider dans une situation de péril ou pour l'aider à vaincre sa peur. Cette situation semble être rare aujourd'hui mais des histoires rappelant la manière d'intervenir d'une divinité pour « secourir » son « enfant » circulent dans la famille-de-saint étudiée.

Dans ce chapitre, je porterai principalement mon attention sur les trases les plus fréquentes, c'est-à-dire celles qui prennent place au cours de l'action rituelle. Dans les chapitres précédents, j'ai déjà montré que la transe ne survenait dans le cycle initiatique qu'à partir du rituel d'*amassi*⁸⁴¹ qui initiait la série de rituels directement dédiés aux *orixás* (*amassi*, *feitura*, *obrigação*, *toque*). Je vais à présent tenter de discerner les moments et les conditions les plus propices au surgissement du phénomène de transe au sein de chacun de ces rituels. Je commencerai par le témoignage de Zite qui résume bien les différents cas de figure envisageables :

Le saint ne « vient » pas seulement quand tu fais l'*obori*⁸⁴² ou quand tu vas « laver ta tête ». Il peut « venir » avant aussi, sans qu'il soit « fait ». Parfois, aussi, il ne « vient » pas au moment de l'initiation. Mais il peut « venir » avant également...ou ne pas « venir » du tout ! Disons que tu te trouves à un *toque*, on joue pour Ode⁸⁴³ avec beaucoup d'animation, avec toute cette chose⁸⁴⁴... Tu peux alors être « irradié⁸⁴⁵ », avec lui, avant que tu ne sois initié. L'initiation

⁸⁴¹ L'*orixá* peut être appelé à la fin du rituel d'*obori*. Les traitements de la « tête » sont cependant terminés et l'*obori* est généralement directement enchaîné avec le bain de feuilles. J'ai montré que cette séquence s'avérait être un préliminaire à ce qui suit plutôt qu'une transe intrinsèque au rituel d'*obori*.

⁸⁴² Zite fait référence ici à la séquence finale de l'*obori*, après que l'initié s'est relevé, où l'on invoque sa divinité qui peut alors « se manifester ».

⁸⁴³ Zite choisit ici délibérément un exemple faisant intervenir mon *orixá* principal.

⁸⁴⁴ Cette expression pourrait être traduite par « climat » ou « atmosphère » cérémonielle.

n'est pas nécessaire pour que le saint puisse « arriver ». Et donc , parfois, le saint « arrive » avant l'initiation et c'est pour cela que la personne doit le faire, que la personne va chercher à le faire, pour « l'arranger » [« *ajeitar* »]... Et il y a des personnes chez qui il ne « vient » d'aucune manière ! Ni avant l'initiation, ni pendant, ni après. Il y a des personnes dont il ne « s'approche » pas...

Selon leur contexte, les trances peuvent être jugées opportunes ou inopportunes. La forme que prend la transe ainsi que les traitements dont le possédé fait l'objet peuvent radicalement différer selon qu'il s'agit d'une transe recherchée - généralement induite par le processus rituel - ou, au contraire, une transe inopportune, c'est-à-dire qui survient à un mauvais moment du déroulement rituel ou dans un contexte où on ne l'attendait pas. Alors que les premières sont encouragées, les secondes sont clairement évitées et réprimées. J'ai discerné plus haut ce qui me semble être les différentes situations de trances extra-rituelles. J'ai montré que parmi celles-ci, en fonction de l'investissement de l'individu dans le culte mais aussi de la raison pour laquelle la divinité « descend » sur son « enfant », certaines seront jugées opportunes et d'autres pas. La raison d'être d'une telle possession peut être donnée par la divinité elle-même, ou être inférée par l'assistance à partir du comportement de la divinité, ou être donnée par l'oracle, qui sera dans la majorité des cas, consulté par la suite. Il arrive que plusieurs interprétations divergentes soient avancées pour la même situation, comme je le montrerai à partir d'exemples.

Toutefois, la distinction entre ces deux catégories de trances semble plus tranchée dans le contexte rituel. Plusieurs auteurs s'étant intéressé de près à l'étude de la transe ont relevé ces deux « types opposés d'attitude liturgiques » (de Heusch 1995 : 31). Luc de Heusch (1971; 1995), notamment, a cherché à en rendre compte en forgeant les concepts d' « adorcisme » et d' « exorcisme », le premier renvoyant à une catégorie de transe valorisée et recherchée au sein d'une population donnée tandis que le second fait référence à des possession inopportunes que l'on tend à faire cesser. Plusieurs auteurs ont créé leur propre terminologie pour distinguer ces deux attitudes : « transe sauvage » *versus* « transe domestiquée ou socialisée » (Bastide 1958; 1975); « possession heureuse » *versus* « possession malheureuse » (de Heusch 1971; 1995); « pré-possession » ou « possession incontrôlée » *versus* « transe rituelle » ou « possession contrôlée » (Rouget 1980). Ces catégories ne se recouvrent pas totalement, ainsi qu'en témoignent certains auteurs qui privilégient tantôt

⁸⁴⁵ Expression qui désigne une transe légère et qui, souvent, précède la possession ou « manifestation ». Je décris en détail le vocabulaire de la transe dans la section suivante.

l'opposition rituel/extra-rituel, tantôt l'aspect socialisé/non-socialisé de la transe, tantôt son caractère violent ou non-violent, ou encore le moment de son occurrence (avant ou après le processus initiatique), voire enfin une combinaison possible de ces différents critères. A leur suite, je propose ici une nouvelle terminologie - encore une! - qui aura pour objectif principal de rendre compte de ce qui me semble être pertinent dans le culte étudié : la distinction entre « transes conventionnelles » et « transes intempestives ». Pour chacune d'elles, je distinguerai deux critères. Par « conventionnel » j'entends que l'occurrence de la transe est le fruit d'un accord (le plus souvent tacite) ou, pour être plus précis, d'un ajustement d'intentionnalités dicté par le propre déroulement de l'action rituelle⁸⁴⁶. La transe est attendue, voire recherchée. Cette catégorie de transes est jugée bénéfique pour l'individu possédé, dans le sens où elle est avant tout le signe d'une relation équilibrée entre l'« enfant » et sa divinité. Par « transe intempestive », j'entends toutes les occurrences du phénomène qui surviennent à des moments inopportuns du déroulement rituel et qui nécessitent l'intervention autoritaire du chef de culte pour y mettre fin. Si l'on prend en considération que ces transes intempestives sont également jugées néfastes pour l'individu en question⁸⁴⁷, certaines transes ayant cours en dehors de la sphère rituelle et portant préjudice à l'individu concerné entrent également dans la catégorie de « transes intempestives ». Dans le culte étudié, ce qui importe en premier lieu dans la distinction entre « transe conventionnelle » et « transe intempestive », c'est l'adéquation entre le moment d'apparition de la transe et le déroulement cérémoniel. Les critères portant sur la performance du possédé tout comme l'évaluation des conséquences de la transe -bénéfiques ou néfastes- ne viendront qu'en second lieu. La catégorie « transes conventionnelles » me semble donc plus pertinente dans notre cas de figure que celle de « transe sauvage » proposée par Roger Bastide, qui se situe essentiellement en amont de ce qu'il appelle la « domestication » de la transe. Le sociologue discerne bien « deux facteurs de retour au sacré sauvage » : « l'affaiblissement de l'institution religieuse traditionnelle » et « le passage d'une société organique à une société anomique » (*Ibid.* : 214) Cependant, ces facteurs sociologiques ne rendent pas compte du travail continu du rite qui vise à maintenir une relation harmonieuse entre l'individu, ses divinités et la famille-de-saint dont il fait partie.

Ceci dit, la distinction proposée entre « transes conventionnelles » et « transes intempestives » doit être nuancée. D'une part, certaines transes de la première catégorie peuvent échapper au contrôle des chefs de culte, voire mettre à mal le bon déroulement rituel.

⁸⁴⁶ Cette notion est directement inspirée du travail de Humphrey et Laidlaw (1994).

⁸⁴⁷ Lorsque j'interrogeais les chefs de culte sur les raisons qu'ils avaient de congédier telle ou telle autre divinité lorsqu'elles se « manifestaient » à des moments inopportuns, une réflexion, revenue à plusieurs reprises est : « Parce que cela fait du mal ! » [« *Porque faz mal !* »]-, sans autre explication.

(Ainsi, un cas assez fréquent, mais qui finit par se résoudre, est celui d'une divinité qui refuse de quitter le corps de son « enfant » malgré les injonctions du chef de culte). D'autre part, certaines trances de la seconde catégorie peuvent être l'occasion du rétablissement d'une relation crispée entre l'« enfant » et ses *orixás*. Ainsi, une divinité peut prendre possession de son « enfant » en dehors de la sphère rituelle pour expliquer la cause de son mécontentement et exiger l'offrande adéquate pour rétablir une relation harmonieuse.

Les traitements de la transe - et de ses signes avant-coureurs - vont donc dépendre du contexte de leur apparition. Ils peuvent aussi varier en fonction de l'identité de l'*orixá* impliqué. J'ai précisé au chapitre II que certains *orixás* du panthéon *nagô* de Recife ne sont pas censés prendre possession de leur « enfant » et que lorsqu'ils insistent à le faire, le père-de-saint se voit dans l'obligation d'invoquer et de faire « descendre » un autre *orixá* sur la personne en question. Cette convention peut d'ailleurs avoir été parfaitement assimilée par l'initié et « s'autoréguler » au cours du processus d'entrée en transe. Bino illustre ce type de pratique avec le cas d'une fille-de-saint qui serait d'Obaluayé avec Yansã : « Obaluayé “irradie” la personne mais après c'est Yansã qui la “prend”. »

Quant au cas des « fausses trances », elles peuvent également être décelées par les spécialistes religieux. Il est alors question de « *èké*⁸⁴⁸ ». Voici comment Cecinho définit ce type de situation : « C'est la personne qui fait semblant d'être “manifestée” et qui ne l'est pas, c'est un mensonge. » Le questionnant sur les raisons d'une telle pratique, voici sa réponse : « Elle feint pour montrer qu'elle a un *orixá*...pour parler des choses qu'elle ne devrait pas... »

Les cas de *èké* ou, pour être plus précis, les accusations de *èké*, s'inscrivent le plus souvent dans un contexte de contestation de la hiérarchie du culte ou de luttes de pouvoir. Pour cette raison il me semble plus approprié d'appréhender le phénomène à partir d'une logique d'accusation plutôt que d'une stricte évaluation de la performance⁸⁴⁹. La transe, en effet, peut être feinte par l'individu pour atteindre des fins personnelles. Il peut, grâce à la possession, acquérir du prestige au sein de sa famille-de-saint dans la mesure où la possession par un *orixá* est un phénomène socialement valorisé : « pour montrer qu'elle a un saint », comme dit Cecinho. D'autres expressions couramment employées, souvent de manière emphatique, telles que « il a un saint! », « il a un beau saint », « il a (Oxum, Yemanjá, Oyá...)

⁸⁴⁸ Terme yoruba qui signifie « galéjade, mensonge ». (Sachnine 1997)

⁸⁴⁹ Voir à ce propos Stefania Capone (1999), et particulièrement le chapitre V.

dans le corps! » sont révélatrices, à mon sens, de la valorisation sociale de cette capacité à être possédé⁸⁵⁰.

Par le recours à l'*èké*, la personne peut également espérer faire passer ses désirs et exigences personnels, régler des comptes, défier la hiérarchie humaine⁸⁵¹...en s'appuyant sur l'autorité de l'*orixá* qui, je le rappelle, est « celui qui parle le plus fort » [« *aquele que fala mais alto* »] au sein du *terreiro*, « pour parler des choses qu'elle ne devrait pas... », comme dit Cecinho⁸⁵². Cette pratique revêt alors une dimension clairement politique dans la mesure où elle est utilisée dans des processus de légitimation et de lutte de pouvoirs. Les conséquences d'une telle pratique ne sont cependant pas toujours celles escomptées. La pratique de l'*èké* peut en effet tourner au désavantage du « faux possédé » s'il vient à être « découvert⁸⁵³ », car une telle situation ôterait toute crédibilité et toute autorité à sa divinité. Une telle pratique est donc à double tranchant dans la mesure où elle présente l'avantage de faire entendre une « parole » grâce à la légitimité accordée à l'esprit ou l'*orixá*, et le désavantage d'éveiller les soupçons sur la crédibilité de la transe des individus impliqués.

Je terminerai en attirant l'attention sur deux nuances nécessaires à une telle interprétation du fait de *èké*. Tout d'abord, l'accusation de *èké* peut, pour une même performance, varier d'un individu à l'autre, notamment en fonction des enjeux relationnels entre le possédé et les différentes personnes présentes. Ensuite, cette évaluation repose également sur des repères conventionnels directement liés à la performance de l'*orixá*, c'est-à-dire que certains indices comportementaux permettent aux chefs de culte - ainsi qu'à tout individu jouissant d'une longue expérience du culte - de trancher entre une transe légitime et une fausse transe. Un exemple de possession ayant donné lieu à une divergence d'interprétation en terme de *èké/pas èké* est donné par la suite.

⁸⁵⁰ De telles expressions contrastent en effet avec la conception admise de tous que chaque individu, sans exception, « a » un saint, c'est-à-dire qu'il est le « fils » ou la « fille » d'un *orixá*, comme je l'ai montré au second chapitre.

⁸⁵¹ Pour des exemples de ce type, voir notamment Birman (1980) ; Velho (1977) et Capone (1999).

⁸⁵² Stefania Capone, à partir de plusieurs exemples, montre comment l'utilisation, au niveau politique, des entités - dans les cas qu'elle décrit il s'agit d'*exus* et de *pomba giras*, mais ce principe reste valable, toutes proportions gardées, pour l'ensemble des entités pouvant être « reçues » en possession - peut dépasser les limites du *terreiro* et s'étendre à la sphère domestique (1999 : 181-191).

⁸⁵³ Les guillemets sont ici nécessaires dans la mesure où l'accusation de *èké* consiste essentiellement en une logique d'accusation, comme mentionné ci-dessus.

6. Le vocabulaire de la transe

Le vocabulaire de la transe dont il est question dans cette section correspond à la manière la plus courante par laquelle les participants au culte comprennent, rendent compte et catégorisent les différents comportements liés à ce phénomène.

Ceux-ci en effet nomment et catégorisent trois états internes spécifiant le phénomène de transe⁸⁵⁴ : la « manifestation », l'« irradiation⁸⁵⁵ » et l'état durant lequel la personne est dite « *axerada* ». Ces états renvoient à la qualité et à l'intensité des symptômes psychophysiologiques qui les caractérisent, mais aussi au contexte de leur occurrence⁸⁵⁶. Plusieurs métaphores sont couramment employées pour décrire ces différents états. La plus prégnante est incontestablement : métaphore selon laquelle l'*orixá* est censé « s'approcher » [« *se aproximar* »] de son « enfant ». L'« approche » ou le « rapprochement⁸⁵⁷ » de l'*orixá* se traduirait en effet par une série de symptômes physiques qui varieraient en fonction de la distance présumée entre l'*orixá* et la personne. Les expressions les plus courantes liées à cette métaphore spatiale sont « l'*orixá* s'est approché de X » ou encore « il est tout près de X » ou encore « à côté de X » lorsque les signes avant-coureurs de la possession font leur apparition. Dans ce contexte particulier, l'individu en question est généralement appelé « la matière », expression qui souligne l'idée du corps comme réceptacle ou support matériel au travers duquel la divinité va pouvoir pleinement s'exprimer.

Les termes et expressions relevant de cette métaphore spatiale récurrente s'accompagnent souvent d'un qualificatif portant sur tel ou tel type de « rapprochement »

⁸⁵⁴ Cette caractéristique du vocabulaire de transe - le fait d'être catégorisé et nommé- souligne son aspect intrinsèquement « rituel » car, comme l'a très bien montré Pascal Boyer, contrairement à la plupart des contextes quotidiens, les séquences rituelles sont caractérisées par le fait qu'elles « incluent des séries d'actions catégorisées qui sont pour la plupart explicitement nommées » (1997 : 223).

⁸⁵⁵ Dans les exercices que propose Eugenio Barba à ses acteurs (1993 : 110-111), il est également question « d'irradiation » d'une énergie traversant le corps de l'individu. La différence majeure est que, dans le contexte du culte étudié, la source est censée être située à l'extérieure de l'individu, provenant de l'agissement d'une divinité, tandis que pour le théâtre anthropologique, c'est l'individu lui-même qui doit la produire par l'imagination.

⁸⁵⁶ L'usage du terme « symptôme » ne revêt ici aucune connotation morbide. Il est pris dans son acception la plus large de « phénomène, caractère perceptible ou observable lié à un état ou à une évolution qu'il permet de déceler » (Petit Robert 2000). Elle recouvre donc les deux catégories de signes discernées par Gilbert Rouget qui situent les « symptômes » sur le plan de « l'expression brute et non élaborée d'une certaine perturbation vécue par le sujet au niveau, disons, de l'animalité » et qu'il distingue des « conduites » plus liées à « une action chargée de valeur symbolique » (1990 : 56). Pour ma part, j'utiliserai préférentiellement les expressions « signes avant-coureurs » et « conduite motrice ou expressivité de l'*orixá* » pour distinguer ces deux catégories de symptômes.

⁸⁵⁷ Bien que le terme « approche » souligne davantage la dimension spatiale de la métaphore employée, je lui préfère le terme « rapprochement » qui, tout comme pour les divers usages du terme « *aproximação* », met également en exergue une proximité relationnelle, et non plus uniquement spatiale.

opéré par l'*orixá* : « s'approcher légèrement » [*« se aproximar de leve »*] de son « enfant », avec pour conséquence des étourdissements ou des vertiges de ce dernier, « le prendre d'un seul coup » [*« pegar de vez »*], débouchant sur une entrée en transe soudaine et brusque. La possession se définirait ainsi comme la rencontre en un même lieu physique des deux entités, l'une matérielle - le corps de « l'enfant » - et l'autre spirituelle - l'*orixá*. L'usage du verbe « prendre » traduit bien l'abolissement de la distance entre les deux instances ainsi qu'une certaine idée de violence, qui peut être directement traduite dans le comportement de l'individu soumis à l'action de l'*orixá*. Afin de mieux faire apparaître les indices comportementaux présidant à la typologie de la transe, je vais approfondir la description de ces états.

J'ai mentionné, plus haut, que le contexte d'occurrence peut influencer sur l'évaluation et le vocabulaire utilisé pour désigner les différents états. Le terme « *axerado*⁸⁵⁸ » est le plus souvent employé pour désigner l'état dans lequel se trouve l'individu durant le temps qui suit directement la possession. Une fois que la divinité a quitté le corps de son « enfant⁸⁵⁹ », ce dernier passe par une phase de transition avant de revenir à son état normal. Le symptôme associé à cet état peut être décrit comme suit : la personne souffre d'« une certaine absence », elle est comme groggy ou « légère ». Cet état, si l'on me permet la comparaison, peut être rapproché de celui d'une personne ayant « la tête dans les nuages (ou dans la lune) », à la différence près que dans le contexte qui nous préoccupe, cette phase intermédiaire peut durer entre une minute et plusieurs heures dans les cas de retour difficile⁸⁶⁰. Cette phase transitoire de sortie ne peut cependant être confondue avec l'état de *erê* tel que rencontré dans les autres « nations » de *candomblé* ou encore en Afrique de l'Ouest. Bien qu'il présente certaines similitudes avec l'état d'hébétude tel que décrit par Pierre Verger (1957) dans le culte des *vodun* au Bénin, il est loin des comportements enfantins des *erês* des autres « nations » de *candomblé* brésilien. A Recife, aucune entité infantile n'est censée être impliquée dans ce processus de sortie de possession. Il n'est donc pas question de « double dépossession » (Rouget 1990 : 115) ou encore de « demi-transe » ou de « demi-possession » comme respectivement Roger Bastide (1958) et Melville Herskovits (1943) le décrivent pour le *candomblé nagô* de Bahia. Tout au plus, peut-on se risquer à décrire cet état comme le résidu

⁸⁵⁸ L'étymologie de ce terme reste un mystère. Les personnes interrogées à ce propos étaient également incapables de me fournir l'origine de cette expression.

⁸⁵⁹ Je décrirai plus loin les traitements corporels qui permettent de provoquer ce départ de la divinité du corps de l'initié.

⁸⁶⁰ Une corrélation, que j'illustrerai à partir d'exemples ethnographiques, peut être dégagée entre le « type » de transe (paisible *versus* agitée, habituelle *versus* exceptionnelle...) et la durée de la phase transitoire qui la suit.

des transformations psychophysiologiques occasionnées par le passage de l'*orixá* dans le corps de l'initié. L'avis de Lucínha reflète bien l'opinion partagée des chefs de culte de la famille-de-saint étudiée vis-à-vis de ces entités infantiles rencontrées dans les *terreiros* des autres « nations » de culte : « Nous avons un état proche [de celui de l'état de *erê*] mais qui n'a rien à voir avec sucer son doigt, manger en s'en mettant partout... Nous n'avons rien de cela, non! »

Il est également fréquent que cet état soit accompagné de sanglots ou de rires, qui semblent relever de la nécessité d'un relâchement corporel après la transe et que procure ces deux formes d'émotion. Aucun motif apparent ne provoque ces larmes ou ces rires qui peuvent survenir dès la fin de la possession ou aller et venir par vagues tout au long de cette phase transitoire. Je tiens à signaler que les pleurs peuvent également accompagner chacun des autres états liés à la transe. J'ai ainsi vu des *orixás* pleurer et des personnes présentant les signes avant-coureurs de la transe fondre en larmes. Voyons à présent ce qu'il en est de ce second état.

L'ensemble des symptômes précédant la possession à proprement parler sont généralement rassemblés sous l'expression « *irradiation* ». Celle-ci est décrite par Zite comme « une vibration dans le corps ». Cette métaphore prend sa source dans le champ de la physique et désigne donc un état durant lequel le corps est parcouru de longs frissons et/ou de tremblements irrépessibles. Les personnes parlent souvent d'une « force » ou d'une « vibration » qui les investit. Les symptômes associés à cet état m'ont été décrits comme des « frissons », des « vertiges » souvent accompagnés d'un « léger déséquilibre ».

Une caractéristique de cet état est que la personne reste en grande partie consciente de ce qui lui arrive. L'apparition de tels signes laisse envisager une possession imminente. Il arrive fréquemment que des chefs de culte ou des initiés expérimentés, dès l'apparition de ces premiers signes, cherchent à repousser la possession. Ils se rendent alors à l'extérieur du sanctuaire ou ils repoussent cette force intrusive avec des gestes des bras. Lorsque la « vibration » est forte et agit directement sur la motricité du corps, ils se contentent d'y répondre en faisant signe de dénégation de la tête. Dans la majorité des cas, ce pouvoir sur « la volonté de la divinité » n'est que temporaire, « l'enfant » étant « pris » avec une violence décuplée par son *orixá* dans les minutes ou les heures qui suivent les premiers signes de l'« irradiation ».

La possession à proprement parler est le plus souvent désignée par le terme « manifestation » [*manifestação*]. Les participants utilisent indistinctement les expressions « l'*orixá* s'est manifesté chez Untel » et « Untel est manifesté de tel *orixá* », expressions qui

rèvelent la prise en considération des deux instances - l'*orixá* et la « matière » - constitutives du phénomène de transe et de son évaluation (Boyer 1993 ; Cf. section 10.2.3.2 de ce chapitre).

La « manifestation » se caractérise par la pleine présence de l'*orixá* entraînant la perte de conscience de la « matière ». Les personnes expriment cette perte par les termes « dormir » ou encore « s'éteindre ». Le commentaire de Paulo le souligne bien, cette perte de conscience présumée est la condition *sine qua non* d'une « manifestation » idéale. Il relate la conversation qu'il eut avec Luizinho à la suite de la « manifestation » exceptionnelle de ce dernier lors du bain d'*amassi* du *deká* de Cristiano⁸⁶¹ :

Ce jour-là je l'ai testé. Je lui ai demandé : « Mon gars, tu n'étais pas avec moi en train de danser ? N'as-tu pas dansé avec moi ? » - « Non, j'ai dansé ? » - « Mais bien sûr ! Ne t'en souviens-tu pas ? » - « Non, non... » - « Où étais-tu ? » - « Je ne sais pas. » Tu vois, je l'ai testé... Cela veut dire que j'ai confirmé, n'est-ce pas ? J'ai confirmé...

L'amnésie censée suivre la « manifestation » de l'*orixá* serait provoquée par la substitution de la personnalité de la « matière » par celle de son *orixá*. Je défendrai, notamment à partir de ma propre expérience de la transe, que cette amnésie est de divers ordres. Elle peut, dans certains cas, être partielle en termes physiologiques mais elle se conjugue toujours à une amnésie conventionnelle ou sociale, implicitement imposée par les prédicats culturels du phénomène de possession. Nous verrons par ailleurs que la possession d'un initié par son *orixá* rend « indécent », pour employer l'expression d'un fils-de-saint, ce type de commentaire.

Une nouvelle nuance à propos du phénomène d'amnésie lié à la transe a également été apportée par plusieurs chefs de culte. D'après Zite, il y a lieu de différencier les « médiums conscients » des « médiums inconscients⁸⁶² » :

Le médium inconscient ne se souvient de rien, n'est-ce pas ? Tu ne te souviens de rien de ce qui s'est passé... Et le conscient, tu es manifesté, mais tu sais ce qui est en train de se passer...
- Moi : « Mais il s'agit vraiment d'une "manifestation" ou s'agit-il d'un *éké* ? » - « Non, il ne s'agit pas d'un *éké*, il y a les deux types de médiums, il y a cette différence dont je te parle... »
- Moi : « Mais qui parle⁸⁶³ en ces occasions, est-ce l'*orixá* ? » - « L'*orixá* parle, n'est-ce pas. La personne parle avec l'*orixá*...Mais elle est consciente... » - Moi : « Ce n'est donc pas la

⁸⁶¹ Luizinho, jusqu'à cet instant, n'avait jamais été « manifesté » par son *orixá*.

⁸⁶² On retrouve cette distinction dans le culte des *caboclos* à Belem (Brésil) admirablement décrit par Véronique Boyer Araújo (1993 : 141).

⁸⁶³ Je fais ici référence à la prise de parole des *orixás* qui peut survenir à la suite de leur danse, avant qu'ils ne « repartent ».

personne qui parle ? » - « Ce n'est pas la personne ». Moi : « C'est l'*orixá* ? » - « C'est l'*orixá*. Mais la personne est un médium conscient. Il y a également l'inconscient, qui ne sait pas ce qui se passe avec lui, qui ne sait rien du tout. Il y en a d'autres qui savent qu'ils sont avec l'esprit, avec le « maître⁸⁶⁴ », qui savent ce qu'ils sont en train de faire... Mais cela ne veut pas dire que pour le médium conscient le maître, le guide, les *orixás* ne « prennent » pas tout ! Tu comprends comment cela est, à présent ?

Lucínha a, quant à elle, trouvé une formule des plus intéressantes pour décrire deux variétés de médiums :

Le médium inconscient perd sa capacité de raisonner [*raciocinho*], l'entité le domine entièrement [*toma conta de tudo*]. Le médium conscient, il sait qu'il *parle* mais il ne sait pas ce qu'il *dit*. Il sait qu'il *agit* mais il ne sait pas ce qu'il *fait*, tout en ayant conscience de quelque chose.

Ce dernier témoignage met bien en évidence deux niveaux de l'action, qu'il s'agisse de la parole ou des gestes. La mère-de-saint distingue en effet le niveau de l'action motrice - « parler »; « agir » - du niveau de l'action signifiante - « dire »; « faire ». Alors que le médium inconscient n'aurait accès à aucun de ces deux niveaux, le médium conscient (ou « quasi conscient », comme elle l'appelle également) aurait accès uniquement au premier, c'est-à-dire à une forme (limitée) de proprioception. Cette distinction rejoint directement celle opérée par Eugênio Barba dans son analyse du travail de l'acteur entre les niveaux « expressif » et le niveau « pré-expressif » de l'action, sur laquelle je reviens en détail dans la seconde partie de ce chapitre⁸⁶⁵.

Plusieurs verbes sont couramment employés pour désigner la « manifestation ». La plupart d'entre eux décrivent l'action de l'*orixá* sur son « enfant », d'autres la manière dont « l'enfant » est affecté par l'action de l'*orixá*. Ainsi, est-il dit que l'*orixá* « descend », « se manifeste », « vient » ou « arrive », « prend », « incorpore », « agit » ou encore, mais plus rarement, « se cloue » dans son « fils » ou sa « fille » lors d'une entrée en transe subite et violente. Toutes ces expressions révèlent une conception pour laquelle il est question de l'agissement d'une instance extérieure sur l'individu. Plusieurs de ces verbes peuvent également être employés à la forme passive et ainsi emprunter le point de vue de l'initié qui

⁸⁶⁴ Cf. annexe n° 4.

⁸⁶⁵ Un lien peut également être fait avec la distinction opérée par le philosophe analytique Pierre Livet (1994) entre « action prédispositionnelle » et « action terminale ».

va littéralement subir l'action de l'*orixá* : « être manifesté », « être pris ». Curieusement, le verbe « incorporer » peut avoir pour sujet tantôt la divinité, comme dans l'expression « l'*orixá* a incorporé », tantôt l'initié, comme dans « l'individu X a incorporé tel *orixá* ».

Il existe également l'expression « *bolar no santo* » pour désigner une forme de transe profonde et désordonnée affligeant certains fils et filles-de-saint avant leur initiation. Durant cet événement, l'individu semble plongé dans un état cataleptique, qui souvent s'accompagne d'une perte de connaissance et de brusques attaques convulsives. L'occurrence de cet événement, somme toute assez rare - je n'ai observé que deux cas sur mes quatorze mois de terrain -, est le signe de la volonté pressante de la divinité pour que son « enfant » soit initié.

Ceci dit, le terme « possession » n'est quasiment jamais employé de manière spontanée, si ce n'est dans des situations d'entrevue avec moi, qui l'utilise. Dans ce travail, je continuerai cependant à l'utiliser car chacun sait qu'il a une longue histoire en anthropologie, et qu'il permet dans le cadre de cette discipline la comparaison entre des phénomènes similaires dans d'autres régions de par le monde. Quant au substantif « transe », je l'utilise comme terme unificateur de tous les états discriminés et nuancés par les participants au culte, allant des tout premiers signes avant-coureurs aux comportements transitoires post-possessifs⁸⁶⁶.

Faisons un pas de plus. Les critères d'évaluation de la performance du phénomène de transe s'avèrent bien plus complexes que la typologie ici esquissée. Il y est question, en effet, d'un *continuum* de sensations, d'émotions et de comportements variant en intensité sur lesquels les participants cherchent à mettre des mots. Si l'on se penche sur le vocabulaire de la possession, les premiers verbes (« descendre », « se manifester », « venir », « arriver », « prendre », « incorporer ») désignent un état idéal marqué par « la pleine présence » de l'*orixá* chez son « enfant ». Le verbe « agir⁸⁶⁷ », par contre, est le plus souvent employé lorsqu'il est question de nuancer le discours sur l'état de la personne, comme par exemple dans « l'*orixá* n'a pas agi complètement ». Quant à la métaphore spatiale, elle est également couramment mise à contribution pour apporter certaines nuances comme dans l'expression « l'*orixá* s'est approché très fort de lui aujourd'hui » ou encore « l'*orixá* ne s'approche pas convenablement de toi lorsque tu as bu. » Expressions qui attirent l'attention sur l'appréhension de la « manifestation » entendue non pas comme un état unifié impliquant la

⁸⁶⁶ Je rejoins ainsi l'usage qu'en fait Gilbert Rouget (1990).

⁸⁶⁷ La traduction littérale du verbe portugais « *atuar* » serait « acter » et non agir.

« pleine action ou présence de l'*orixá* » dans le corps de la « matière », mais comme un état soumis à des variations en termes d'intensité et de degrés de conscience, comme le suggère par ailleurs la distinction opérée par Zite entre « médiums conscients » et « médiums inconscients. »

Reste à signaler l'existence de la notion d'« éloignement » de la divinité. L'emploi de cette expression n'est pas directement lié au phénomène de transe et renvoie plutôt à la description de la relation entre l'initié et sa divinité d'une manière plus générale. Il est dit que l'*orixá* « s'est éloigné » [« *se afastou* »] de son « enfant » pour désigner une situation grave où l'*orixá* ne veillerait plus sur son « enfant » ou, pire encore, ne serait même plus susceptible de « recevoir » la moindre offrande pour rétablir la relation. Une telle situation survient à la suite de fautes - par exemple ne pas respecter un *resguardo* - ou de manquements - par exemple ne pas payer une promesse à la divinité - répétés ou graves de la part de l'initié. Il s'agit cependant d'une situation temporaire - le plus souvent diagnostiquée ou confirmée par le recours au jeu de *búzios* - car la divinité peut rétablir le lien en infligeant des punitions à son « enfant » ainsi qu'en réclamant une offrande conséquente.

7. La transe comme phénomène naturel : une version vernaculaire

La transe est appréhendée par les personnes du culte comme un phénomène à la fois naturel - dans le sens de « qui appartient à la nature » - et universel. Voici ce que Júnior dit à ce propos:

Dans le *candomblé* peu importe la couleur, la race, la nationalité, l'âge... L'*orixá* est universel, c'est la nature... Il passe par n'importe quel corps !

Bien que tout le monde soit susceptible d'être possédé, certains individus le seraient plus que d'autres. Paulo parle à ce propos d'« ouverture » de l'individu et il distingue trois facteurs influençant directement cette ouverture :

- 1) l'hérédité ou le « sang »;
- 2) la connaissance et la familiarité avec le culte;
- 3) l'intérêt pour le culte et le « *gostar* », c'est-à-dire le fait d'apprécier le culte et de faire preuve de « tendresse et de respect » [« *o carinho e o respeito* »] envers les *orixás*.

Je reviens sur chacun de ces points par la suite.

Le développement de la transe peut fortement varier d'un individu à l'autre au sein du culte. Pour certaines personnes, comme déjà évoqué, les premières « manifestations » précèdent l'initiation. Dans ce cas, la transe est le signe évident d'une élection de l'individu par son entité qui « demande à être faite ». Dans de nombreux cas, toutefois, la « manifestation » ou ses signes avant-coureurs surviennent pour la première fois au cours du processus initiatique. Le développement des symptômes depuis les premières « irradiations » jusqu'à la possession peut varier entre une période très courte (quelques semaines) et une beaucoup plus longue (plusieurs années) selon les individus. Il m'a été relaté le cas d'une mère-de-saint qui n'aurait été « manifestée » qu'au moment d'offrir un « buffle » à Oyá, son *orixá* principal, lors de l'*obrigação* de ses vingt et un ans d'initiation ! Certains chefs de culte comme Paulo et Cecinho n'ont jamais été manifestés et ne le seront vraisemblablement jamais. La transe n'est donc pas une condition pour l'initiation ni pour l'accès au statut de chef de culte. Selon Júnior, cependant, personne n'est jamais à l'abri de la transe car ce serait l'*orixá* qui, en dernier ressort, « décide de se manifester » sur tel ou tel « enfant ». Le père-de-saint utilisa l'exemple suivant pour illustrer ses propos :

Personne ne sait [quand l'*orixá* va se « manifester »] ! Cela peut se faire attendre des décennies et puis cela arrive tout à coup ! La jeune fille que nous avons « tiré de la chambre⁸⁶⁸ » en mai dernier elle n'avait jamais rien « reçu », jamais ! Quand est arrivée son *obrigação* en mai, Oxum est « venue »... L'*orixá* est ainsi : il est imprévisible... Il peut apparaître aujourd'hui et puis passer des mois sans « venir » !

Lorsque l'*orixá* « se manifeste » pour la première fois chez son « enfant », les personnes comparent cet événement à une « naissance ». L'usage de ce terme n'est donc pas directement lié au processus initiatique, comme dans le culte *nagô* de Salvador⁸⁶⁹ mais bien à la relation entre un individu et son *orixá* principal. Voici ce que nous dit Yguaracy à ce propos :

Nous n'avons pas cette conception selon laquelle l'*orixá* naîtrait avec le *iaô* L'*orixá* est né il y a très longtemps. Quand on dit que l'*orixá* « naît », c'est pour la personne qui « reçoit » l'*orixá* pour la première fois, que son *orixá* est entré dans son corps : « L'*orixá* d'Untel est né », ce

⁸⁶⁸ Expression qui fait référence à la sortie de la chambre de réclusion. Elle est employée comme synonyme d'« initier ».

⁸⁶⁹ Voir notamment Elbein dos Santos (1977), Augras (1992).

n'est pas l'*orixá* qui est né. Depuis le commencement du monde, il y a les *orixás*, je pense... (pause) j'en suis sûr parce que les *orixás* c'est la nature même : la rivière, la mer, la forêt...

On le voit bien ici, la transe est appréhendée avant tout comme appartenant au domaine de la nature, du « naturel », bien que des contraintes de types « culturelles » puissent intervenir dans son apprentissage, comme la nécessité de la familiarité (relevée par Paulo), et aussi les prédispositions de chacun, comme le « *gostar* » [« aimer », « apprécier »] et l'intérêt pour le culte.

8. Au-delà du vocabulaire : l'expérience de la transe dans le discours des participants

Le fait d'avoir été initié et d'avoir vécu la possession m'a donné l'occasion d'occuper une position privilégiée pour discuter de cette expérience avec mes co-initiés. Je commencerai par le témoignage de Maria-Helena, jeune mère-de-saint d'une trentaine d'années, car il me semble exemplaire des discours des participants sur ce sujet⁸⁷⁰. Voici la description qu'elle fit de sa première « manifestation », apparue tardivement dans son parcours au sein du culte⁸⁷¹ :

J'ai senti une émotion, une chose ainsi, une émotion qui me donna envie de pleurer... Mais je n'étais pas vraiment « irradiée », je ne sentais pas *vraiment* l'*orixá*. Quand j'en suis venue à sentir cela ce fut dans la « maison » [*terreiro*] de Paulo, dans la maison de mon grand-père [initiatique : Malaquíás]. C'était la fête de Oxum. Ils ont commencé à chanter pour Yansã, et j'ai senti cette « légèreté », et voilà. Ensuite je pense que j'ai perdu conscience [littéralement : « j'ai perdu les sens »], je n'ai pas été « manifestée ». J'ai senti que je m'évanouissais, j'ai senti mon sang, comme s'il s'agissait de ma pression [sanguine] qui chutait ou augmentait... Je sais juste que j'ai senti mon corps défaillir...

- Moi : Mais tu ne t'es pas « éteinte⁸⁷² » ?

- Je ne me suis pas « éteinte ». Je sentais encore les personnes, je sentais cette chose comme si j'allais m'évanouir, mais je la sentais ! Une autre fois ce fut au Site ? Là j'ai senti. Ce fut la première fois, ce fut au Site. Paulo [son père-de-saint] était là.

⁸⁷⁰ Les *orixás* de cette mère-de-saint et principalement son Oyá, dont la possession est rare, comptent parmi les plus appréciés de la famille-de-saint, de par leur force et la beauté de leur danse. Je reviens plus loin dans ce chapitre sur la dimension esthétique de la transe.

⁸⁷¹ Les parents de Maria-Helena étaient tous deux chefs de culte entretenant des liens étroits avec les personnes du Site. Depuis toute petite, elle « s'est intéressée » à tout ce qui touchait aux *orixás* mais elle voulait uniquement être initiée le jour où l'*orixá* « se manifesterait » en elle, ce qui arriva après sa vingtième année.

⁸⁷² Terme couramment employé pour désigner la perte de conscience.

- Moi : Là, l'*orixá* a-t-il dansé ?

- J'ai senti qu'il dansait... J'ai agi vraiment avec Oyá [son *orixá* principal]... Je ne voyais personne...

Le verbe « sentir » revient souvent dans le témoignage de cette initiée, soulignant l'importance des sensations dans le vécu de son expérience qui est ici appréhendée comme un changement dans la perception de son propre corps et du monde environnant. L'expression « J'ai senti qu'il dansait... J'ai agi vraiment avec Oyá... Je ne voyais personne... » indique clairement ce changement où l'individu se sent investi d'une force, d'une énergie qui ne lui appartiendrait pas et sur laquelle il n'a que peu (ou pas) de contrôle. Il est également souvent question d'amnésie post-possessive dans les différents témoignages recueillis. Un autre passage tiré de la discussion avec Maria-Helena est particulièrement éclairant sur cette question :

Je pense que ce sont eux [les *orixás*] qui arrêtent⁸⁷³ les gens pour que nous ne décrivions pas. C'est comme la mort, tu comprends ? C'est comme la mort, parce que la mort personne ne décrit comme elle est... Et l'*orixá* c'est cela, il t'empêche de parler ce que tu ressens quand il s'« approche » de toi... *C'est une chose à toi, une chose magique* ! Parce que la mort : tu es mort et ne revient plus. Et l'*orixá* c'est cela aussi : quand tu « agis » avec lui, ce que tu vas dire, la raison... affaiblit le secret.

La dimension d'intimité apparaît clairement dans la dernière partie du témoignage de Maria-Helena : le corps à corps avec la divinité est une expérience intime marquée, d'une part, par le mystère - d'où la comparaison avec la mort – et, d'autre part, par le secret, « une chose à toi » que l'on ne cherche pas à passer au crible de la raison, de peur qu'elle ne s'évanouisse. Luizinho, également jeune père-de-saint, utilise l'image du vent pour décrire ce qui se passe lors d'une transe de très courte durée :

C'est toujours comme cela, c'est un vent ! L'*orixá* c'est cela, c'est du vent⁸⁷⁴ ! C'est pour cela que l'on dit ainsi : « Le saint a donné un *barravento*⁸⁷⁵ chez Untel ». Le saint est un vent, c'est un *barravento* ! C'est comme un ventilateur : voilà [sujet réfléchissant à ce qu'il dit],

⁸⁷³ Traduction du verbe « prender » qui signifie également emprisonner ou assujettir (Michaelis 1992).

⁸⁷⁴ Expression à prendre au sens littéral et non dans le sens de l'expression française qui voudrait dire : « c'est de la foutaise » !

⁸⁷⁵ Je n'ai pas trouvé de traduction de ce terme. Dans ce contexte, il pourrait être traduit par « bourrasque », vu qu'il contient les notions de soudaineté et de force. Le terme *barravento* désigne par ailleurs un rythme rapide et puissant joué dans la « nation » Angola.

maintenant il va tourner, il va battre en moi... Et voila... Il est déjà reparti. Le vent est déjà reparti.

Pour Cecinho, par contre, il compare l'*orixá* à un rêve et précise le type de relation qu'entretient les personnes qui ne « reçoivent » pas les divinités⁸⁷⁶ :

Nous [Paulo et lui] ne « recevons » rien du tout ! Moi et Paulo nous sommes faits pour « faire » l'*orixá*, le nôtre [Paulo s'occupe de l'*ori* et des *orixás* de Cecinho et vice-versa] et celui de nos « enfants ». Cependant, nous sentons [l'*orixá*] passer... Nous sentons ce... cette... je ne sais pas, un froid dans le corps, parfois lorsque je chante pour *Xangô* [son *orixá* principal]...Cela est « l'approximation » de nos *orixás*, tu comprends... Mais de là à « recevoir »... (pause) Parce que notre *orixá* (courte pause). Les *orixás* sont un rêve. Personne ne sait qu'il « reçoit » un saint⁸⁷⁷. C'est dans l'esprit, les *orixás*, n'est-ce pas ? Parce que notre *orixá*, c'est un rêve...

Júnior, qui « reçoit » régulièrement son Orixáogiã, usa d'une analogie pour me faire comprendre la relation entre le corps de l'initié et son *orixá*. Il s'agissait d'une analogie « par l'absurde », en ce sens qu'il l'utilisa pour démontrer son contraire. Il me demanda de réfléchir sur la relation entre l'huile et l'eau. On peut les placer dans un récipient et mélanger de toutes nos forces, on peut les mixer mais elles ne se mélangeront pas pour autant. Il conclut alors de manière inattendue : « L'*orixá* ce n'est pas comme cela. L'*orixá* se mélange à la chair, il entre dans la chair! »

Les témoignages suivants apportent de nouvelles nuances sur les expériences liées aux signes avant-coureurs de la transe, rassemblés sous les termes « rapprochement » et « irradiation ». La plupart d'entre eux ont été recueillis au cours de conversations informelles entre jeunes initiés.

Fernanda, fille-de-saint de Júnior, raconte que sa première « irradiation » eut lieu à la maison de Nina, autre fille-de-saint de Júnior. Elle se serait rendue chez Nina après une répétition du *Maracatu* dont toutes deux font partie⁸⁷⁸. Une dispute avait éclaté dans la maison

⁸⁷⁶ Je rappelle que ni lui ni Paulo ne sont « manifestés » par leur *orixá*.

⁸⁷⁷ Eu égard à ce qui suit, je pense que le chef de culte a voulu exprimer par cette phrase que « personne ne reste conscient lorsqu'il « reçoit », plutôt que « personne n'a conscience de « recevoir » un *orixá*, ce qui me semble difficile à soutenir dans la famille-de-saint étudiée si l'on se base sur les différents témoignages rassemblés dans ce travail.

⁸⁷⁸ Fernanda joue de l'*agbé* dans le *maracatu* Estrela Brilhante alors que Nina y occupe la fonction d' « ambassadrice ».

entre la mère de Nina et Junior-*ogã* qui fut alors possédé par son *orixá* principal, Xangô. Cette « manifestation » aurait été remise en cause par la mère de Nina qui accusait Junior d'être saoul. Xangô se serait alors retiré dans une pièce, se serait assis au sol et aurait fait appeler Fernanda - également fille de cette divinité - qu'il aurait prise sur ses genoux. La mère de Nina serait alors intervenue, tirant Fernanda par le bras. Xangô serait venu la reprendre et se serait à nouveau assis, la jeune fille sur ses genoux. C'est alors que Fernanda dit avoir ressenti pour la première fois des fourmillements dans les pieds et les mains, sensation qui, en l'espace de quelques minutes, aurait augmenté jusqu'à laisser l'extrémité de ses membres complètement insensibles. Cette sensation était accompagnée de légers étourdissements.

Tarcizio, fils-de-saint de Paulo, raconte que dans son cas, le « rapprochement » n'arrive que rarement. D'après lui, son « irradiation » ne survient jamais lorsqu'il joue les tambours ou lorsqu'il reste passif mais plutôt lorsqu'il chante ou danse pour les *orixás*. Il décrit également cette « approche » ou ce « rapprochement » du saint comme des fourmillements qui commencent toujours par les pieds. Il parle également d'une distorsion de son visage qu'il n'arrive pas à contrôler. Tarcizio confie qu'il ressent fréquemment de longs frissons, mais « malheureusement », se plaint-il, pour d'autres saints que le sien! Il explique encore que, son *orixá*, lorsqu'il « s'approche », il « n'agit pas totalement », car il ressent seulement des « vertiges et des choses ainsi... (il balance un peu le buste d'avant en arrière, balance sa tête et fait tourner ses bras...) [Tarcizio se mit à rire à cause du malaise qu'il ressentit en imitant « l'irradiation » de son *orixá*].

Alors que plusieurs initiés parlent de « l'approche » de l'*orixá* comme quelque chose d'agréable, Júnior explique qu'il trouve « cette sensation horrible ». En cherchant à comprendre ce qu'il entendait exactement par là, je me suis rendu compte qu'il faisait notamment allusion à la perte de contrôle qu'engendre la transe ainsi qu'à l'anxiété qui en résulte : « Qu'est-ce que mon “vieux” ou ma “vieille” va faire ? »

Mais, même si les signes avant-coureurs de la transe peuvent générer une certaine anxiété chez l'initié, l'« arrivée » de la divinité au moment opportun est toujours de bon augure et donne lieu à des manifestations de joie et d'enthousiasme. Il arrive également, je l'ai mentionné, que la divinité « se manifeste » en dehors du contexte rituel. Dans ce cas, l'événement peut être vécu de manière plus angoissante, comme le rapporte cette fille-de-saint de Júnior qui attribua à Xangô un malaise qu'elle ressentit alors qu'elle se trouvait dans sa maison occupée à des tâches quotidiennes : « Je suis devenue triste... Mon cœur accéléra, une onde de chaleur a envahit mon torse... J'ai vraiment cru que j'aillais mourir! »

A la suite de cet épisode, elle décida de donner deux coqs à son *orixá* pour qu'il lui épargne ces mises à l'épreuve. Júnior souriait pendant que la fille-de-saint racontait cet épisode que pourtant elle vécut très mal. Le sourire de Júnior, à la fois amusé et compatissant, traduisait le signe positif que représentait un tel événement, comme une démonstration de la force de cet *orixá*, qu'il apprécie particulièrement, ainsi que la volonté de celui-ci de « se rapprocher » de sa fille.

J'aimerais à présent faire part d'un commentaire intrigant provenant de Buba, fils-de-saint de Yguaracy. Après avoir successivement expérimenté la possession dans deux « nations » différentes, il distingue pour chacune d'elles une manière spécifique qu'utilise l'*orixá* pour « s'approcher » de son « enfant »: « *Orixá* du *jeje* "s'approche" par derrière. L'*orixá nagô*, non, il arrive par l'avant... C'est pour cela que beaucoup de personnes tombent en arrière quand l'*orixá* incorpore [dans le *nagô*]... »

Ce témoignage est cohérent par rapport aux comportements relevés lors de l'incorporation de l'*orixá* dans chacune de ces deux « nations ». Dans les « nations » *jeje*⁸⁷⁹ et *ketu*, l'*orixá* incorpore avec le *jinka*, mouvement qui consiste à plier le buste vers l'avant, la tête tirée en arrière tout en faisant vibrer les épaules. Ce serait de cette manière que Buba aurait reçu sa Yemanjá le jour de la cérémonie d'*assentamento* de son *orixá* dans le *nagô*. Yguaracy, son initiateur, se serait alors adressé fermement à la divinité et l'aurait renvoyée en lui demandant de revenir « comme elle est⁸⁸⁰ ! » [« *do jeito que ela é !* »] Elle serait alors revenue « à la *nagô* », comme l'exprime le fils-de-saint, c'est-à-dire sans le *jinka*, le corps de l'initié légèrement projeté vers l'arrière. Ce cas de figure souligne bien l'influence des représentations culturelles qui s'inscrivent dans le corps du novice et qui façonnent son propre ressenti.

Le discours qui accompagne ce changement de comportement de l'entité est intéressant dans la mesure où il revêt également une dimension politique. En effet, le comportement de la divinité jugé inapproprié lors de la première possession était attribué à une influence inopportune du père-de-saint précédent du jeune homme sur sa divinité. Dans le discours des intéressés, cela ne faisait aucun doute que la Yemanjá de Buba était « un *orixá nagô* ». Sa « manifestation » initiale avec le *jinka* était le résultat de l'initiation du jeune homme dans la « nation » *jeje*, qui aurait eu pour effet de dénaturer sa « véritable nature » (perceptible à travers la forme de sa « manifestation »). La nouvelle initiation dans le *nagô* venait ainsi

⁸⁷⁹ Je fais ici référence à la « nation » *jeje* pernamboucaine.

⁸⁸⁰ Passages tirés de l'interview de Buba lors de sa réclusion au *terreiro* de Yguaracy en juillet 2003.

rétablir cette situation considérée inadéquate en proposant une nouvelle forme à la « manifestation » de la divinité, qui apparaît ici comme l'affirmation de son appartenance à une « nation » de culte.

Certaines différences générationnelles peuvent aussi jouer sur le discours concernant l'expérience de la transe. La majorité des témoignages recueillis proviennent de la dernière génération d'individus de la famille-de-saint étudiée. La plupart font partie de la famille biologique et, par conséquent, possèdent déjà une grande familiarité avec le phénomène de transe. Je rappelle ici que mon âge et mon parcours dans le culte ont été des atouts pour accéder à ce type de témoignages qui, par ailleurs, prenaient l'allure d'une confidence. Le témoignage suivant de Zite à propos de son père permet de mesurer le fossé entre la situation actuelle et celle qui avait cours dans les générations antérieures de chefs de culte :

Quand mon père « se manifestait » Yemanjá « arrivait », elle « venait » en mon père. Alors nous, encore enfants, nous courrions pour enlever son portefeuille, ses chaussures, ses chaussettes... C'est nous qui relevions son pantalon et tout cela... Et avant que Yemanjá ne s'en aille, nous remettons tout en place : le portefeuille dans la poche, les chaussettes, les chaussures (...) Tout cela pour qu'il ne sache pas que... (Zite s'interrompt et réfléchit quelques secondes) Parce que nous étions dans un chant... (Autre pause) Disons que tu es dans un chant, tu es normal... Quant tu reviens à toi à nouveau, tu es dans un autre : quelque chose a dû se passer ! Et personne... Nous faisons tout pour qu'il ne sache pas... - *moi* : Aucun commentaire ? – Non, rien du tout, il n'aimait pas ! Mon père est mort et ne l'a jamais su [hésitante]... De notre part, il n'a jamais su que Yemanjá venait en lui !

Cecinho me décrit dans une entrevue cette relation particulière à la Yemanjá de son père. Il généralise cependant ce cas de figure à l'ensemble des membres de sa famille : « Personne dans ma famille ne sait qu'il 'reçoit' ! »

Les données rassemblées au cours de mes recherches démentent largement cette affirmation et rendent peu probable ce qui est affirmé - sur un ton hésitant - par Zite à propos de son père. Mais la question est-elle de savoir si oui ou non le père-de-saint savait qu'il « recevait » sa divinité tutélaire ? Certainement pas. Ce qui, par contre, me semble particulièrement pertinent dans ces témoignages, c'est d'une part l'inconvenance de tout commentaire adressé directement à la personne sur la performance de son propre *orixá*, et d'autre part toute la mise en scène pour maintenir ce « secret » vis-à-vis de la personne elle-même.

Cecinho insiste également sur l'inconvenance des commentaires sur la danse de tel ou tel autre *orixá*, mais, comme la plupart des gens, lui-même ne s'en prive guère. Revenant sur le lien qu'il établit entre transe et rêve, il donne une comparaison intéressante entre les attitudes divergentes vis-à-vis de la danse dans le *nagô* et dans le *jeje* de Recife:

Les *orixás* de ma famille, notre *orixá* est un rêve : Tu dors. Dans les autres coins, par ici, non... Dans le *jeje*, tout le monde sait qu'il s'est « manifesté », comment il a dansé, s'il a bien dansé, s'il a mal dansé, s'il a laissé un message... Pas le nôtre ! Notre *orixá* est un rêve...

La distinction proposée par Zite entre « médium conscient » et « inconscient » ainsi que les témoignages précédents soulignent la complexité des relations existant entre « la matière » et l'*orixá* durant la transe. L'amnésie postérieure à la « manifestation » ne peut, à la suite de ce qui vient d'être dit, être réduite ni à une simple amnésie psychologique, ni à une simple convention (Leiris 1958 : 76)⁸⁸¹. Elle participe d'un type de relation qu'entretient l'initié avec sa divinité, qui est précisément de l'ordre de l'intimité d'un secret. Trahir ce secret reviendrait à en atténuer les « couleurs » et lui porter préjudice, comme l'exprima si bien Maria-Helena. Il me semble donc délicat de vouloir s'en tenir au discours sur la transe où il est question d'une altérité radicale entre la « matière » et la divinité. Comme nous pouvons le voir à travers les différents témoignages recueillis, la relation effective entre la personne et son *orixá* au moment de la transe s'avère bien plus complexe et dynamique que la simple substitution - à l'image d'un interrupteur avec les positions « ouvert » et « fermé » - d'une individualité/personnalité par une autre.

Pour poursuivre notre investigation au cœur de la transe, je propose, avant de passer à l'analyse de sa forme et de ses conditions d'occurrence, de nous en approcher par l'intérieur, c'est-à-dire par le récit de ma propre expérience de celle-ci.

9. Le témoignage d'un anthropologue en transe

Pour avoir été initié et avoir moi-même vécu le phénomène de transe, j'ai jugé opportun de faire part de ma propre expérience. Pour ce faire, je propose un détour par mes notes de terrain par lesquels j'ai cherché à saisir le flux des sensations et émotions qui m'ont

⁸⁸¹ Alors que Gilbert Rouget évince la question en affirmant que l'on peut « s'interroger sur la sincérité ou sur le mécanisme de cet oubli, cela ne change rien à la question » (1990 : 50), Michel Leiris se montre plus perspicace en soulignant, à l'aide de deux exemples ethnographiques, que « l'étanchéité entre la personnalité revêtue par le possédé durant sa crise et sa personnalité normale » n'est pas aussi parfaite que ce que les propres intéressés le laissent entendre (1958 : 76-78). Pour un point de vue similaire, voir Véronique Boyer (1993 : 134)

parcouru lors de ces moments particulièrement intenses. Mon expérience de la transe, ou plus exactement, ma disposition aux transformations somatiques qui la caractérisent, fut une véritable surprise. Bien que je fréquente le *candomblé* depuis une dizaine d'années (Cf. introduction), je n'avais jamais ressenti le moindre signe précurseur d'une propension à entrer en transe. Le déroulement des événements décrits plus bas étaient donc pour moi une véritable « nouveauté ». Le lecteur me comprendra. Je dus mainte fois me faire violence au moment de coucher sur papier le souvenir de ces expériences singulières et totalement inattendues. Un extrait de mon carnet de notes traduit bien cette appréhension :

Faut-il sacrifier les dieux sur l'autel de la science? Cette question m'obsède depuis la manifestation d'Ode dans ma propre chair en cet après-midi du 09 août 2003. Car c'est bien d'un sacrifice dont il est question : chercher à mettre des mots sur l'indicible ne peut que transformer une des plus intenses manifestations de vie en nature morte. Car je sais que toute tentative d'élucidation de ce « mystère » en atténuerait les couleurs, les reliefs, le souffle... Nos sens ne « pensent » pas, ils « savent », malgré nous. Il m'apparaît à présent clairement que dans la « manifestation » d'un *orixá*, c'est bien du langage des sens dont il question, qui est à mille lieues de celui des mots. Dans les lignes qui suivent, je ne propose aucune traduction mais plutôt une sorte d' « annexe » à l'expérience vécue, une tentative de mise en parole des sens, avec tous les risques que cela représente pour la préservation de ce « mystère intime ». Aussi, je tiens à mettre en garde ceux qui voudraient faire de cette description un prototype du phénomène de transe, car elle est le fruit de la culture à laquelle j'appartiens, de ma personnalité et de mon parcours personnel au sein du culte étudié.

Mais mon désir de garder une trace écrite de ces expériences l'emporta sur la crainte de les transformer en simple objet de réflexion. Ce qui m'encouragea ici, c'est la rareté des autodescriptions de la transe par les possédés eux-mêmes. Oesterreich, cité par Rouget (1990 : 49) attribue « cette pénurie de relations auto-descriptives à une raison psychologique profonde qui tient à la nature même de l'état de possession. Il s'agit en partie d'états qui impliquent une amnésie postérieure plus ou moins complète, de sorte que, en général, la plupart des possédés sont hors d'état de dépeindre leur condition » (1927 : 23-24). Il cite cependant les cas célèbres de sœur Jeanne de Anges, « la plus connue des possédées du Loudun », et du Père Surin, « l'un de ses exorcistes devenu à son tour possédé ». Mais mon statut d'anthropologue offre une perspective différente qui mérite une petite mise au point méthodologique.

Pour commencer, je tiens à préciser que je ne cherche aucunement à ramener l'étude de la transe à cette tentative autoréflexive qui projette l'anthropologue et sa sensibilité au cœur de son objet de recherche. Le recours à l'introspection et l'usage de la première personne du singulier, je l'ai envisagé ici comme un moyen d'accès de plus à la compréhension du phénomène. Je n'attribue à mes notes personnelles aucun privilège ou statut supérieur par rapport aux autres témoignages recueillis. Je les envisage plutôt comme un contrepoint aux discours de Fernanda, Tarcizo, Maria-Helana, Júnior... cités ci-dessus et ce, pour deux raisons principales. La première est que les notes prises portent sur des états qui ont été reconnus comme des états d'« irradiation » et de « manifestation » par les spécialistes religieux et les participants au culte en général. J'entends par là que l'état de ma propre possession a été reconnu comme telle ou a été interprétée de telle ou telle manière selon les catégories du culte⁸⁸². La seconde raison est qu'il existe une grande concordance entre mes descriptions et celles de mes co-initiés, à la différence que mes notes m'apparaissent plus explicites que leur témoignage oral. Cela s'explique, je pense, par le fait que je me suis efforcé de maintenir en permanence - au prix d'un exercice particulièrement éprouvant - un regard sur ce qui m'arrivait à chaque fois que par la force des choses, je me voyais plongé dans un état inhabituel et troublant. Là où mes notes divergent des témoignages recueillis, c'est dans la volonté même de rendre compte de ces états et dans ma tentative de les traduire en paroles explicatives. Comme me l'a fort justement fait remarquer Anne-marie Losonsky, ce regard introspectif a certainement eu pour effet d'intensifier la « reprise » de tels événements, pour employer le terme forgé par Favret-Saada (1977). Cette auto-analyse a fait guise de « miroir grossissant » dont l'effet a été de mettre en exergue certaines données implicites ou passés sous silence par les participants au culte qui, je le rappelle, ne cherchent pas à décrire ces états ou y réfléchir mais tout simplement à les vivre. Mais étant donné la concordance mentionnée entre mon témoignage et celui des autres participants au culte, je ne pense pas avoir « dénaturé » les faits en question. J'envisage donc mon témoignage comme un regard de plus, un contrepoint à ceux rassemblés dans ce travail : il n'est pas moins crédible parce qu'il serait celui d'un étranger, dans la mesure où ma possession a été reconnue comme légitime par les participants au culte; il n'est pas non plus d'avantage digne de confiance parce qu'il émane d'un scientifique, dans la mesure où il ne passe pas d'un exercice d'auto-analyse recueilli chez un initié avide de comprendre ce qui lui arrivait. Mon objectif est d'aller au-delà

⁸⁸² Il me semble intéressant de relever que dans mon cas, l'association entre les changements corporels ressentis et leur catégorisation ou interprétation vernaculaire, avait lieu *a posteriori*. Autrement dit, j'apprenais par d'autres que ce qui m'était arrivé était une « irradiation », une « forte aproximação », etc.

de mon propre discours en le confrontant non seulement au discours des autres participants mais également aux comportements de transe observés tout au long de mon enquête de terrain et ce, afin d'intégrer l'ensemble des ces données dans une interprétation plus générale de la possession.

Afin que le lecteur puisse se faire une idée plus précise de l'évolution des états liés à la transe au cours de mon parcours dans le culte, je tiens à restituer mes notes de terrain dans l'ordre chronologique d'apparition des symptômes. L'évolution de ma transe fut, de ce point de vue, assez typique dans la mesure où les sensations et émotions se sont présentés à moi de manière graduelle, gagnant en intensité lors de chaque nouvelle apparition. Je suis ainsi passé des premiers frissons d'une légère « irradiation » à la « manifestation » (complète⁸⁸³) à travers plusieurs étapes intermédiaires. Je signale que tous les initiés, comme je l'ai déjà mentionné, ne suivent pas ce type d'évolution, certains passant très rapidement des premières « irradiations » à la « manifestation », d'autres pouvant rester des années à l'une ou l'autre étape de l'évolution des symptômes⁸⁸⁴. L'avantage de mon parcours graduel est qu'il va pouvoir passer en revue plusieurs phases du processus d'apprentissage de la transe, et qui sont vraisemblablement vécues de manière similaire - mais non identique! - chez nombre de filles et fils-de-saint.

J'ai ressenti les premiers signes d'une « irradiation » le 04 octobre 2002 au cours du bain d'*amassi* d'une fille-de-saint de Paulo dans un *terreiro* à João Pessoa. Au moment où Paulo, qui menait le rituel, débuta le répertoire de Ode, qui était l'*orixá* principal de la jeune fille, mais également le mien, je sentis un long frisson mon parcourir la nuque et tous les poils de mon corps se hérissier. Sur le coup, j'ai été surpris par cette réaction qui fut de suite remarquée par une fille-de-saint du *terreiro* qui était à mes côtés et me sourit. Par la suite, l'apparition de tels frissons se fit plus fréquente lors des différents rituels auxquels j'ai assisté dans les semaines qui précédèrent mon initiation, prévue pour le 03 janvier 2003. Ils survenaient généralement lors des moments les plus chargés émotionnellement, caractérisés par une forte participation collective et diverses « manifestations » d'*orixá* chez les autres initiés. J'insiste sur le fait qu'il n'y avait alors aucun rapport systématique avec ma divinité.

⁸⁸³ Je questionnerai la pertinence de ce terme par la suite.

⁸⁸⁴ Je renvoie le lecteur au témoignage de Tarcizio qui se plaint de n'être que sporadiquement « irradié », qui plus est par d'autres divinités que la sienne. Cette situation, sauf erreur, dure depuis plusieurs mois, voire plusieurs années.

Une deuxième étape allait être franchie au cours de mon initiation qui prit place durant la nuit du 03 au 04 janvier 2003. Le premier événement marquant eut lieu au moment du bain d'*amassi*. Je livre ici mes notes de terrain, prises le surlendemain de l'événement⁸⁸⁵ :

Quelque chose s'immisça en moi. Une force envahit mon corps par la colonne vertébrale. Elle transita de bas en haut, forçant mes jambes à se tendre. L'*odemata*⁸⁸⁶ était posé sur ma tête. Ode était présent, il s'approcha de moi. Cependant, je suis tout le temps resté conscient. J'ai alors décidé de laisser couler cette force, je me suis laissé aller à cette nouvelle sensation. Je me rappelle que les prémices étaient une accélération rapide du pouls, le cœur frappant dans la cage thoracique, et une augmentation de l'amplitude de mon souffle. Júnior parle quant à lui d'« une sensation horrible car tu ne sais pas où tu vas ». J'ai pour ma part trouvé cette sensation fort agréable car il s'agit d'une sensation de force que jamais je n'avais ressentie avec une telle intensité. Une phrase à ce moment traversait mon esprit : « L'*orixá* est un secret pour soi », un secret intime logé au plus profond de ma chair, impénétrable. Des images me traversaient l'esprit, celles de gens « irradiés » que j'avais pu observer les mois précédents, le corps tremblant comme le mien à ce moment-là. Je pouvais ressentir dans mon propre corps ce que ces personnes ressentaient alors, ce qui poussait certaines à pleurer, d'autres à rire. Le corps en vibration, un frisson nucléaire, une secousse tellurique, incontrôlable⁸⁸⁷.

Le recours à un langage poétique, évocatoire, s'est avéré à mes yeux nécessaire pour chercher à rendre compte de ces sentiments intenses. La corrélation entre les indices de l'« irradiation » et l'augmentation de la participation collective et de l'investissement émotionnel du père-de-saint, ne laissa aucun doute, pour les participants au culte, quant à l'interprétation de tels signes comme l'agissement de l'*orixá* dans le corps de l'initié.

Une description du moment qui suivit le bain d'*amassi* et précéda la *feitura* me permettra de décrire le climat dans lequel l'initiation est menée :

Le bain d'*amassi* terminé, la « vibration » qui me parcourut la colonne vertébrale s'est éteinte comme elle est venue, tout en douceur. On m'a ensuite conduit dans le *peji* où l'on m'a assis

⁸⁸⁵ Le jour de l'*obrigação*, qui fut directement enchaînée à la *feitura*, qui elle-même suivit directement l'*amassi*, ainsi que le lendemain, j'étais dans l'incapacité - j'étais exténué et comme psychologiquement abasourdi - de prendre la moindre note. Mes toutes premières notes, qui allaient atteindre près de cent pages sur toute la durée de ma réclusion, furent consacrées à la description des moments forts de chaque rituel.

⁸⁸⁶ Petite sculpture en fer forgé représentant un arc au repos avec une flèche.

⁸⁸⁷ Les affirmations, parfois péremptoires, de certains passages doivent être resituées dans le contexte particulier de la réclusion qui est chargé, comme déjà mentionné, d'un « climat émotionnel et psychologique » particulier. Je demande donc au lecteur, dans la mesure du possible, de chercher à s'imprégner de ce climat et de prendre le recul nécessaire pour apprécier ce témoignage à sa juste valeur.

sur un petit tabouret face à l'*assentamento* d'Ode. Spontanément, je me suis alors mentalement adressé à lui, le remerciant de s'être « approché » de moi, je le remerciais de m'avoir fait vivre ce moment d'une rare intensité. L'attente s'est ensuite installée. J'avais l'esprit 'brouillé', il ne me reste que peu de souvenirs de cet instant. Je me souviens cependant que Júnior-*ogã* et Bino, mes deux « parrains-de-feuilles » préparaient différents *axés* : poudres bleue, blanche, noire et rouge dans une assiette, *lingua de sapo*⁸⁸⁸ et miel dans une autre. Un énorme cafard surgit alors de derrière l'*assentamento* d'Ogum, ce qui me sortit de mon « brouillard mental » car je me suis écrié : « Regardez ça quelle énorme cafard ! » Júnior-*ogan* me réprimanda alors sèchement : « Laisse donc les cafards, les fourmis et les mouches et concentre-toi sur ton *orixá* ! » Luizinho apparut alors dans le *peji*, il s'affairait également aux préparatifs : ciseaux et rasoir venaient d'être trempés dans l'*amassi*. Il souriait et s'adressa à moi qui suivais chacun de ses gestes de manière interrogative : « C'est pour cela que j'aime ces choses ! »

Ma *feitura* fut le théâtre d'une situation particulière qui ne peut être directement assimilée au phénomène de transe mais qui en souligne la subtilité des mécanismes d'évaluation :

Peu de souvenirs précis me restent de cet événement car l'intensité émotionnelle était à son comble, j'avais l'esprit trouble, embué. La sensation de la lame de rasoir dans la peau est celle d'une brûlure : supportable. Du moins c'est ce que j'ai pensé au début car très vite ma tension chuta et ce fut le trou noir. Une image dont je me souviens clairement est celle de mon réveil : Le visage, la bouche de Júnior en train d'invoquer Ode avec toute son autorité de père-de-saint à quelques centimètres de ma tête! Dès que j'émerge, il m'ordonne de m'asseoir. Mon corps doit être soutenu car j'étais vidé du moindre tonus musculaire. Il demanda à Lucínha s'il continuait ou s'il attendait un peu. Lucínha lui dit que le mieux était de terminer au plus vite. Júnior poursuivit alors à dessiner sur mon corps les scarifications avec sa lame de rasoir.

Lors de discussions postérieures à l'initiation avec plusieurs des personnes présentes lors de la *feitura*, je me rends compte que mon évanouissement n'a été à aucun moment interprété comme l'agissement de l'*orixá*. Les gens l'attribuaient généralement au fait que j'étais étranger et que je n'étais pas « habitué » à « toutes ces choses-là ». Lorsque je leur expliquais qu'il m'était déjà arrivé de perdre connaissance à la suite d'une simple coupure, ils faisaient signe qu'à présent ils comprenaient mieux la cause de mon évanouissement. Aussi, lorsque j'interrogeai Júnior sur le pourquoi de ses invocations musclées à Ode alors qu'il s'avait que l'*orixá* n'en était pas la cause, il me répondit tout simplement que l'*orixá* était de

⁸⁸⁸ Plante attribuée à Oxalá, aux vertus cicatrisantes.

toute façon « proche » de moi et que l'invoquer revenait à lui demander de m'aider à traverser cette épreuve.

L'*obrigação* allait correspondre à l'intensification des symptômes ressentis durant l'*amassi* :

Vient le bouc pour Exu, le bouc pour Ogum puis le porc pour Ode. On amène l'animal qui se débat et crie comme un forcené. Il a les pattes attachées et est difficilement soulevé du sol par six hommes. Une plateforme est improvisée avec des casiers de bière. Le porc est sacrifié et sa tête tranchée est portée sur la mienne. Le sang coule, chaud, et me couvre entièrement la tête d'un chapeau vermeille. Je dois maintenir cette tête sur la mienne mais je commence à faiblir, elle me paraît extrêmement lourde. Deux personnes, dont Luizinho, s'en aperçoivent et m'aident à la maintenir en équilibre. (Je ne sais que très peu de choses sur ce qui se passait alors autour de moi.) Du sang est récolté dans une tasse et est mélangé avec un doigt par Zite afin qu'il ne coagule pas. On place alors la partie tranchée de la tête face à mon visage. L'odeur chaude de la viande me couvre entièrement. On m'invite alors à m'abreuver de cette chair encore palpitante dont je suce le sang. Viennent ensuite ce qui me sembla être une procession interminable de lapins, poulets, pintades. Tous sont passés sur ma tête, mon cou, mon torse, mes mains, mes pieds et transitent ensuite par ma bouche. Des hauts le cœur commencent à me secouer. Sucrer le sang de la chair du cochon et des lapins ne me posa pas de problème car mon corps était à nouveau parcouru d'une légère vibration comme durant l'*amassi*. De plus, l'expérience était complètement neuve, le goût du sang une découverte : j'étais comme « anesthésié » à ce qui m'arrivait... Mais la succession des animaux suivants me sembla interminable. Un des moments les plus intenses fut lié à la sensation du sang chaud coulant du cou des pintades sur ma tête, mes épaules, mon dos. C'est à ce moment-là que mon corps fut à nouveau parcouru de tremblements irrésistibles, au-delà du dégoût, de la peur, du bien ou du mal-être, tel un moment de faiblesse couplé à la sensation d'une force inégalable. Un sentiment mêlé de vacuité et de toute-puissance. Au plus fort de cette « présence », je perdis conscience pendant peut-être une ou deux secondes. Je le sais car je me suis vu revenir à moi, couché dans les bras de plusieurs personnes, sans aucun souvenir des instants précédents.

Au regard de l'enthousiasme ambiant, j'avais l'intuition que je venais de vivre un événement directement lié à mon *orixá*. Cette intuition me sera confirmée par la suite car cette fois mon évanouissement fut attribué à l'agissement de ce dernier.

Ma « sortie de *iaô* » donna lieu à un événement similaire dont je donne ici une rapide description. La « sortie » en question eut lieu le 20 janvier 2004 au cours de la fête de l'Orixaogîã de Júnior. Après que Júnior m'a fait parcourir les quatre coins de la pièce en me tirant littéralement par les colliers, et après avoir dansé face aux tambourinaires, la fatigue se fit sentir...

Paulo commença alors à invoquer mon *orixá*, à quelques centimètres de mes oreilles. Ses paroles étaient comme de légères décharges électriques... Lorsqu'elles arrivaient jusqu'à moi elles provoquaient de ces longs frissons annonçant « l'approximation » de l'*orixá*. Ma danse s'amplifia alors... Un sursaut d'énergie mêlé à une envie irrésistible de me laisser aller à la danse m'envahirent... Mes gestes étaient fluides, comme autonomes de ma volonté de contrôle... Je me sentais bien, fort... J'étais soulevé, arraché à moi-même par l'assemblée dont les chants et les mouvements semblaient m'atteindre et résonner directement dans mon propre corps ! Je me souviens de cette sensation de rentrer dans la danse, de ne plus penser à mes pas mais de me laisser guider par eux... Tout a pris une autre dimension, une amplitude jusqu'alors inconnue de moi : la musique, les tambours m'emplissaient, l'espace s'évanouit, comme si je fluctuais et que les limites du monde s'arrêtaient aux limites de mon corps... Et ce fut comme un flash, une contraction de l'espace en un seul point situé en moi, comme une poussée extraordinaire d'adrénaline qui me tendit le corps, jeta un voile devant mes yeux et me laissa groggy, apeuré et pantelant...

A nouveau, ce paroxysme ne dura qu'une dizaine de secondes. Un pas supplémentaire fut franchi lors du bain d'*amassi* précédant mon « *obrigação* de sortie », le dix-neuvième jour de réclusion. Voici les notes cherchant à décrire les sensations attachées à cet état, prises le jour même, en soirée :

Au début du bain, je me laisse aller à la douce sensation de l'eau sur ma tête et l'odeur fraîche des herbes m'enveloppe tout entier. Dès le premier chant pour Ode, partant du bas de l'échine, un long et intense frisson parcourt tout mon dos, hérissant tous les poils de mon corps, jusqu'à la base de mes cheveux. Ce frisson, contrairement à un frisson ordinaire, perdure. Quelques instants plus tard, mon corps se met à trembler, mon cou se raidit. C'est une sensation unique et d'une rare intensité. Cette fois je suis plus serein et je peux réellement me relâcher et prêter attention à ce qui se passe en moi⁸⁸⁹. Tout mon corps vibre mais je reste conscient. Je pressens pour la première fois que si l'intensité augmente, je risque de basculer dans un état de conscience différent - ou d'inconscience - car déjà mes oreilles bourdonnent et ma vue se

⁸⁸⁹ Je fais référence ici à ma première « irradiation » où j'étais plus angoissé.

trouble quelque peu. Or, le répertoire arrive sur sa fin. L'intensité de l'*aproximação* s'amenuise doucement jusqu'à s'éteindre complètement. Mon corps s'affaisse alors complètement, vidé de tout tonus musculaire, ma tête pèse une tonne, ma chair est groggy. Mais au fur et à mesure que je récupère mes forces, je me vois plongé dans un état de béatitude, euphorique, comme si je venais de voir la Sainte Vierge ! J'ai envie d'embrasser tout le monde, de remercier Dieu et tous les saints de m'avoir octroyé cette « grâce ». Júnior vient alors voir comment je me sens et commente, spontanément en s'approchant de moi » : « Cette fois, c'était très fort ! Il ne va pas tarder... » Il était question d'une forte « irradiation ».

Je devrai attendre une *obrigação* offerte six mois plus tard pour connaître ce qui me fut décrit comme la « manifestation » de mon *orixá*. Le dernier épisode, qui marqua le franchissement d'une étape supplémentaire dans le développement - c'est-à-dire l'intensification - des symptômes des états liés à la transe, eut lieu lors de l'*obrigação* à Ode qu'il me fut conseillée d'offrir avant mon retour en Belgique⁸⁹⁰.

L'*obrigação* commença vers 10 heures du matin. Routinière : Exu, deux poulets ; Ogum, un grand coq. Júnior passa ensuite à Oxalá, histoire de ne pas l'exposer à trop d'huile de palme. Il passa ensuite à Ode qui allait recevoir un grand bouc, un couple de lapins, de hamsters, de pintades, de pigeons et... un caméléon ! Comme il était question de mon *orixá*, je fus invité à m'agenouiller face à l'*assentamento* où ces animaux allaient être sacrifiés. Une fois détachée, la tête du bouc fut déposée sur la même. Je me suis alors souvenu de la sensation du sang sur le visage, le cou, les épaules telle que vécue lors de « l'*obrigação* d'entrée » de mon initiation... J'ai alors senti mon cou se crispier, tirant vers le bas ma tête qui tremblait légèrement. Mais cette première vague passa lorsque la tête fut retirée. Déjà je me disais que ce ne serait pas pour aujourd'hui, malgré le fait que l'intensité de cette première irradiation me rappelait directement celle dont j'avais été parcouru lors du « bain de feuilles » de mon « *obrigação* de sortie ».

Vint alors le tour du caméléon. L'animal, d'une longueur totale de plus ou moins un mètre, donna du fil à retordre aux *ogãs* qui durent se mettre à quatre pour le maintenir tranquille afin de pouvoir lui attacher les pattes⁸⁹¹. Finalement l'animal fut amené face à l'*assentamento* où je me tenais toujours agenouillé. Durant ce break de plusieurs minutes, je restai concentré,

⁸⁹⁰ Ce genre de conseil, appuyé par une confirmation de l'oracle, équivaut à une obligation dans le sens où s'il n'est pas suivi la personne s'expose au danger lié soit à « l'éloignement » de l'*orixá*, qui le laisse « sans protection », soit aux repréailles de ce dernier. Je développe ce thème dans le dernier chapitre.

⁸⁹¹ Le danger vient de sa queue couverte d'une raie d'écaille faisant guise de couteau et de ses ongles crochus qui sont capables de s'agripper à tout.

m'adressant mentalement à Ode, renouvelant mes vœux. Le sacrifice eut lieu et le sang du caméléon fut versé dans l'*assentamento* puis sur ma tête, ce qui (r)éveilla une nouvelle « vague » de tremblement et de crispations du cou. Mes épaules étaient tendues et la circulation se faisait avec difficulté dans mes avant-bras car mes mains tremblaient et picotaient. Vinrent alors les autres animaux : hamsters, pintades, pigeons... Je me souviens que devant ce défilé de têtes tranchées dont j'étais moi-même devenu le réceptacle du sang - chacun des cous passait à présent par ma bouche - la vibration s'amplifia. A un moment donné, que je ne discerne plus très bien, la scène qui se passait devant mes yeux s'effaça quelque peu. Júnior invoquait fermement Ode, à quelques centimètres de ma tête. Cette fois, contrairement aux autres, je sentais que chacun de ses mots m'atteignait. Sa voix me paraissait extrêmement puissante. Le musique pris alors une autre dimension, m'atteignant elle aussi directement aux entrailles. Je commençai à balancer le buste d'avant en arrière car j'étais d'un coup pris d'une envie irrésistible de bouger. Je ne peux pas dire si ce premier mouvement fut volontaire ou non. Je sais qu'il se mit en place et qu'il me faisait du bien. J'étais alors envahi d'une « overdose énergétique ». La sensation éprouvée d'un corps trop petit pour toute cette force qui me venait de je ne sais où. Cela me faisait peur mais en même temps m'enivrait. J'avais envie de crier cette force mais je n'osais pas. Júninho (Júnior) que je distinguais encore, m'aida à me relever. Les souvenirs à partir de ce moment sont extrêmement vagues car je ne distinguais plus très bien ni les sons ni les formes. Je ne dansais pas : je me sentais « dansé »... Je n'étais plus moi entièrement... ou j'étais en partie quelqu'un d'autre... Cette sensation était accentuée par une multitude d'images mentales qui se juxtaposaient à la réalité du monde extérieur: j'étais en pleine chasse, d'une légèreté extrême, comme résolu à affronter les bêtes les plus féroces... Je me souviens d'un animal énorme, vraisemblablement un sanglier, couché à mes pieds, ensanglanté... Je me souviens surtout plus de son odeur que de son image⁸⁹²... Tout défilait, incontrôlable, mon corps se mouvait comme par miracle... Sensation de liberté extrême... Je ne savais plus qui était là, ni quelles musiques, comment... Je ne me souviens pas comment je bougeais, l'esprit prisonnier d'une étrange liberté, un rêve plus qu'éveillé : incarné ! Dans mes muscles, mes os, mes viscères, mon cerveau ! J'étais dans les mains de Ode, ou plutôt j'étais son corps, invincible ! Puis les chants se sont tus. J'ai alors éclaté en sanglot, sur le sol, le corps vidé de toute force, tel un fœtus dans le ventre de sa mère. Ma respiration courrait toujours mais mon corps était entièrement décontracté. On me souleva. Je mourrais de chaud, comme fébrile, j'avais soif. J'étais apathique et euphorique à la fois...

⁸⁹² Cette image me poursuivit dans les semaines qui suivirent l'*obrigação*, car elle m'était familière... Je me suis alors souvenu d'une scène vécue avec mon père - j'avais une dizaine d'années à l'époque - qui percuta un animal avec sa jeep au cœur d'une forêt ardennaise, en pleine nuit. Je ne me souviens plus de quel animal il s'agissait mais je sais que je dus l'aider à le porter dans la jeep et que sa forte odeur, mêlée à celle du sang chaud, m'avait profondément marqué.

Apathique, car je me sentais comme vidé de ma substance. Euphorique, car je venais de vivre quelque chose d'extraordinaire...

Petit à petit, mes forces sont revenues. Ma bouche cependant continuait à être tirée vers le bas durant de nombreuses minutes, les muscles de mon menton tremblant pour se relâcher complètement et pour que mon visage reprenne son expression habituelle.

Après ce partage de mes notes de terrain portant sur mon expérience de la transe, je dois de proposer à mon lecteur quelques commentaires. Premièrement, je tiens à signaler qu'il ne s'agit ici que d'une évocation « anthropoétique » d'une série de sensations et d'émotions qui composent la réalité somatique de la transe de possession. Celle-ci est difficilement traduisible sous forme de discours et pourrait, je l'avoue, être décrite tout autrement, en fonction du talent littéraire de tout un chacun (le mien étant particulièrement limité!). Cependant, il ressort qu'un point de convergence peut être relevé entre cette approximation évocatoire et les différents témoignages recueillis auprès de mes co-initiés: le type de relation institué par le rituel entre l'initié et son *orixá*, qui passe par une mise à l'épreuve corporelle, est similaire pour tous. L'intensité du vécu de ces événements rituels peut fortement varier d'un individu à l'autre, en fonction de son degré de familiarité avec le culte et de sa sensibilité personnelle. Tous, cependant, traitent la relation qui les relie à leur *orixá* sur le mode de l'intimité et tous lui confèrent une (grande) part d'indicible et, par conséquent, de mystère. Aussi, je sais ne pas avoir atteint la transe profonde des initiés expérimentés qui peuvent vraisemblablement « s'éteindre » complètement durant la « manifestation » car même si les souvenirs que je conserve de ce moment sont effectivement fort vagues, ils sont suffisamment précis que pour pouvoir être relatés. D'où ma réticence à parler de « manifestation » complète. La conviction des personnes présentes quant à la « manifestation » de mon Ode m'a toutefois amené à proposer une appréhension de l'*orixá* basée sur une série de sensations, d'émotions et d'images mentales qui constituent les données « somatiques » de ces états. J'y reviendrai un peu plus loin.

10. Les quatre phases de la dynamique de la transe

10.1 Mise au point conceptuelle

Dans cette section, je m'intéresse à ce que Gilbert Rouget a appelé les « modes d'engendrement » de la transe. Cet auteur en distingue deux, correspondant à deux catégories de trances: la « transe induite » et la « transe conduite ». Il définit la première comme « une transe à laquelle le sujet est amené par le jeu d'une action extérieure à lui-même » tandis que la seconde serait « celle à laquelle le sujet se mène lui-même par le jeu de sa propre action » (1990 : 501). Une telle distinction s'avère judicieuse pour une classification des différentes formes de transe à une échelle plus vaste, comme il le propose dans son étude remarquable consacrée aux rapports entre la musique et la transe. Mon enquête de terrain, cependant, révèle que la distinction entre « transe induite » et « transe conduite » doit être nuancée dans le culte étudié. Pour Rouget, la possession appartient indubitablement à la catégorie de « trances induites ». Comme je l'illustrerai à partir d'exemples, l'utilisation de la transe à des fins personnelles ou encore sa haute désirabilité dans certaines séquences rituelles laisse place à la possibilité d'une bonne part d'auto-induction chez de nombreux individus. Je montrerai que la volonté classificatoire de l'auteur l'a également amené à stéréotyper le type de relation qu'entretient le possédé avec sa divinité en affirmant qu'il se contente de « subir » la transe et, par voie de conséquence, que la coexistence de la divinité et de l'individu est à cet égard impensable (1990 : 72-73). Le discours indigène sur la transe impliquant la distinction entre médium conscient et inconscient, la description des différents états psychophysiologiques associés à l'« agissement » de la divinité, l'analyse des critères d'évaluation de la transe et de la performance rituelle du possédé, obligent à nuancer ce schéma général.

Dans les pages précédentes, j'ai montré que la transe pouvait survenir dans des contextes - rituels ou non rituels - différents, que plusieurs états liés à celle-ci étaient nommés et reconnus à l'aide d'une série de symptômes liés à des comportements spécifiques et enfin que le vécu ainsi que la manière d'en parler pouvait varier d'un individu à l'autre. Ceci dit, cette variabilité des contextes d'apparition et du discours sur la transe ne peut occulter certaines régularités qui touchent à ses conditions d'occurrence au sein de la sphère rituelle. Ma proposition est que les « modes d'engendrement » de la possession (Gilbert Rouget 1980),

sont étroitement liés à l'usage du corps au sein des différents rituels⁸⁹³. Ces « usages » relèvent essentiellement des techniques du corps (Mauss [1936] 2001), et plus précisément de la notion de « conduite motrice » qui prend en compte « dans une totalité agissante, comme le suggère Pierre Parlebas, l'usage de n'importe quel objet matériel qui fait appel à des ressources cognitives, affectives ou relationnelles, et qui témoigne des contraintes sociales » (1999 : 34). L'avantage principal de cette notion est qu'elle évite ce qu'il appelle « l'instrumentalisation » du corps implicitement contenue dans la perspective maussienne qui incite à envisager le corps en tant qu'instrument « détaché et détachable de la personne, comme un élément extérieur auquel le sujet peut éventuellement avoir recours⁸⁹⁴ » (*Ibid.*). La notion de « conduite motrice » permet également de dépasser deux grands problèmes qui restaient non résolus dans la perspective maussienne des techniques du corps. D'une part, la prise en considération de la triple dimension socio-psycho-physiologique pour l'étude des techniques du corps et la manière dont il envisageait leur articulation, à la façon d'une « roue d'engrenage » reliant celles-ci (2001 : 384-385) et, d'autre part, le rapport aux objets. Pour Mauss, curieusement, les objets sont en effet absents de sa classification des techniques du corps car, comme le fait très justement remarquer Jean-Pierre Warnier à son propos, « toutes [les techniques] qui mettent en jeu un objet, si intégré fut-il aux conduites motrices, sont considérées des « techniques instrumentales » et, comme telles, hors de propos » (1999 : 22). La notion de « conduite motrice » permet d'éviter cet écueil étant donné qu'elle prend en compte « l'usage de n'importe quel objet matériel » et de ses composants psychosociaux. J'emploierai également, plus ponctuellement, celle « d'interaction motrice », également proposée par Pierre Parlebas (1999), et qui recouvre l'ajustement mutuel des motricités entre plusieurs individus engagés dans une même action.

Ces deux notions sont le résultat de l'adoption de ce qu'il appelle le « point de vue de l'action motrice ». Voici comment il le définit :

Dans cette perspective praxéologique⁸⁹⁵, les techniques du corps sont réinsérées dans la situation globale qui confère sa signification à la mise en jeu corporelle ; on considère la personne agissante aux prises avec une logique d'intervention, une logique d'action soumise à des contraintes liées à l'espace, aux objets, au temps, aux interactions avec autrui. Ces contraintes font bien entendu appel à des données variables de type biologique, psychologique

⁸⁹³ Le corps auquel je me réfère ne se limite pas aux aspects purement physiologiques de notre anatomie mais doit être entendu dans la perspective d'une théorie « incarnée » de l'esprit, cassant la séparation entre le corps et l'esprit. Je développe ce point de vue en fin de chapitre.

⁸⁹⁴ Jean-Pierre Warnier, revenant sur le texte fondateur de Marcel Mauss « Les techniques du corps », parle à ce propos de « piège du dualisme caché sous le vocabulaire du corps » (1999 : 12).

⁸⁹⁵ Qui relève d'une « science de l'action motrice ».

ou sociologique, mais la pertinence adoptée se réfère à la « logique interne » de la situation, à l'accomplissement des conduites motrices, aux stratégies pratiques déployées et aux diverses implications de portée psychologique ou sociale, de cette « logique motrice » (1999 : 33).

Ce biais méthodologique convient très bien à ce que je cherche à démontrer dans ce travail, à savoir que les usages du corps, avec les effets psychologiques et sociaux qu'ils produisent, constituent le socle somatique sur lequel l'expérience religieuse va pouvoir se construire.

Ceci dit, je tiens à rappeler une donnée centrale pour notre analyse : le corps agissant et interagissant dont il est question est également un corps sensible et un corps pensant. La motricité s'appuie à la fois sur la perception de l'environnement et de notre propre corps, elle-même prise en charge par nos différents sens⁸⁹⁶, et sur les représentations mentales qui l'accompagnent. Je formulerai plus précisément ces idées en fin de chapitre.

10.2 Les quatre phases de la dynamique de la transe : analyse en situation

Gilbert Rouget discerne quatre phases dans ce qu'il appelle « la modification de l'état de conscience qui caractérise la transe » : la préparation, le déclenchement, la plénitude et la résolution. Chacune de ces phases, comme le note pertinemment l'ethnomusicologue, « présente chacune des particularités d'un culte à l'autre (...) et les relations que peut avoir la transe avec la musique ne sont pas les mêmes suivant qu'il s'agit d'une phase ou d'une autre et varient aussi avec le type de modification qui est en jeu » (1990 : 88). De plus, de nombreux facteurs liés à l'histoire du novice au sein du culte, à son état d'esprit au moment du rituel... interviennent également dans la détermination du rapport entre la transe et la musique. Pour ma part, j'aimerais élargir le débat en appliquant le questionnement de Gilbert Rouget aux rapports entre transe et l'ensemble des conduites motrices observables au cours du rituel. Pour ce faire, je vais tenter de décrire, pour le culte étudié, chacune des quatre phases par lesquelles le possédé est amené à passer au cours de l'action rituelle.

⁸⁹⁶ Pierre Parlebas rappelle fort justement que notre tradition culturelle ne recense généralement que cinq sens (goût, odorat, vision, touché, audition), et omet bien souvent deux autres sensibilités : le sens vestibulaire, régi par l'oreille interne et qui « intervient de façon capitale, notamment dans toutes les activités d'équilibre, de vertige et de glisse », et le sens kinesthésique ou proprioceptif « dont les capteurs disséminés dans tout le corps, dans les muscles, sous la peau ou dans les articulations, mesurent les pressions, les forces, les frottements, les distances et les rotations » (1999 : 38).

10.2.1 Phase I : la préparation

Dans le *candomblé nagô* de Recife, la phase de « préparation » peut être envisagée, à mes yeux, selon trois points de vues qui correspondent à trois périodes du parcours de l'individu au sein du culte. La première, qui peut varier entre quelques jours et plusieurs mois, concerne la période qui précède toute implication dans l'activité rituelle en tant qu'initié. Cette période se caractérise par une « mise en condition » psychologique du novice, directement dépendante des circonstances de vie, généralement marquées par l'infortune, dans lesquelles il se voit plongé. Son entourage, et tout particulièrement ses futurs initiateurs, en tant qu'intermédiaires privilégiés auprès de ses divinités, vont instaurer chez lui un « sentiment d'urgence » en associant les événements malheureux qu'il est en train de vivre avec son ou ses *orixás* (Cf. chapitre VIII). L'intensité de ce sentiment pourra varier en fonction de divers facteurs : la gravité de la situation, la vulnérabilité psychologique⁸⁹⁷ du futur initié, la relation avec ses initiateurs, etc. J'aborderai ce dernier point dans le chapitre consacré aux relations sociales.

La deuxième période de la phase de « préparation » correspondrait à l'ensemble des rituels et séquences rituelles précédant les moments où la transe est recherchée. Si l'on suit la syntaxe générale du cycle initiatique, ces rituels correspondent à l'*obrigação* pour les *eguns*; l'*obori* et l'*amassi* (première partie). On pourrait ajouter les séquences rituelles précédant le sacrifice à proprement parler, à savoir le « nettoyage », l'acte d'« offrir » l'animal en « battant sa tête » contre la sienne ainsi que la participation à la ronde formée au cours du *toque*⁸⁹⁸. Chaque rituel correspond à des conduites motrices et des traitements corporels spécifiques, comme je l'ai décrit aux chapitres III et IV. Je les rappelle ici succinctement.

L'*obrigação de egun* est marquée par une certaine retenue. Alors que les hommes dansent discrètement sur le seuil du *bale*, les femmes restent assises ou debout mais immobiles - à l'exception de la ronde finale - dans le Salon. Le novice est invité à rejoindre le groupe de son sexe et à se comporter comme ses pairs. Ce rituel est également marqué par l'absence de traitements corporels de l'initié au moment du sacrifice.

⁸⁹⁷ J'entends par « vulnérabilité psychologique » le fait que l'individu soit perméable et donc directement affecté par l'interprétation des événements de sa vie que lui donnent les personnes du culte, et plus particulièrement ses initiateurs.

⁸⁹⁸ Cette dernière séquence, cependant, peut également être classée dans la seconde phase discernée par Gilbert Rouget dans la mesure où elle participe non seulement à la mise en condition du novice, mais également à l'engendrement de la transe. Pour cette raison, j'ai choisi de ne la traiter qu'au moment d'analyser les conditions d'engendrement de la possession.

L'*obori* se caractérise également par l'immobilité, qui cette fois s'applique au novice de manière radicale mais aussi, dans une moindre mesure, aux personnes de l'assemblée qui sont priées d'éviter de se déplacer inutilement durant la cérémonie. L'initié adopte au cours de ce rituel une attitude introspective facilitée par un environnement musical particulier⁸⁹⁹. Le fait qu'il soit assis et couvert d'un large drap blanc durant toute la durée de la cérémonie aide également à atteindre le novice à se concentrer sur ce qui lui arrive, et plus particulièrement sur ses propres sensations corporelles.

Le rituel d'*amassi*, dans sa première partie - qui consiste en la préparation des « feuilles » - implique une conduite motrice similaire de la part de l'initié : immobilité, concentration et introspection. A partir du traitement de la « tête » et du corps, la « manifestation » de l'*orixá* peut survenir à tout moment.

Je rappelle qu'au cours de l'*obrigação de egun* et de l'*obori*, la transe est considérée comme inopportune⁹⁰⁰. L'*orixá* ne sera invité à se « manifester » chez son « enfant » qu'à partir de la seconde partie du rituel d'*amassi*. Lorsque les signes avant-coureurs font malgré tout leur apparition dans ces rituels « préparatoires », le processus est immédiatement arrêté. Je rappelle également que les conduites motrices associées à ces rituels sont marquées par la retenue et l'immobilité, cette dernière étant particulièrement accentuée dans le rituel d'*obori*. Quant à l'interaction motrice entre l'initié et ses initiateurs, elle ne débute véritablement qu'avec l'*obori*. Les traitements du corps du novice consistent alors à le « préparer » à « recevoir » sa divinité, et non à instaurer une relation avec cette dernière, comme c'est le cas au cours des épisodes rituels impliquant la transe.

Quant aux séquences précédant l'*obrigação*, le contact avec les animaux, dans le contexte du « nettoyage », équivaut à se défaire des « mauvaises choses » et à les transférer sur l'animal. Au moment de « battre la tête », par contre, l'individu adresse ses vœux les plus chers à la divinité par l'intermédiaire de l'animal, soit en s'adressant mentalement à cette dernière, soit en susurrant les souhaits aux oreilles du quadrupède.

Tous ces événements rituels participent à la mise en condition du novice pour transformer son corps en réceptacle de sa divinité tutélaire. Ils comprennent une composante de conduites motrices et de traitements corporels caractérisés par la retenue, voire

⁸⁹⁹ de Carvalho (1984 : 511-512) souligne trois caractéristiques spécifiques à ce répertoire musical : le *tempo* extrêmement lent des chants pour l'*ori* ; l'unisson le plus parfait atteint durant la performance de ce rituel et l'existence d'un chant pour l'*ori*, l'unique dans tout le répertoire du culte, « qui ne suit pas la structure d'appel et de réponse ».

⁹⁰⁰ Ce dernier peut être invoqué, nous l'avons vu, une fois l'*obori* terminé. J'ai cependant interprété cette séquence comme un préliminaire de ce qui va suivre. Il s'agit par ailleurs d'un moment de réjouissance marqué par un climat rituel à l'antipode de la solennité qui caractérise le rituel d'*obori*.

l'immobilité ainsi qu'un corrélat psychologique et émotionnel qui, même s'il peut varier d'un individu à l'autre - en fonction des enjeux personnels du rituel, du parcours biographique de l'individu et de sa sensibilité propre - se caractérise par une forme de passivité et d'introspection.

La troisième période de préparation est celle de la réclusion initiatique. Je rappelle que celle-ci débouche généralement⁹⁰¹ sur la « sortie de *iaô* » où la divinité va avoir l'opportunité de s'exprimer à travers la danse et d'annoncer publiquement son nom, suivi de sa *toada* de prédilection⁹⁰². Cette période de réclusion se caractérise, tout comme les autres rituels de « préparation », par l'immobilité du novice qui doit rester couché sur sa natte. Il lui est également demandé d'« oublier les choses du monde » et de « se concentrer sur son *orixá* ». Cette posture physique et mentale est facilitée par l'isolement initiatique dans lequel il se voit plongé. Les bains d'*amassi* matinaux ainsi que l'ingestion quotidienne de ce liquide associé à l'*orixá* contribuent à une véritable imprégnation corporelle de certains goûts et odeurs qui composent l'appréhension sensitive de sa divinité. J'ai également montré que le novice se voit alors plongé dans un état psychologique de vulnérabilité, renforcée à coup sûr par l'attitude de ses initiateurs: il a le corps « ouvert » et il est clair que cet état « d'ouverture corporelle » a pour conséquence que tout ce qui provient de l'extérieur peut lui porter préjudice. Toutefois, cet état apparaît également comme la condition nécessaire à la « venue » de l'*orixá* dans sa propre chair, comme si l'extroversion qui caractérise l'avènement de l'*orixá* à travers la transe se devait d'être précédée d'un état de passivité du corps, caractérisé par l'immobilité et l'isolement.

10.2.2 Phase II : Le déclenchement de la transe

J'en viens à présent au cœur du sujet, à savoir l'analyse des conditions du déclenchement de la transe. Avant de nous y plonger, il est nécessaire de connaître les quelques conventions qui influent sur le choix de l'*orixá* à « recevoir » ainsi que sur la fréquence de sa « manifestation ».

⁹⁰¹ Je rappelle que toutes les initiations, pour des raisons financières, ne donnent pas lieu à une « sortie de *iaô* ». Plusieurs membres se réfèrent d'ailleurs à cette cérémonie comme une « formalité » ou encore une « fête pour les gens », l'opposant à « ce qui se passe dans le *peji* », qui est considéré comme « le fondement » ou le « véritable secret » du culte, c'est-à-dire, selon les termes de Zite : « ce qui importe vraiment ».

⁹⁰² Je rappelle que le nom ainsi que la *toada* peuvent être découverts par le père-de-saint à travers la consultation du jeu de *búzios*, ce qui vient confirmer le caractère « secondaire » et public accordé à cette cérémonie par les chefs de culte de la famille-de-saint étudiée.

10.2.2.1 *Quel orixá ? Quelle fréquence ?*

Il existe certaines conventions implicites régulant la fréquence de « manifestation » des *orixás*. Dans certains cas de figure, qui relèvent souvent d'un écart vis-à-vis de la norme (implicite), ces conventions peuvent toutefois faire l'objet d'une explicitation. Les « manifestations » trop fréquentes, par exemple, sont souvent sévèrement critiquées et/ou demandent à être interprétées afin qu'une solution soit apportée à cette situation embarrassante. Cette grande fréquence est le plus souvent l'expression d'une insatisfaction de la part de l'*orixá*. Comme tout ce qui touche aux *orixás*, une telle interprétation est confirmée par le chef de culte à travers la consultation de l'oracle et sera résolue grâce à une offrande. Le cas contraire est également avéré vrai lorsqu'un *orixá* d'habitude régulièrement « reçu » par son « enfant » s'en « éloigne » radicalement, pour employer la terminologie locale, et ne « se manifeste » plus du tout chez ce dernier. Une telle situation suivra le même mode confirmatoire et résolutoire que dans le premier cas de figure mentionné.

Notons que ce n'est pas toujours la volonté de l'*orixá* qui est questionnée... Celle de la personne possédée peut l'être également. En effet, d'une manière générale, les trances successives au cours d'une même cérémonie sont proscrites et lorsqu'elles se déroulent malgré tout, elles rentrent le plus souvent dans la catégorie de « *éké* », c'est-à-dire de transe « feinte » ou « fausse transe ». Le cas d'une Yansã qui, lors d'une *obrigação*, vint recevoir son sacrifice puis repartit aussitôt pour céder la place à Xangô, fut considérée par Júnior comme « un mensonge total » - alors que, pour ma part, j'étais convaincu de la véracité de la transe, du moins en ce qui concerne le premier *orixá*. L'arrivée puissante et brusque de l'entité, la respiration ample et régulière, la force et la précision des mouvements, le regard vif et profond de l'entité me poussèrent à considérer la transe comme légitime. Je risquerais donc une interprétation alternative de celle proposée par le père-de-saint : il s'agissait d'un cas de figure de transe véritable, du moins dans sa dimension psychophysiologique, mais qui ne fut pas considérée comme telle en fonction d'une convention qui ne porte pas sur l'évaluation du comportement en tant que tel mais sur les conditions de son occurrence.

Aussi, une plus grande suspicion de « *éké* » pèse sur les fils-de-saint rentrant très souvent en transe. Ils sont d'ailleurs, parfois ironiquement, appelés « girouette » [« *catavento* »], faisant allusion au fait qu'il ou elle « prenne tout ce qui passe », c'est-à-dire toutes les entités incorporables⁹⁰³. En revanche, les *orixás* qui ne descendent que très rarement sont accueillis

⁹⁰³ Cette expression fait écho à la conception de l'*orixá* considéré comme un « vent » (Cf. points 6 et 7 de ce chapitre).

avec une intensité émotionnelle particulière, comme en témoigne le commentaire de Zite : « Quand le saint de X descend, c'est une fête car il peut prendre deux à trois ans avant de revenir... »

A ma connaissance, aucune convention explicite ne régle la fréquence de « manifestation » des *orixás* en fonction de la place qu'ils occupent dans la tête de leur « enfant ». Je rappelle que dans le *nagô* pernamboucain, le fils-de-saint est censé n'être « manifesté » que par son *orixá* principal et/ou son *juntó*. De nombreux initiés ne « reçoivent » d'ailleurs que l'un d'entre eux, généralement le « maître-de-la-tête », alors que d'autres, comme c'est le cas de Maria-Helena, « reçoivent » régulièrement leur *juntó* et rarement leur *orixá* principal. Exceptionnellement, il peut également arriver que le troisième *orixá* de l'individu se « manifeste ». Je n'ai pour ma part observé que deux cas de cette situation sur toute la durée de mon séjour. Leur interprétation vaut la peine que nous nous y arrêtions quelques instants.

Le premier cas concerne la manifestation d'Ode chez une fille-de-saint de Paulo lors de ma « sortie de *iaô* ». Ode était le troisième saint de cette fille de Oxum avec Xangô. L'*orixá* chasseur fut cette nuit-là accueilli à grands cris de joie, surtout qu'il prenait possession de sa « fille » pour la première fois. La possession eut lieu quelques instants après avoir moi-même été « pris », au plus fort de la cérémonie. Le climat particulièrement chargé émotionnellement de la « sortie de *iaô* », le fait que je sois moi-même « fils » de Ode et que l'*orixá* « passa » par mon propre corps furent les principales raisons évoquées pour justifier cette « manifestation » exceptionnelle du troisième saint de cette jeune fille.

Le second cas de figure est la « manifestation » du troisième *orixá* de Yguaracy, en l'occurrence Xangô, lors d'une *obrigação* à son *terreiro*. Ce cas me paraît d'autant plus intéressant qu'Yguaracy lui-même ne reconnaîtra qu'implicitement qu'il était question de Xangô ce jour-là. Voici son commentaire à ce propos :

J'ai senti qu'il ne s'agissait pas d'un « rapprochement » de ma mère Oxum [son *orixá* principal], ça a été un « rapprochement » de mon père Orixalá [son *juntó*], c'était une chose différente, que j'ai mis du temps à voir réellement la réalité de ce qui se passait dans ma maison, parce que je me suis même demandé ainsi [Yguaracy accélère le rythme de sa parole] « Ave Maria, est-ce que je suis avec la maladie de Parkinson ? » Parce que je suis resté avec mes muscles tremblant, une chose différente... Et je crois, je suis certain que c'était la première fois que j'ai senti quelque chose pareil avec Oxalá...

A la suite de ses propos, je fis remarquer à Yguaracy que plusieurs témoignages recueillis le jour même - livrés ci-dessous - insinuaient qu'il s'agissait de son Xangô et non d'Orixála. Sans nier cette possibilité, mais sans pour autant la confirmer, Yguaracy se contenta de commenter sur un ton complice : « Dona Doura me l'a dit... C'est bon pour toi, n'est-ce pas, qui était présent? »

Il me semble intéressant de rapporter les divers commentaires glanés parmi l'assemblée ayant assisté à la scène. J'ai recueilli quatre interprétations, dont trois divergentes :

- 1) un fils-de-saint à un autre : « Penses-tu qu'il avait bu ? »;
- 2) « Tout ce qu'il a aujourd'hui c'est Xangô qui le lui donna... »;
- 3) « Quelle raclée! »;

4) La quatrième interprétation fut celle d'un fils-de-saint de Yguaracy qui s'adressa à lui alors qu'il émergeait difficilement à la suite de cette transe particulièrement violente : « Relax, le message a été donné... »

Les troisième et quatrième interprétations se rejoignent et font toutes deux allusion à une forme de « punition » ou de mise en garde de Xangô vis-à-vis de son « fils ». Ce point sera approfondi lorsque j'aborderai la relation quotidienne entre les « enfants » et leurs *orixás*. La première, par contre, attribue à cet épisode une cause externe à la relation « enfant »/*orixá*, à savoir l'éventuelle consommation d'alcool. Mais le ton hésitant et la formulation interrogative rendent cette interprétation peu convaincante pour les intéressés eux-mêmes. Elle souligne cependant le caractère exceptionnel de la transe en question et le manque de consensus interprétatif à son propos. La deuxième interprétation confirmerait qu'il s'agit bel et bien de Xangô et que malgré la violence de la transe, elle est positive, comme le signe d'une affirmation de la relation très forte entre Yguaracy et cet *orixá*.

Ce cas de figure attire l'attention sur la dynamique interprétative et souligne bien le manque de convention explicite régulant la fréquence de la transe. Cette absence de cadre normatif rigide fait directement écho, à mes yeux, à l'idée plus générale selon laquelle il revient à l'*orixá*, en dernier ressort, de décider du moment de la « manifestation ». De fait, même si une plus grande capacité médiumnique est reconnue à certains individus, l'occurrence de la « manifestation » dépend avant tout de la volonté de la divinité. Si celle-ci décide de ne pas « descendre », la « matière » est jugée impuissante à provoquer la transe. La dynamique interprétative dont il est question ne fait donc qu'éclairer une caractéristique centrale de la dynamique relationnelle liant l'initié à ses divinités : la précarité de son

équilibre. A tout moment, en effet, la divinité peut se montrer insatisfaite ou mécontente et exprimer cette insatisfaction ou ce mécontentement de diverses manières. Il revient alors à son « enfant » de remédier à cette situation, le plus souvent par une offrande rituelle. Je reviens en détail sur cette dynamique relationnelle et ses conséquences dans la vie quotidienne des participants au dernier chapitre.

10.2.2.2 *Ethnographie et analyse d'épisodes rituels*

Obrigação pour Ogum, 16 mai 2003, terreiro de Júnior (fête de Yemanjá)

Sacrifice d'un porc pour l'Ogum de Taisa, fille-de-saint de Júnior, 14 ans. Agenouillée face à l'*assentamento* de son *orixá*, dès le début de la *toada* sacrificielle, elle présente les premiers signes d'une « irradiation »: le regard perdu à l'horizon, son buste vibre quasi-imperceptiblement d'avant en arrière. Lorsque le sang de l'animal est versé sur sa tête, un frisson la fait tressaillir toute entière et débouche sur un tremblement permanent et clairement perceptible de l'intégralité du corps. Le père-de-saint l'invite à maintenir la tête de l'animal sur la sienne, ce qu'elle fait avec une certaine difficulté qui semble être due au fait qu'elle ne maîtrise plus complètement ses mouvements. Sa mère, elle aussi fille-de-saint de Júnior, présente à ses côtés, l'aide à maintenir la tête de l'animal en équilibre sur la sienne. Lorsqu'on lui présente ensuite le cou de l'animal pour s'en abreuver, elle se montre d'abord timide en touchant la chair du bout des lèvres... Très vite cependant, la jeune fille se montre de plus en plus déterminée et elle finit par plonger littéralement le visage dans la chair chaude, s'en abreuvant à présent avidement. Cette action est accueillie par les personnes présentes par des cris de joie et des salutations à Ogum. La tête de l'initiée se met ensuite à tourner sur elle-même et tout son buste se balance puissamment au rythme de la musique accompagnée, à partir de ce moment, d'un *agbé* et d'un *agogo*. (Ce sursaut d'énergie correspond à l'entrée dans le répertoire de la divinité.) La *toada* précédente est celle qui accompagne la séquence du sacrifice à proprement parler.

L'*orixá* est cependant toujours agenouillé car il doit attendre le sacrifice des animaux à plume pour pouvoir se lever et danser. Le climax est maintenu par le père-de-saint qui chante puissamment et invoque l'*orixá* de l'initiée de manière impérative, tout en poursuivant les manipulations appropriées : le premier coq est tué au-dessus de l'*assentamento* où le gros du sang est récolté. Les dernières gouttes sont versées sur le sommet du crâne de Taisa ainsi que sur diverses parties de son corps. L'initiée est, une fois de plus, invitée à s'abreuver du sang perlant encore au cou dénudé du coq sacrifié, ce qu'elle fait avec avidité. Les personnes présentes partagent l'enthousiasme du père-de-saint en s'investissant eux-mêmes en chantant à

pleins poumons et en balançant leur corps sur le rythme de la musique. Alors que le sacrifice du second coq se poursuit, l'*orixá* est invité à se lever. Le père et la mère-de-saint de la jeune fille dansent face à la novice. Ils dansent comme Ogum, tranchant l'air de leur avant-bras tendu, à l'image de l'*orixá* avec son épée. L'*orixá*⁹⁰⁴ les imite grossièrement, éprouvant clairement des difficultés à coordonner ses mouvements. Après plus ou moins deux minutes, le père-de-saint fait rasseoir l'*orixá* qui présente les premiers signes de fatigue. Des plumes sont jetées en pluie sur son crâne et ses épaules et un turban est attaché sur sa tête. Le père-de-saint s'adresse tendrement à l'*orixá* en ces termes : « Demain... Tu joueras⁹⁰⁵ encore... » La fille-de-saint revient à elle en dormant... Júnior l'interpelle sur un ton toujours empreint de tendresse : « Eh bien ça alors... Est-ce une heure pour dormir ! » L'*obrigação* se termine ensuite normalement.

Cet épisode montre une corrélation claire entre l'intensification des signes extérieurs de la transe et les traitements corporels subis par l'initiée. Deux moments précis ont été marqués par une intensification des indices comportementaux du « rapprochement » de l'*orixá*, pour reprendre la terminologie vernaculaire : lorsque le sang a été versé pour la première fois sur la tête de l'initiée et lorsque le cou de l'animal lui a été présenté devant le visage pour qu'elle s'en abreuve. Dans le premier cas, il s'agit d'une stimulation tactile - le contact du sang chaud sur le sommet du crâne et les épaules -, dans le second d'une imprégnation olfactive et gustative, liée à l'odeur et au goût du sang et de la chair. Cette dernière séquence correspond également à l'entrée dans le répertoire de l'*orixá* qui, comme le notent de Carvalho et Segato, est « hautement émotionnel » et joue un « rôle substantiel dans la transe » (1992 : 44). Cette seconde phase, qui correspond aux indices comportementaux de l'« agissement » de la divinité, fut marquée par des cris de joie et des salutations à Ogum de la part du père-de-saint - qui se montrait plus impératif - et des personnes présentes, ainsi que d'un plus grand investissement de tout un chacun dans l'action rituelle. L'évolution de la scène était caractérisée par une augmentation du volume sonore du chœur sponsorial et un investissement émotionnel plus important de la part des personnes présentes. L'entrée des instruments de musique lorsque le père-de-saint est passé au répertoire de l'*orixá*, correspond

⁹⁰⁴ Dans mes descriptions, lorsque je me réfère à l'*orixá*, je me fais l'écho de l'évaluation locale reconnaissant la présence de l'entité chez la personne en question. L'objet de mes recherches consiste justement à discerner la nature et le contenu des critères mobilisés dans cette évaluation.

⁹⁰⁵ Le terme « jouer » n'est pas fréquent pour se référer à la « manifestation ». Le sens que lui confère le père-de-saint dans la scène décrite doit être rapproché, me semble-t-il, du verbe « festejar », c'est-à-dire « fêter » ou « prendre part à une fête », comme dans l'expression « brincar carnaval ». Je rappelle en effet que le lendemain de l'*obrigação* décrite prendra place le *toque* où la divinité pourra prendre possession de son « enfant » et s'exprimer par la danse.

également à une intensification des mouvements de l'initiée : rotations violentes de la tête et mouvements du buste d'avant en arrière rythmiquement marqués. Ces divers indices comportementaux, qui s'expriment au travers de la conduite motrice de l'initiée, constituent les signes de la « manifestation » de l'*orixá*. L'*orixá* doit cependant patienter car il doit recevoir le sacrifice d'au moins un « animal à plumes » avant de pouvoir danser. Pendant tout ce temps, le père-de-saint va veiller à maintenir le climax atteint quelques instants plus tôt en chantant puissamment ainsi que par des invocations autoritaires. Lorsque le corps de l'initiée a reçu les traitements requis, l'*orixá* est invité à danser et à imiter le père et la mère-de-saint qui lui montrent l'exemple en dansant devant lui. Je reviendrai plus tard sur les étapes suivantes qui correspondent aux phases de plénitude et de résolution de la transe.

Avec l'épisode suivant, je peux pousser un peu plus loin la réflexion sur les liens entre l'engendrement de la transe et certains aspects de l'action rituelle.

***Obrigaçã* pour Yemanjá, 16 mai 2003, terreiro de Júnior (fête pour Yemanjá)**

Júnior demande à Alcirene et Sofia, deux de ses filles-de-saint, de venir s'agenouiller devant l'*assentamento* de leur *orixá* Yemanjá. Il commence par invoquer la divinité. Après avoir préparé les différents objets culturels, il dépose quelques morceaux de *fato*⁹⁰⁶ sur le crâne des deux jeunes femmes. Débute ensuite le sacrifice de deux couples de canards avec les *toadas* sacrificielles spécifiques à cet animal⁹⁰⁷. Le père-de-saint a pris soin de placer la tête de chaque canard entre deux feuilles de *caja* couvertes d'huile de palme. Il passe ensuite la tête tranchée des canards sur celle des filles-de-saint ainsi que sur différentes parties de leur corps (crâne, tempes, front, cou, poitrine, creux des coudes, paumes, bas des jambes et plantes des pieds). Des plumes, qui auront été préalablement trempées dans l'*assentamento*, seront ensuite déposées sur le crâne des filles-de-saint. Sofia est à présent plongée dans une forme de douce torpeur : elle est immobile, son regard est fixe, perdu à l'horizon, son visage est fermé et grave. Alcirene ne présente aucun signe de « rapprochement ». En revanche, la position « à genoux » semble l'incommoder car elle bouge d'un genou à l'autre, cherchant à se soulager de la douleur liée à cette posture inconfortable. Le père-de-saint, cependant, redouble d'ardeur dans ses invocations. Il pointe du doigt vers l'*assentamento* comme s'il s'adressait directement à la divinité d'Alcirene, levant ensuite régulièrement son regard vers le haut. Les deux filles-

⁹⁰⁶ Le *fato* sont les viscères d'une vache préparés avec les condiments habituels (huile de palme, sel, piments) et offerts à la divinité.

⁹⁰⁷ *Awa ni kan ni ohe se pepeye* (de Carvalho 1993 : 154), « pepeye » signifiant « canard ». Le sacrifice du quadrupède (un mouton castré) a été différé et prendra place le troisième jour, jour de l'*ebo*. Cet arrangement est assez fréquent.

de-saint restent immobiles. Elles sont clairement dans l'expectative des premiers symptômes du « rapprochement » de leur divinité. Le père-de-saint s'affaire. Il s'est à présent tourné vers Alcirene, s'adressant cette fois à Yemanjá en touchant le crâne de la jeune fille avec la main droite et traçant dans l'air de larges gestes avec le bras gauche. Le chœur qui répond au père-de-saint est puissant. Les invocations du chef de culte se font toujours plus impératives. Il approche son visage de celui d'Alcirene. Elle est à présent assise de côté et se trouve ainsi bien plus bas que le père-de-saint qui vient de se lever de son tabouret. Ce dernier invoque la divinité à quelques centimètres de son crâne. Il inclut à présent dans ses invocations le nom de plusieurs ancêtres familiaux prestigieux (Ope Otanam, Ifátinuké, Oje Bíyí,...). Alors que le chœur poursuit le même chant « en boucle », il jette dans cette ultime invocation ses dernières forces... Il demande à l'assemblée de frapper dans les mains lorsque le nom des *eguns* et de la Yemanjá d'Alcirene sont prononcés. Ses mouvements de bras soulèvent régulièrement son corps du tabouret où il s'était rassis. Il insiste... Le climax est ainsi soutenu pendant de longs instants. Les premiers signes se font timidement sentir : légère secousse du buste, légers tremblements de la tête et des épaules... Mais ils disparaissent aussitôt. Yemanjá s'est « approchée » d'Alcirene mais n'a pas pris possession de sa fille. Le père-de-saint est épuisé. L'enthousiasme retombe. « A plus tard... », dit-il, en s'adressant à la divinité. Il se lève et se dirige dans la direction de la porte du *peji*. C'est alors qu'Alcirene est parcourue d'une violente secousse. Tout son corps à présent vibre. Le père-de-saint s'exclame alors : « Yemanjá *Ossi*... Viens ici pour moi ! » Il reprend de plus belle ses invocations, remuant l'*adja*⁹⁰⁸ par-dessus la tête d'Alcirene qui pleure à gros sanglots... Yemanjá « s'approche »... Le père-de-saint s'adresse aux *ogãs* présents et demande qu'on la relève. Yemanjá se met alors à danser, le visage couvert de larmes, de sang, de plumes... Plusieurs *toadas* pour la divinité se succèdent et le père-de-saint guide la divinité jusque dans le Salon. La Yemanjá d'Alcirene danse timidement. Elle ne semble pas très encline à la danse. Après quelques minutes, le père-de-saint la guide à nouveau vers le *peji* où la mère-de-saint s'occupera de faire repartir la divinité lui plaçant un essuie sur la tête⁹⁰⁹. Avant qu'elle ne s'en aille, le père-de-saint s'adresse une dernière fois à elle sur un ton ferme : « Vous venez demain, n'est-ce pas ? On vous attend ! »

Nous voyons ici, contrairement au cas précédent, que la corrélation entre le climax émotionnel recherché et le « rapprochement » de l'*orixá* n'est pas automatique. D'une manière générale, on peut dire qu'il ne s'agit pas d'un lien de cause à effet, comme l'a également souligné Gilbert Rouget pour le rapport entre la musique et la transe. La corrélation

⁹⁰⁸ Petite cloche de métal dont la fonction principale est d'appeler et de diriger les divinités durant les cérémonies.

⁹⁰⁹ Je reviens plus tard sur les différentes techniques utilisées pour faire repartir la divinité.

souligne une tendance selon laquelle un tel climax est favorable au « rapprochement » des *orixás* chez leurs « enfants ». Aussi, l'insistance du père-de-saint dans ce cas précis requiert une petite explication. En effet, la « venue » de la Yemanjá d'Alcirene était d'autant plus souhaitée qu'elle avait été désignée par l'oracle pour porter le « cadeau » de Yemanjá lors de la fête qui devait avoir lieu le lendemain. Dans cet exemple, la compétence du père-de-saint s'avère centrale dans le déclenchement de la « manifestation » qui tarde à survenir. Ce dernier va mobiliser tout son savoir-faire et jeter toutes ses forces dans l'action pour provoquer cet événement car l'enjeu est de taille. Au cours du *toque*, en effet, sa « manifestation » est indispensable car c'est la divinité - et non son « enfant » - qui est censée emporter le « cadeau » jusqu'à la mer. L'absence de « manifestation » au cours de l'*obrigação* pourrait alors être interprété comme un signe de mécontentement et jeter le doute sur sa venue effective le lendemain, ce qui poserait un problème pour le bon déroulement rituel.

En analysant d'un peu plus près les conduites et interactions motrices déployées par le père-de-saint durant l'épisode décrit, on observe que ses invocations se font de plus en plus impératives au fur et à mesure du déroulement cérémoniel et que celles-ci s'accompagnent d'un investissement corporel et émotionnel toujours plus intense. Aussi, il me semble intéressant de noter que dans un premier temps, ses invocations sont dirigées vers l'*assentamento* qu'il pointe du doigt, qu'ensuite il se tourne vers le ciel, embrassant par ses gestes l'espace situé au-dessus de l'*assentamento* et des deux filles-de-saint et qu'enfin il s'adresse à l'*orixá* en touchant la tête d'Alcirene et en invoquant à quelques centimètres de son crâne. Ce déplacement spatial de l'*assentamento* au corps de l'initiée, associé au même déplacement des traitements rituels, est à mes yeux révélateur de la logique sacrificielle à l'œuvre dans laquelle le rituel tend vers la transformation du corps du sacrifiant en autel, conduisant, idéalement, à l'incorporation de la divinité dans son réceptacle charnel⁹¹⁰.

Mais l'arrivée de la transe dans ce contexte, comme déjà souligné, reste plus proche du souhait que de la règle constitutive⁹¹¹. Notons, *a contrario*, qu'il peut également arriver que la transe survienne chez d'autres personnes que le sacrifiant. Dans ce cas, « c'est tout bénéfice », comme l'exprima un jour un fils-de-saint, mais une telle transe est considérée comme périphérique par rapport à l'enjeu du rituel qui porte avant tout sur l'instauration d'un

⁹¹⁰ Cette interprétation rejoint celle de Zempléni (1987) présentée au chapitre précédent.

⁹¹¹ John Searle (1998) distingue ce qu'il appelle les « règles régulatrices » des « règles constitutives ». Alors que les premières se contentent de régler des activités qui existaient auparavant, les secondes créent la possibilité même de certaines activités. Pour Houseman et Severi, l'apprentissage du rituel est régi par des règles non pas normatives mais constitutives (1994 : 196-197).

corps à corps entre le sacrifiant et son *orixá*. La description suivante illustre comment de telles « transes périphériques » surgissent et comment elles sont généralement traitées.

Obrigação pour Xangô, 13 décembre 2002, João Pessoa

Le sacrifice pour Xangô est terminé. Paulo chante et danse pour Xangô dans le Salon. Júnior-ogã s'installe derrière un *ilu*⁹¹² et accompagne son oncle. Une fille-de-saint de Paulo, alors enceinte et allongée dans un lit spécialement aménagé pour elle dans un coin de la pièce, commence à se sentir mal. Elle tremble des pieds à la tête et pleure discrètement. Pendant ce temps, Júnior-ogã martèle le tambour de toutes ses forces... Il a l'œil hagard. Quelques instants plus tard, Xangô le prend violemment : projeté en arrière, le mur arrête sa course. Il se met ensuite à balancer le buste puissamment d'avant en arrière. Des larmes coulent de ses yeux et son visage est très crispé, comme chez quelqu'un qui ressent une douleur intense. Paulo, qui était au chevet de la jeune femme congédie rapidement la divinité qui s'était « approchée » d'elle. Il vient ensuite faire de même avec le jeune tambourinaire en lui maintenant fermement la tête contre son torse jusqu'à ce que, à force d'invocations proférées fermement, la divinité daigne quitter le corps du jeune homme. « A demain... », lui dit-il d'un air satisfait, « à demain... »

La transe n'était attendue dans cette séquence rituelle ni chez la jeune femme enceinte, ni chez le tambourinaire. Chez la première, selon Paulo, il s'est empressé de congédier la divinité car « il fallait éviter qu'elle ne soit "irradiée" », à cause de son état. Interrogé à ce propos, il laissa entendre - et ce point de vue me fut confirmé par la jeune femme en question - que l'on ne savait pas bien l'effet de l'*orixá* sur le fœtus et qu'il valait donc mieux éviter une telle situation. Concernant le jeune tambourinaire, la « manifestation » de l'*orixá* durant la performance musicale est un cas de figure assez rare. J'ai cependant pu l'observer à deux reprises chez l'*ogã* en question durant mon séjour. Pour des raisons pratiques évidentes, une telle situation doit être évitée car si un *ogã* entre en transe alors qu'il accompagne un *toque*, cela peut porter atteinte au bon déroulement rituel. Pour Gilbert Rouget, « il importe qu'ils [les tambourinaires] soient toujours disponibles et au service du rituel ». Ce serait pour cette raison « qu'ils n'entrent en principe pas en transe » (1990 : 204). L'ethnomusicologue a raison de se montrer prudent sur cette question. Dans le culte *nagô* de Bahia, le problème semble avoir été résolu en instituant la règle constitutive selon laquelle les tambourinaires -

⁹¹² Terme générique - du yoruba « ilù » qui signifie « tambour » - pour désigner les tambours dans le *candomblé* Nago de Recife.

appelés *alabê*- ne rentrent pas en transe. Une étude pour vérifier si dans les faits une telle règle ne souffre effectivement d'aucune exception s'avèrerait intéressante. Dans le *nagô* pernamboucaim, une telle règle n'existe pas - du moins explicitement. La « manifestation » des musiciens reste cependant un fait fort rare.

Poursuivant l'analyse des conditions d'occurrence de la transe, je propose à présent de voir d'un peu plus près les cas des « naissances » d'*orixá*, c'est-à-dire les premières « manifestations » d'un *orixá* chez une personne. Paulo, je l'ai rapidement évoqué par ailleurs, est connu pour sa capacité à provoquer « la naissance » d'*orixás*. Un cas concret de « naissance » aidera à mieux comprendre le phénomène dans son contexte rituel.

“Obrigação d’entrée” de *deká*, terreiro de dona Beatriz et Luizinho (juillet 2003).

L'*obrigação* en est à Oxalá. Paulo dirige la cérémonie avec son énergie et son enthousiasme habituels, bien que l'*obrigação* dure déjà depuis plus de six heures. Alors que le sacrifice se déroule normalement, la porte du *peji* est restée grande ouverte et de nombreuses personnes sont assises ou carrément assoupies sur le seuil. Certaines assistent distraitement au sacrifice, répondant mécaniquement aux *toadas* avec le peu d'énergie qu'il leur reste, d'autres somnolent. Paulo apparaît dans ce climat général marqué par la fatigue tel un surhomme doté d'une énergie inépuisable car il chante et invoque avec vigueur. C'est alors que Barbara⁹¹³, qui était assise et adossée au mur à l'entrée du *peji*, et qui tournait le dos à la scène du sacrifice, se mit à trembler de tout son long... Paulo s'en aperçut tout de suite et ce fut comme si une onde électrique avait traversé tout le *terreiro* : toutes les attentions se tournèrent vers cet événement et chacun jetait à présent dans le chœur ce qui lui restait d'énergie. Il s'agissait en effet de la « naissance » de son Oxalá. Tous les membres de la famille, dont Marron, son père biologique qui suivait attentivement la scène de l'autre côté du Salon⁹¹⁴, ont les larmes aux yeux. L'« agissement est fort! » [« *a atuação esta forte !* »], commente Júnior en me prenant à parti. Alors que quelques minutes auparavant le sacrifice suivait son cours, routinier et soutenu par à peine quelques voix, le centre de la scène rituelle s'est déplacé vers cette jeune fille, soulevant l'enthousiasme général. Paulo la met ensuite debout et invoque fermement Orixalufã, son *orixá* principal, à quelques centimètres de son visage. Il la sort dans le Salon. Nouveau pic émotionnel : les corps dansent à nouveau autour de la jeune fille, le chœur est puissant. Son regard est vitreux, son visage crispé, dénotant une certaine souffrance. Elle bouge à peine, son

⁹¹³ Barbara est la fille de Lucinha et Marron.

⁹¹⁴ Je rappelle que Marron ne participe pas directement au culte.

corps semble peser des tonnes car elle éprouve beaucoup de mal à se déplacer⁹¹⁵. Après quelques minutes, elle s'écroule dans les bras de Júnior qui l'emmène alors dans le *peji* d'où elle ressortira quelques minutes plus tard, complètement groggy. Júnior l'assied sur une chaise aux côtés de son père où elle recouvrira petit à petit ses esprits. Oxalá, à la suite de cet épisode, « s'approcha » également d'un fils-de-saint de Luizinho, le père-de-saint du *terreiro* où avait lieu la cérémonie. Cependant, eu égard à la fatigue générale, Paulo ne trouva pas la force pour provoquer une fois encore un climat paroxystique propice à la possession. Cet après-midi là, le père-de-saint refermera l'*obrigação* satisfait d'une journée particulièrement dense en *axé* et riche en surprises agréables.

L'occurrence de cette première « manifestation » chez la jeune fille éveilla l'enthousiasme général. Une fois encore, nous voyons que le père-de-saint joue un rôle central dans l'éveil et le maintien du climat d'enthousiasme décrit : son propre investissement émotionnel ainsi que sa capacité à communiquer son enthousiasme jouent un rôle déterminant pour provoquer une large participation collective des personnes présentes. Ces deux dimensions comptent, à mes yeux, parmi les composantes nécessaires - mais non suffisantes! - à tout « bon » déroulement cérémoniel dans lequel la transe intervient.

L'épisode rituel suivant souligne plusieurs aspects récurrents dans l'engendrement mais aussi dans l'apprentissage du phénomène de transe. Les conditions rassemblées au cours de ce *iyandé* pour Xangô sont fort similaires à celles d'un *toque* en raison de l'introduction de tambours, de la participation active de l'ensemble des personnes du *terreiro* et de la place octroyée à l'expression des *orixás* - en l'occurrence Xangô - au travers de la danse.

***Iyandé* de Xangô. “Obrigação d'entrée” du deká de Cristiano, terreiro de dona Beatriz et Luizinho (juillet 2003).**

Environ une demi-heure après avoir terminé le sacrifice pour Oxalá, Paulo demande que l'on passe au *iyandé* de Xangô. Il commence cette séquence rituelle par plusieurs *toadas* extraites du répertoire de cette divinité, et non par les *toadas* spécifiques du *iyandé*, ce qui a pour effet de créer la surprise et d'augmenter l'enthousiasme ambiant car un tel choix dénote de la volonté de voir la divinité « descendre » au plus tôt et s'exprimer en dansant. Deux jeunes *ogãs* répondent directement à cet appel en amenant deux tambours qu'ils se mettent à percuter avec entrain. Deux autres *ogãs* attrapent deux *agbés* et accompagnent le chœur qui s'épaissit de seconde en seconde. Le Xangô de Nina arrive quelques instants plus tard et se met à danser

⁹¹⁵ Forme de transe caractéristique de cet *orixá*, comme j'y reviendrai.

vigoureusement, comme à son habitude. Il danse face aux tambours, fixant les tambourinaires d'un regard de défi. Júnior-*ogã* qui jouait un des deux tambours cherche du regard celui de Paulo - qu'il ne trouve pas - car il pressent le « rapprochement » de son *orixá*, qui est également Xangô. Son regard devient glauque et donne l'impression d'être complètement absorbé par la musique, vu la manière mécanique, puissante et précise dont il martèle la peau de son tambour. Il est fortement « irradié » et son regard dirigé vers Paulo, son initiateur, reflète la nécessité de reconnaissance de l'état dans lequel il s'enlise petit à petit... Fernanda, une fille-de-saint de Júnior est également fortement « irradiée ». Elle s'assied, la respiration ample, centrée sur elle-même. *Idem* pour un fils-de-saint de Luizinho qui se met à pleurer à chaudes larmes. Tout à coup, ce dernier bondit de l'endroit où il s'était assis et se met à danser. A en juger par l'attitude de son père-de-saint, la réaction du jeune homme semble inappropriée ou, du moins, démesurée. Il faut dire qu'il danse avec des mouvements amples et puissants, traversant le Salon de part en part, tel un automate. Les larmes continuent de couler sur son visage et il pousse des cris à répétition. Bino, qui se trouvait au tambour, ne semble pas prendre au sérieux cette « manifestation », car il échange un sourire qui en dit long avec un des *ogãs* présents avant de détourner le visage de la scène. Le Xangô en question, en effet, a un comportement inhabituel : il danse puis s'arrête, pleure et danse à nouveau avant de s'arrêter, et ainsi de suite. Il crie sans arrêt et surtout, son énergie baisse à vue d'œil alors que les autres entités semblent animées, notamment le Xangô de Nina, d'une force inépuisable. Son père-de-saint se place alors face à lui et l'emmène en l'attrapant par le bras vers le *peji*. Le jeune homme ressortira quelques minutes plus tard comme si de rien n'était. Pendant ce temps, Júnior encourage le Xangô de Fernanda à l'imiter en dansant face à elle. Celui-ci bouge très timidement, le corps de la jeune fille semblant particulièrement tendu. Celle-ci, fortement « irradiée », éprouve de grosses difficultés à coordonner ses mouvements sur le rythme de la musique. Cette scène ne durera que quelques instants, car l'« irradiation » sembla s'évanouir comme elle était venue. Le Xangô de Junior-*ogã* arrive finalement. Je m'en rends compte car un des tambours s'est tu tout à coup. Paulo l'emmène alors au milieu de la scène pour danser. Longue accolade entre l'*orixá* et le père-de-saint. Paulo, pendant tout ce temps, a dansé sans arrêt, à se demander s'il n'était pas lui aussi « manifesté », tant il était doté d'une énergie inépuisable, à l'image des *orixás*. Il danse à présent face au Xangô de Júnior-*ogã*, lui enseignant à bouger différemment, avec les épaules, les bras... Il s'arrêtera finalement quelques minutes plus tard, se plaignant d'une douleur à la jambe. Le chœur, minute après minute, présenta des signes de fatigue évidents. Les divinités repartirent alors les unes après les autres, avec l'aide des pères et mères-de-saint présents.

Cet épisode rassemble plusieurs conditions récurrentes liées à l'engendrement ainsi qu'à l'apprentissage de la transe. Tout d'abord, l'effet contagieux de la transe : « un *orixá* en appel un autre », comme disent les participants au culte. Parmi les facteurs inhérents à ce genre de situation propice à la survenue de la transe chez plusieurs individus simultanément, l'intensité émotionnelle de l'événement, liée à une participation collective importante ainsi qu'à la présence de tambours, semble jouer un rôle prépondérant. Dans l'épisode décrit, la possession rapide du Xangô de Nina - *orixá* apprécié de tous pour la beauté et la puissance de sa danse - semble également avoir fortement contribué à éveiller cet enthousiasme collectif. Une telle réaction est loin d'être exceptionnelle, car la « manifestation » des *orixás* est un événement émotionnellement fortement chargé. Sa portée peut toutefois varier en fonction de la qualité de la performance de l'*orixá*, mais également de la relation qu'entretiennent les personnes présentes avec l'*orixá* et/ou l'individu « manifesté ». Il est très fréquent de voir une personne ou l'autre s'émouvoir jusqu'aux larmes face à un proche en prise avec la possession ou à la suite d'une accolade avec telle ou telle autre divinité. Ces larmes peuvent d'ailleurs, dans certains cas, être un signe avant-coureur d'une transe imminente.

L'épisode décrit attire également l'attention sur le processus d'apprentissage de la transe. Pour que la transe soit prise au sérieux, l'*orixá* doit faire preuve d'un comportement conforme à celui que l'on attend de lui. Cette conformité aux critères culturels d'expressivité touche d'une part à la danse de la divinité, comme j'y reviendrai lorsque j'aborderai la phase de plénitude de la transe, mais également à la manière de réagir à ses signes avant-coueurs. Le commentaire suivant de Júnior à propos de la transe de Rafaël, le fils-de-saint de Luizinho, me semble digne d'intérêt : « Il s'est enthousiasmé et donc c'était mal résolu... »

Cette réflexion du père-de-saint est d'autant plus intéressante qu'elle diverge de l'opinion des *ogãs* qui, selon toute vraisemblance, ne prirent pas au sérieux la transe du jeune homme. L'interprétation de la légitimité de la transe n'est donc pas uniforme et peut varier d'un individu à l'autre. Elle souligne également la possibilité d'envisager différentes manières de réagir aux premiers symptômes de la transe. Júnior, dans ce cas précis, reconnaît le « rapprochement » de l'*orixá* comme légitime mais il souligne la mauvaise gestion de celui-ci. Il n'est donc pas question d'*èké* mais il n'est pas non plus question d'une « manifestation » conforme aux attentes. La réflexion du père-de-saint souligne implicitement la perception de l'agissement de deux instances : la personne et l'*orixá*. Le « mal résolu » laisse entendre une co-présence de ces deux instances au cours de la possession, ce qui est jugé inapproprié. La réaction de l'initiateur du jeune homme, qui consista à l'emmener assez rapidement dans le *peji* pour congédier la divinité corrobore cette interprétation.

Cette analyse souligne la nécessité d'un apprentissage de la transe qui ne porte pas uniquement sur un savoir-faire chorégraphique, sur lequel je reviens plus loin, mais également sur un savoir-faire émotionnel dans la mesure où il est attendu de l'individu qu'il réponde de manière appropriée à un changement somatique⁹¹⁶, qui se manifeste à travers différents symptômes. Dans l'épisode rituel décrit, contrairement au cas du jeune homme, la réponse de Fernanda, plus discrète, était jugée adéquate, étant considéré qu'elle correspondait aux symptômes habituels d'une personne « irradiée » et ce, malgré sa difficulté à coordonner ses mouvements et entrer dans la danse.

En revanche, il me semble intéressant de noter qu'un possédé expérimenté est capable, du moins dans une certaine mesure, de « repousser » sa propre possession. J'ai en effet pu observé à de nombreuses reprises l'un ou l'autre chef de culte refuser un « rapprochement » de leur divinité. Celui-ci, la plupart du temps, est perceptible pour un observateur extérieur par l'immobilisation ou un léger déséquilibre de l'individu qui, souvent, porte une ou les deux mains à sa tête. Il peut à ce moment faire signe que non avec un mouvement de la tête ou tenter de repousser la divinité d'un mouvement des bras. J'ai même observé un père-de-saint s'enfuir à l'extérieur du *barracão* au moment des premiers signes avant-coureurs de la transe. Dans tous les cas, cependant, même si ces techniques débouchent sur une accalmie des symptômes, la victoire sur la volonté de l'*orixá* n'est que temporaire car dans les minutes ou les heures qui suivent ces premiers signes, l'*orixá* « prend » son « enfant » réticent avec une violence décuplée.

Dans cette analyse du *iyandé* de Xangô, j'ai souligné plusieurs points communs entre l'épisode décrit et le contexte rituel du *toque*. J'aimerais à présent revenir sur la spécificité de ce dernier concernant les conditions d'engendrement de la transe. Au cours du *iyandé*, aucune ronde de danseurs n'est formée comme c'est le cas lors des *toques*. Ce détail mérite que l'on s'y attarde car la participation à cette ronde consiste en une mise en condition des initiés qui débouche, pour nombre d'entre eux, sur la possession.

Deux catégories de facteurs facilitant l'engendrement de la transe peuvent être discernées au cours de la ronde prenant place lors des *toques*. La première consiste principalement en des techniques du corps spécifiques. Je rappelle que les initiés prenant part à la ronde chantent et dansent des heures durant pour les nombreuses divinités. Cette danse consiste en un pas de base, généralement deux à gauche, deux à droite, accompagné de gestes permettant l'identification de l'*orixá*. De légères variantes dans les pas peuvent être

⁹¹⁶ Je me réfère ici à la manière dont les émotions sont décrites par le neuropsychologue Antonio Damasio (1995). Je reviens plus en détail sur cette conception dans la conclusion de ce chapitre.

introduites en fonction des *orixás* mais celles-ci possèdent le même caractère répétitif que le pas de base. Cette danse, pratiquée tout en retenue, sera répétée inlassablement tout en maintenant le mouvement circulaire impulsé par la ronde, sur la cadence des tambours. La production vocale peut également être appréhendée en tant que technique du corps mobilisant à la fois le système respiratoire, les cordes vocales ainsi que le torse et la tête comme caisse de résonance. Les principaux sens mis à contribution au cours de cette mise en condition sont l'audition, dans la mesure où l'individu est absorbé par le chant qu'il produit et qu'il entend, par le vrombissement des tambours, et le sens kinesthésique (et vestibulaire), puisqu'il est engagé dans un déplacement et une série de mouvements chorégraphiques répétitifs.

La seconde catégorie de facteurs porte sur la composante symbolique ou « identificatoire⁹¹⁷ » du chant et de la danse. La danse, je le rappelle, se limite à l'un ou l'autre pas de danse spécifique à chaque divinité, qui peut être accompagné de gestes distinctifs permettant leur identification, mais qui sont le plus souvent à peine esquissés. L'exécution de cette danse varie peu en intensité car seule la divinité « manifestée » est véritablement habilitée à développer pleinement une gestuelle spécifique et un comportement expressif. Cependant, cette mise en mouvement semble contribuer à la mobilisation affective d'images directement liées à la divinité pour qui l'on danse, comme le témoignage suivant de Luizinho le souligne :

J'aime beaucoup danser pour Xangô parce que ce n'est pas toutes les fois [que cela est possible pour moi] lors des *toques*. J'ai beaucoup de respect [pour cet *orixá*] car il s'agit du saint de ma mère, de la maison [*terreiro*], c'est Xangô... Elle est une personne qui aujourd'hui a 73 ans. Lorsque je danse pour Xangô, je vois ma mère [« manifestée »] avec l'*orixá* à mes côtés. Je le fais et me viennent ces images, de ma mère avec Xangô, et à ce moment je lui demande plein de bonnes choses pour elle ! Qu'il « soutienne » son *ori*, qu'il « soutienne » sa tête parce que j'ai vraiment besoin d'elle, j'ai besoin de mener de l'avant cette maison...

Les chants, de la même manière, véhiculent des images et des émotions pouvant fortement varier en intensité d'un individu à l'autre (de Carvalho et Segato 1992 : 43-44). Les témoignages suivants de Paulo et Luizinho soulignent bien cette dimension émotionnelle liée au chant :

Chanter pour les *orixás* ce n'est pas seulement chanter... C'est chanter et avoir des émotions... Quand je chante, je pense à mon père, à mon grand-père... J'en ai des frissons

⁹¹⁷ Gilbert Rouget parle de l'aspect doublement identificatoire de la possession, étant donné que « d'une part on doit, avant toute chose, identifier la divinité responsable du trouble, de l'autre, cela étant fait, on doit s'identifier à elle » (1990 : 82).

dans tout le corps ! Ce sont des frissons tellement forts ! C'est une émotion forte ! Et ce n'est pas un saint tout près de moi, non ! C'est moi qui pense à mon père⁹¹⁸ ...

Toada de egun, toada de Oyá... Ces *toadas* me fascinent...Elles m'appellent, c'est comme si au moment où je chantais je ne me voyais plus « moi », je me vois le propre aïeul. Je vois comme si ils venaient à ma rencontre, et moi à leur rencontre. Alors, nous nous unissons, en une seule chose. C'est l'*egun* et moi. (Luizinho)

Le chant permet ainsi, tout comme la danse, la remémoration de certaines séquences d'actions spécifiques, de « manifestations » antérieures, de certains personnages illustres du culte ou d'*orixás* particuliers qui constituent dans tous les cas le souvenir de scènes fortement chargées émotionnellement et liées aux *orixás*. La mobilisation de telles images mentales peut ainsi contribuer à l'émergence des symptômes de la transe ou à l'intensification de ses signes avant-coureurs⁹¹⁹.

Si, comme le laisse entendre les témoignages recueillis, une telle réminiscence d'images mentales et d'émotions spécifiques semble être la conséquence involontaire de l'engagement de l'individu dans une action spécifique, il est également envisageable que celles-ci puissent être mobilisées intentionnellement par les possédés aguerris afin de faciliter ou intensifier le processus émotionnel permettant de déboucher sur la possession. Le contexte du « terrain », cependant, ne permet pas d'évaluer précisément la part de « techniques du corps » et de « mobilisation mentale et émotionnelle » dans l'émergence de la transe, ni les relations entre ces deux dimensions : les conduites motrices précèdent-elles toujours l'émergence émotionnelle ? La mobilisation d'images mentales exerce-t-elle une influence sur les conduites motrices ?

Quoiqu'il en soit, il est possible de défendre l'idée que la personne qui, pour diverses raisons, souhaiterait être possédée par sa divinité, est capable de pratiquer une forme d'auto-induction, soit en intensifiant le processus émotionnel déjà entamé, soit en le provoquant.

Ce qui me pousse à émettre cette proposition, c'est l'adéquation parfois surprenante entre certaines possessions et certaines situations, rituelles ou non, où la transe est hautement souhaitable, que ce soit pour l'intérêt collectif ou pour l'intérêt individuel du possédé. Deux

⁹¹⁸ Je rappelle que Paulo n'a jamais été possédé. Un tel statut vient par ailleurs « confirmer » son statut de *babalaô* - ce terme yoruba signifie littéralement le « père du secret » et désigne le prêtre habilité à consulter Ifa, une forme de divination particulièrement complexe. Je montre au chapitre VII comment Paulo est en passe d'acquiescer un tel statut dans le culte étudié.

⁹¹⁹ Une technique similaire, mais consciemment développée, qui consiste à se remémorer un événement où une émotion spécifique afin de retrouver cette même émotion est bien connue dans les écoles de théâtre occidental, et tout particulièrement celles qui suivent l'enseignement de Stanislavski.

épisodes illustrent bien cette concordance heureuse entre le moment de la « manifestation » et la nécessité de la transe.

Le premier est celui de la « manifestation » de l'*orixá* d'un père-de-saint au moment de la « sortie de *iaô* » de son initié, « afin de s'assurer que le nom de la *toada* de son *orixá* serait bel et bien prononcé ». Cette interprétation faisait l'unanimité parmi les chefs de culte ayant assisté à cette cérémonie. Le caractère intentionnel de la « manifestation », je le précise, n'a, à aucun moment, donné lieu à une remise en cause de la légitimité de la transe du chef de culte. Ce dernier, toujours selon les dignitaires présents, craignait en effet que l'*orixá* de son fils-de-saint n'ait « oublié » la *toada* en question, qui est une *toada* récemment introduite dans le répertoire du *nagô* de Recife par Paulo et, par conséquent, moins bien connue (Cf. chapitre II).

Un autre exemple plus courant est la « manifestation » dès le début du *toque* de l'*orixá* en l'honneur duquel la cérémonie est organisée. Cette « manifestation » anticipée répond de toute évidence à des critères organisationnels tels que la sortie de l'*orixá* dans la première partie de la cérémonie, avant que la fatigue ne gagne l'assemblée, comme c'est souvent le cas pour les derniers *orixás* ; la présence requise de l'*orixá* pour emmener le cadeau; le temps nécessaire pour vêtir l'*orixá* de ses plus beaux atours, etc. Ainsi, la « manifestation » précoce de l'*orixá* s'accorde parfaitement aux contraintes organisationnelles de la cérémonie.

Encore une fois, il est difficile d'évaluer la part de « conduction » (Rouget 1990 : 501-509) dans l'engendrement de telles trances. Il est clair que du point de vue des possédés, celle-ci ne peut en aucun cas être avouée car elle contredirait l'idée que la transe est le fait de la seule volonté de l'*orixá*. Aussi, il y a lieu ici de bien distinguer ces techniques (physiques ou mentales) supposées d'« auto-induction » (*Ibid.* : 261-264) des procédés de simulation de la transe destinés à fourvoyer les personnes présentes. L'idée que je défends est que cette « auto-induction », qu'elle relève d'une volonté explicite ou d'un désir inavoué, fait elle-même partie, à des degrés divers, du mécanisme d'engendrement de la transe⁹²⁰. Elle peut prendre deux formes étroitement corrélées. Soit celle de la remémoration de certaines séquences d'actions, de certaines « manifestations » antérieures ou de certains personnages illustres du culte. Dans ce cas, ce processus mental donne lieu à la réminiscence d'un état émotionnel spécifique et intense, capable de mettre en route ou d'amplifier les premiers symptômes de la transe. Soit celle d'un engagement corporel plus important dans l'action rituelle, que ce soit à

⁹²⁰ Les exemples repris ci-dessus poussent à la prudence au moment d'opérer la distinction proposée par Rouget entre « transe induite » et « transe conduite », la première caractérisant l'ensemble des cultes de possession, la seconde étant plutôt l'apanage du chamanisme. Bien qu'elle garde à mes yeux toute sa pertinence dans une perspective comparatiste, elle se doit d'être nuancée dans la situation qui nous occupe. Cette distinction, dans le cadre du culte *nagô* de Recife, s'apparente plus à une différence d'intensité qu'à une différence de nature entre les deux formes de trances, comme l'auteur semble le suggérer.

travers la danse ou le chant. Je rappelle le témoignage de Tarcizio qui me fit remarquer que le « rapprochement » de l'*orixá*, dans son cas particulier, n'avait lieu que lorsqu'il prenait part à la ronde et se mettait en mouvement.

J'aimerais également mentionner une dernière catégorie de facteurs inhérents à la ronde et facilitant, à mes yeux, la mise en condition des individus et l'émergence de la transe. Il s'agit des conditions proxémiques de l'exécution de la danse. En effet, il me semble important de souligner la proximité des danseurs au cours de cette ronde, spécialement au moment du répertoire des *orixás* les plus populaires et qui possèdent le plus grand nombre d'« enfants ». Les corps se frôlent en permanence et les *orixás* « manifestés » évoluent aux côtés des individus non-possédés. Comme déjà mentionné, aux moments de grande effervescence, les individus ont tendance à se regrouper sur un espace restreint, généralement à proximité des tambours⁹²¹. Une telle pratique participe, selon moi, à la création d'un environnement proxémique favorable à un effet d'« enivrement » des individus y prenant part. Un tel effet, provoqué par le mouvement des corps tout autour de soi, leur odeur, la chaleur ambiante, la puissance des tambours et la proximité des divinités, joue également, à mes yeux, dans le processus complexe d'émergence de la transe.

10.2.3 Phase III: la plénitude de la transe

Il est temps à présent d'aborder la troisième phase décrite par Gilbert Rouget : la « plénitude » de la transe. Celle-ci correspond au moment d'expression par excellence des *orixás*. Deux aspects de l'expressivité des dieux peuvent être discernés: l'aspect interactionnel et l'aspect chorégraphique. Le premier a trait aux formes d'interaction instaurées par la divinité au cours de l'action rituelle. Le second fait référence à la performance dansée des dieux qui, comme je chercherai à le montrer, peut être à son tour divisée en deux niveaux d'analyse : le niveau expressif et le niveau « pré-expressif ». L'objectif poursuivi ici consiste à discerner les mécanismes de construction de la mise en présence de l'*orixá* à travers l'interaction et la performance dansée.

⁹²¹ L'exiguïté de certains *terreiros* impose cette proximité des corps.

10.2.3.1 L'interaction avec les orixás

10.2.3.1.1 Une histoire de « bonnes manières »...

Certaines prescriptions régissent les interactions entre les dieux et leur entourage direct au cours de l'action rituelle. Ces prescriptions, la plupart du temps, ne sont jamais exprimées explicitement mais sont apprises par tout un chacun *via* sa participation aux différents rituels dans lesquels on rencontre des *orixás* « manifestés ». Il arrive cependant qu'un comportement jugé inadéquat face l'objet de commentaires et qu'à cette occasion certaines conventions soient exprimées verbalement. Les quelques commentaires suivants sont loin d'être exhaustifs. Ils permettent cependant de se faire une idée du type de convention dont il est question. Les commentaires sélectionnés portent spécifiquement sur les interactions avec les *orixás* « manifestés » : « L'*orixá* doit embrasser! Il y a des saints qui viennent même à genoux vers nous [chefs de culte] pour que nous les levions et leur donnions cette accolade! »

Il est en effet attendu de tout *orixá* qu'il salue les initiateurs de son « enfant », de même que les chefs de culte présents lors du rituel⁹²². S'il s'y soustrait, un tel manquement sera commenté et la transe risque d'être discréditée par les dignitaires en question. Deux épisodes soulignent bien l'importance de ce principe et son lien avec les mécanismes de légitimation de la transe.

Un premier épisode m'a été raconté par Júnior et porte sur le comportement inapproprié d'*orixás* extérieurs au *terreiro* qui, lors d'un *toque*, saluèrent des fils-de-saint « pleins de colliers » alors que la mère-de-saint de la Maison, qui ce jour-là s'était simplement parée des « colliers fins » de ses *orixás*, beaucoup moins voyants, fut carrément délaissée. Cette « erreur » ne laissait, pour le chef de culte, aucun doute sur le caractère « feint » de la transe, car les *orixás* sont censés savoir⁹²³ !

Une seconde anecdote éclairante eut lieu lors d'un *toque* pour Yemanjá au *Sítio* au cours duquel la Oxum de Yguaracy a omis de saluer Zite, ce qu'elle aurait dû faire puisque Zite est de la même famille-de-saint que Yguaracy et qu'elle est « plus vieille dans le saint ». Ce manquement amena Zite à mettre en doute la véracité de la possession. D'après la mère-de-saint, en effet, « l'*orixá* et la matière sont deux choses complètement différentes! ». Par là,

⁹²² Il ne s'agit pas de tous les dignitaires mais préférentiellement ceux du *terreiro* où la divinité de trouve ainsi que les membres proches de sa famille-de-saint.

⁹²³ On retrouve cette même idée dans un *terreiro* de *candomblé* installé en Belgique (Halloy 2001-2002).

Zite fait référence aux tensions relationnelles existant entre elle et Yguaracy. Le fait que son Oxum ne soit pas venue la saluer révélerait une influence de la « matière » sur l'*orixá* et par conséquent insufflerait un doute quant à la véracité de la transe.

Par ailleurs, tout initié se doit également de saluer les *orixás* de ses initiateurs et tout « enfant » est invité à saluer son « *orixá* » lorsqu'il est manifesté chez un autre initié, surtout lorsqu'il s'agit d'un supérieur hiérarchique.

D'autres conventions portent plus directement sur le comportement attendu de l'*orixá*. L'humour grinçant de Zite à propos d'un Orixaogiã particulièrement fougueux et qui lui donna du fil à retordre lors d'un *toque* pour Yemanjá à João Pessoa attire l'attention sur l'existence de telles conventions. Cet *orixá* présentait en effet la particularité de soulever du sol les personnes qu'il saluait pour démontrer sa force: « Est-ce Oxalá ou est-ce Hulk ? »

Le comportement de cet *orixá* était par ailleurs particulièrement atypique, ce qui ne fut pas bien perçu par les dignitaires présents. L'*orixá* courait littéralement d'un bout à l'autre du Salon et se montrait particulièrement agité. L' *orixá*, incarné dans un corps jeune et plein de vitalité, s'enfuit même vers l'extérieur à la recherche de quelqu'un avec qui il revint quelques instants plus tard, tirant la personne par le bras. La mère-de-saint aura tout fait pour calmer cet *orixá* turbulent, mais en vain. Elle s'évertuait à crier le nom des divinités les plus puissantes auxquelles il était censé se soumettre et obéir. Mais trop vif et trop rapide pour la mère-de-saint, il échappait à son contrôle. Par la suite, Zite commenta, furieuse de ne pas avoir été entendue : « Orixaogiã aussi est vieux...Il est plus jeune mais il n'en n'est pas moins Oxalá! Il n'est pas comme Xangô... Il est Oxalá aussi... Il est vieux! »

Elle insista ensuite sur le devoir d'obéissance de l'*orixá*:

Je ne le rappelle pas à l'ordre par hasard? Je ne fais que mon devoir en maintenant la tradition que mon père m'a passée et que mon grand-père a passé à mon père. Je n'ai jamais vu un Oxaogiã pareil... Un *orixá* qui est un *orixá* écoute le nom de Olofim et Olorum.

10.2.3.1.2 L'interaction en situation

L'épisode suivant met bien en évidence le type d'interaction que l'on peut rencontrer au cours d'épisodes rituels - publics ou privés- entre la divinité « manifestée » et les personnes présentes.

***Obrigaçã* pour l'*Orixãogiã* de Júnior, 02 novembre 2002.**

L'*orixãogiã* de Júnior prend possession de son « enfant » alors que le sacrifice des six poules touche à sa fin. Pas de quadrupède prévu. Il est extrêmement agité à tel point que Zite demande que l'on arrête de jouer l'*agbé* qui accompagnait les *toadas*. L'*orixã* est très mécontent : son visage est crispé et sa bouche est tirée vers le bas en un rictus intimidant. Il réclame les escargots [*igbins*] qu'on lui avait promis⁹²⁴. La mère-de-saint prend près d'une minute à apaiser l'*orixã* en lui expliquant qu'il lui fallait patienter mais que les *igbins* promis étaient sur le point d'être amenés. Elle lui essuie régulièrement le front et le visage trempés de sueur. Cependant, l'*orixã* ne semble pas vouloir se calmer. Il se lève brusquement du tabouret sur lequel il est assis en bousculant la mère-de-saint et se dirige à grands pas vers la sortie. C'est au tour de cette dernière d'être mécontente : « Il faut obéir aussi ! » s'écrie-t-elle en se lançant sur les pas de l'*orixã*. Celui-ci s'arrête alors brusquement et rétorque : « Personne ne m'écoute... Pourquoi devrais-je écouter ? » Il demande à voir Tarcizo, fils-de-saint de Paulo et filleul de Júnior, également fils d'Orixála. Une fille-de-saint s'empresse de téléphoner chez lui. La mère du jeune homme jure qu'il est en voyage et que par conséquent il ne peut pas se rendre au *terreiro*. Il s'opère alors un subtil tournant dans la position respective des différents acteurs présents. A partir de ce moment, la mère-de-saint, soutenue par le groupe, semble prendre le relais de la parole de l'*orixã*. Ce dernier n'est en effet plus consulté, sa position étant connue et semble de toute façon arrêtée: il veut ses « escargots » sur le champ. Luciano, fils-de-saint et *ogan* de Júnior, qui se trouvait dans le *peji* pour la confection de l'*assentamento*, pénètre à ce moment dans le Salon et demande: « Il va attendre les *igbins* ? » Cette fois c'est Zite qui confirme sur un ton autoritaire : « Maintenant il va attendre les *igbins* ! » L'*orixã* continue de se plaindre. Il dit que de nombreuses personnes manquent à cette *obrigaçã*. Zite répond : « L'important c'est que vous soyez ici parmi nous. Qui n'est pas venu n'est pas venu... » L'*orixã*, vraisemblablement fatigué, se couche sur le corps des poules sacrifiées déposées au pied de l'*assentamento*. Le corps de Júnior est régulièrement parcouru de légères secousses et un sourd grognement lié à la respiration se laisse entendre. Junior-*ogan* arrive enfin avec les mollusques tant attendus et se dirige tout droit vers le *peji*. Là, face à l'*assentamento* de Orixãogiã - qui, en le voyant arriver, s'était relevé et l'avait suivi -, il brise les coquilles une après l'autre et en récolte le jus dans l'*assentamento* tout en chantant une *toada* liée à cet épisode rituel⁹²⁵. Mais à peine eut-il brisé la deuxième que l'*orixã* la lui arrache des mains et se délecte du liquide qui en sort. Visiblement satisfait, il se relève et se met à danser face à son *assentamento*. L'*orixã* distribue ensuite les *igbins* brisés parmi les

⁹²⁴ Ces mollusques sont sa nourriture de prédilection.

⁹²⁵ *Èro omi t'ìgbìn / Ìgbìn kò jà ìgbìn rò* (de Carvalho 1993 : 143). Le sens général de cette *toada*, selon de Carvalho, est que « l'escargot, animal associé à Orixála, est le symbole de la félicité, de la légèreté, de l'action pacifique.

personnes présentes afin que, comme lui, elles s'en abreuvent. Personne ne s'y risque cependant, tous faisant semblant, vu le goût tout à fait particulier et prononcé de cet animal. Paulinho, un des deux fils de Paulo, également *ogã*, est arrivé et accompagne à présent *l'obrigação* au tambour. Junior-*ogã* « tire » les *toadas* de Orixáogiã. *L'obrigação* termine très fort avec l'*orixá* qui est à présent torse nu et danse puissamment devant son *assentamento*. Alors que le répertoire touche à sa fin, Orixáogiã s'adresse à l'assemblée, mettant en garde contre de tels manquements à l'avenir : « Après personne ne pourra dire que Ogiã n'avait pas prévenu... » L'*orixá* prend alors Paulinho à partie et lui fait savoir qu'il trouve son comportement à l'égard de son père peu correct. Il dit que ce n'est pas acceptable de ne le suivre [dans les différents *terreiros*] que pour l'argent et que lui et Bino [son frère aîné, également *ogan*] devraient prendre mieux soin de leur père, lui accorder plus de temps et d'attention car « il ne vivra pas éternellement ». Il termine en disant que Paulo est « attristé et blessé » [« *triste e magoado* »] et que c'est aux fils à faire le premier pas vers le père, et non l'inverse. Paulinho, coupant court à ces conseils, prie alors l'*orixá* de se retirer : « Allons-y mon vieux... Nous allons attendre janvier⁹²⁶... » L'*orixá* rétorque alors qu'il va rester jusqu'au lendemain. Paulinho, sur un ton empreint d'humour : « Ne faites pas cela avec votre fils... Il est fatigué » L'*orixá* accepte finalement de partir mais exige, sur un ton également empreint d'une touche d'ironie, trois jours de *toque* en janvier !

Plusieurs aspects de l'interaction avec l'entité apparaissent dans de cette description :

1) il existe une grande familiarité entre l'*orixá*, la mère-de-saint et les deux *ogãs*. La mère-de-saint connaît très bien l'*orixá* de son fils et c'est pour cette raison qu'elle perçut très vite son mécontentement et qu'elle chercha, avec beaucoup de tact et de tendresse, à le calmer en lui parlant avec douceur et en lui essuyant le visage. La perte puis la reprise de contrôle de la mère-de-saint vis-à-vis de l'entité peuvent également être perçus comme un accord tacite entre la divinité et la chef de culte. Pour l'un comme pour l'autre, on assiste à un schéma similaire de mise à mal de l'autorité puis de réaffirmation de celle-ci. Cette familiarité avec l'entité est traduite, concernant l'*ogã*, dans le fait qu'il s'adresse à l'*orixá* sur un ton quelque peu désinvolte et empreint d'une certaine ironie. Le fait qu'il se soit permis de couper court, même gentiment, aux conseils du « vieux », et que ce dernier l'accepte tout aussi facilement vient également témoigner de cette intimité entre la divinité et le jeune homme;

2) l'interaction entre l'*orixá* et le (ou les) chef(s) de culte présents peut donner lieu à des tensions mettant en jeu, dans la majorité des cas, la position hiérarchique de chacun des acteurs impliqués. La règle veut que ce soit l'*orixá* qui détienne l'autorité suprême et

⁹²⁶ La fête annuelle de cet *orixá* a lieu en janvier.

indiscutable, en ce sens que c'est lui qui détient le pouvoir de réorienter l'action rituelle et le déroulement cérémoniel. Dans le cas présent, l'*orixá* manqua de respect vis-à-vis de la mère-de-saint en la bousculant ou encore en l'obligeant à se jeter à sa poursuite lorsqu'il prit la fuite vers la sortie. Cette attitude entraîna un revirement de situation de la part de la mère-de-saint qui décida de reprendre le rituel en main en répondant pour la divinité, une fois les exigences de cette dernière attendues. Aussi, certaines personnes absentes sont partie prenante de l'interaction : le fils-de-saint réclamé par l'*orixá*, les dignitaires absents. L'*orixá*, comme nous le voyons, joue ainsi un rôle de médiateur social entre les différentes personnes de la famille-de-saint, tantôt en réprimandant le jeune *ogã* pour sa conduite inappropriée à l'égard de son père, tantôt en réclamant la présence de chefs de culte, de fils-de-saint, etc.;

3) la négociation avec l'*orixá* est omniprésente : la mère-de-saint chercha à le calmer en mettant en œuvre plusieurs actions pour le satisfaire; l'*ogã* discuta avec lui pour négocier le moment de son départ;

4) l'*orixá* s'exprime *verbalement* et *non verbalement*. Revenons sur ces deux formes de communication.

Non verbalement : le comportement de l'*orixá* était clairement composé d'éléments surprenants et non-habituels, comme la fuite vers la sortie, ainsi que de comportements conventionnels, comme se coucher sur les animaux sacrifiés ou sucer avidement le liquide des *igbins*. Ces deux catégories de comportements témoignent d'une double logique de développement de l'action : celle imposée par le déroulement rituel et le comportement attendu de la divinité et celle liée aux humeurs et désirs de la divinité au moment de l'action rituelle.

Verbalement : le discours de l'*orixá* peut porter directement sur la situation elle-même (les raisons de son mécontentement) et/ou sur des événements extérieurs (attitude de Paulinho vis-à-vis de son père). Son discours se compose d'une part de conseils dans lesquels il rappelle notamment une règle morale fondamentale dans le culte (le respect des aînés) et de mises en gardes contre des représailles si les manquements ayant provoqué son mécontentement devaient se reproduire (« Après personne ne pourra dire que Ogiã n'a pas prévenu... »). L'*orixá* peut s'adresser à l'assemblée en général ou à un individu en particulier s'il désire lui délivrer un message personnel.

A la suite des descriptions précédentes, il est possible de distinguer plusieurs formes d'interactions entre l'*orixá* et les personnes présentes. Certaines interactions sont « conventionnelles », dans la mesure où elles sont directement dictées par le déroulement de

l'action rituelle. D'autres dépendent plus étroitement de la divinité (son humeur, son caractère, etc.) et de sa relation au moment du rituel avec les personnes présentes (voire certaines personnes absentes, comme dans l'épisode décrit). Les interactions peuvent être initiées soit par la divinité, soit par une personne présente. Dans les deux cas, la communication devra débiter par une salutation à la divinité.

Revenons, schématiquement, sur plusieurs cas de figure, en commençant par les interactions initiées par la divinité :

1) la divinité s'adresse verbalement à l'assemblée ou à quelqu'un en particulier, que ce soit pour le conseiller, pour le mettre en garde contre un quelconque danger, pour réclamer une promesse non tenue, etc.;

2) la divinité peut saluer un chef de culte en faisant la salutation rituelle à ses pieds (*odobale*⁹²⁷);

3) la divinité peut vouloir « nettoyer » ou provoquer la transe chez un de ses « enfants ». Dans le premier cas de figure, elle frotera vigoureusement le corps de la personne de haut en bas avec ses mains en la faisant tourner sur elle-même. Elle peut également chercher à provoquer la transe chez cette dernière par diverses techniques : en passant les mains sur le visage en sueur de son « enfant » puis sur celui de son « fils » ou de sa « fille »; en collant son front contre celui de la personne; en embrassant - voire en soulevant - la personne chaleureusement; en la faisant vigoureusement tourner sur elle-même. Toutes ces techniques peuvent être combinées;

4) la divinité peut encourager les tambourinaires à jouer plus fort et/ou plus vite en dansant face à eux. Ce type d'interaction est souvent le fait des divinités les plus fougueses comme Xangô, Oyá et Ogum.

Lorsque c'est la personne qui cherche à entrer en communication avec la divinité, elle devra tout d'abord la saluer avec l'*odobale*. La plupart du temps, cependant, la salutation se limite à une accolade qui peut être formelle et très brève ou, au contraire, chaleureuse et durer de longs instants, en fonction de l'histoire de la relation entre l'*orixá* et la personne en question. Ces marques de tendresse sont toujours très appréciées. Un « dialogue » peut ensuite s'engager entre les deux protagonistes. Ce « dialogue », le plus souvent assez bref⁹²⁸, pourra

⁹²⁷ Certains chefs de culte, je le rappelle, critiquent cette attitude de la divinité qui, selon eux, n'a pas à saluer le père ou la mère-de-saint qui, pour être de simples mortels, occupent une position hiérarchique inférieure. Ce discours, même chez ces chefs de culte, est toutefois contredit dans la pratique du culte.

⁹²⁸ Il s'agit le plus souvent de quelques courts échanges, contrairement aux consultations des entités de la *jurema* au cours desquelles le dialogue peut se prolonger durant plusieurs minutes.

déboucher sur une des situations précédemment décrites. Les guillemets sont ici nécessaires car il faut savoir que l'*orixá* ne s'exprime pas dans un portugais ordinaire, ce que pourrait laisser croire certaines des traductions fournies plus haut. Voici quelques traits de ce langage particulier des *orixás* :

1) il est similaire à celui d'un enfant maîtrisant à peine les rudiments de la langue portugaise : constructions grammaticales minimalistes, vocabulaire limité et n'élaborant jamais que des phrases très courtes;

2) la plupart des verbes sont employés au présent, même lorsqu'il est question de faits passés ou futurs;

3) l'*orixá* substitue quasi automatiquement le pronom personnel « je » par le pronom personnel « moi » et place ce dernier à des endroits grammaticalement incorrectes dans la phrase;

4) l'*orixá* parle souvent de lui à la troisième personne;

5) les mots sont mal articulés, à moitié « avalés »;

6) l'*orixá* fait usage de nombreuses expressions en *yoruba*.

D'une manière générale, les personnes attribuent la pauvreté de vocabulaire, la mauvaise diction ainsi que la récurrence des mots en *yoruba* à l'origine africaine de l'entité et dont le portugais ne serait pas la langue originelle. Par contre, l'entité est censée comprendre le *yoruba*, ce qui a des implications précises sur le plan rituel car les chefs de culte s'adressent à l'*orixá* dans cette langue au moment du déroulement rituel, que ce soit pour l'inviter à se calmer, pour l'inviter à se retirer du Salon, etc. Le ton employé par la divinité est par ailleurs très expressif. Si son expression est réduite sur le plan verbal, de nombreuses divinités compensent par une expression faciale et corporelle élaborée composée de gestes, postures et mimiques diverses.

L'interaction peut également se passer au moment de la performance dansée. La divinité, dans tous les cas, se donne à voir et son « succès » auprès de l'assemblée, mesurable en fonction de l'attention qui lui est octroyée, dépendra en grande partie de la qualité de sa performance. Ainsi, la dimension esthétique occupe une place centrale dans l'évaluation de la transe. Je développe cet aspect un peu plus loin. Par ailleurs, certains danseurs expérimentés peuvent décider de danser avec l'*orixá* en se plaçant face à lui. Ce type d'interaction donne alors lieu à des chorégraphies improvisées particulièrement appréciées. Dans cette situation particulière, la bonne coordination de la danse entre la divinité et la personne en question

dépend d'une part de leur maîtrise technique de la danse et de la capacité d'adaptation du danseur non « manifesté » qui va devoir coordonner ses gestes à ceux de la divinité.

L'interaction peut également, dans certaines circonstances, prendre une forme particulièrement complexe. Ce fut le cas lorsqu'un jeune homme qui appartenait à la « nation » *ketu* de Recife et qui « recevait » régulièrement Yemanjá, « *bolou no santo* » aux pieds de cette divinité dans le *terreiro* de dona Beatriz et Luizinho alors que l'on fêtait tranquillement, dans le patio de la maison la fin de la dernière *obrigação* de l'initiation de Cristiano. Voici, dans les grandes lignes, les circonstances et les formes d'interactions de la situation en question :

Un fils-de-saint travaillait à l'époque chez Luizinho en donnant un coup de main dans le ménage. Se sentant un peu mal, il se rendit aux pieds de Yemanjá pour boire un peu de la *quartinha* de la divinité, qui est son *orixá* principal. Après quelques gorgées, Yemanjá « se manifesta » chez le jeune homme avec le *jinká*, mouvement du buste caractéristique des « nations » *ketu* et *jeje*. Il tomba ensuite sur le sol, face contre terre, inconscient. Cristiano, qui l'avait accompagné aux pieds de Yemanjá, demanda conseil à Júnior sur la marche à suivre et Júnior lui conseilla de tenter de « faire passer l'*erê* » pour tirer le jeune homme de sa torpeur⁹²⁹. Mais sans succès. Après plusieurs minutes, Júnior se décida à intervenir. Il couvrit la tête du jeune homme d'un voile et y posa la main puis il se mit à invoquer la divinité tout en invitant son *erê* à « descendre ». Toujours sans succès. Júnior consulta alors l'oracle en jouant les coquillages. Il demanda au jeu si Yemanjá « *bolou* » parce qu'elle voulait rester dans cet *ilé* [maison] : ALAFIA suivi de EDIMEJI⁹³⁰. Deux confirmations l'une après l'autre. Júnior se mit à invoquer Yemanjá de manière plus impérative. Vu l'insuccès de ce changement de stratégie, il invoqua Orunmilá, Olofin et Olorum, les divinités supérieures du culte. Yemanjá réémergea à nouveau avec le *jinká*. Júnior demanda à jouer à nouveau : OBE JOWKO⁹³¹. Il demanda alors à Yemanjá *via* le jeu de coquillages : « Est-ce que je questionne trop? » [*« Estou perguntando demais ? »*] Deux confirmations dont une décisive. Júnior s'adressa alors directement au saint couché sur le sol quant à sa volonté de « changer de feuilles⁹³² ». Celle-ci répondit affirmativement par le *jinká*. Le saint fut ensuite laissé face à son *assentamento* et les personnes se retirèrent dans le patio. Discussion animée entre Cristiano, Luizinho, Júnior et Zite car les conséquences sociales d'une

⁹²⁹ L'*erê* est une entité infantile qui prend possession de l'initié à la suite de son *orixá* dans les « nations » citées.

⁹³⁰ Le père-de-saint joua ici avec huit coquillages et non seize, ce qui est courant lorsqu'il est s'agit de questions simples exigeant des réponses rapides et précises. Chaque position des coquillages, chacun pouvant tomber soit dans la position dite « ouverte » ou « fermée », porte un nom et apporte une réponse soit positive, soit négative. Les deux messages en question sont une réponse positive à la question posée.

⁹³¹ Il s'agit également d'une confirmation mais accompagnée du message d'observer le calme pour que tout se passe pour le mieux.

⁹³² Cette expression est couramment employée pour parler du changement de « nation » d'un individu. La référence au bain d'*amassi* dénote de l'alliance scellée entre le novice et sa divinité durant ce rituel.

telle décision allaient amener beaucoup de changements dans la vie du fils-de-saint et provoqueraient à coup sûr un conflit important avec ses anciens initiateurs. Cristiano se rendit à nouveau aux pieds de Yemanjá pour jouer à nouveau. Il ne posera qu'une seule question : « Yemanjá est-elle disposée à “changer de feuilles” ? » Réponse : EDIMEJI ! Confirmation. Il demanda à Júnior s'il devait jouer les trois fois habituelles. Júnior lui répondit que cela dépendait toujours du jeu mais que dans ce cas ce n'était pas nécessaire puisqu'il s'agissait de la troisième confirmation consécutive. Une fois la personne revenue à elle, suite à un cours passage de l'*erê* qui se décida à apparaître, Cristiano alla lui parler et lui fit part du message de Yemanjá - pour ne pas se faire dire, selon ses propres termes, « qu'il a obligé X à devenir son fils-de-saint ».

Cet épisode illustre bien les deux moyens utilisés pour entrer en communication avec les dieux : le recours à l'oracle et le questionnement direct de la divinité qui, dans ce dernier cas, pourra répondre soit *verbalement*, soit par des mouvements corporels. Dans un premier temps, le jeune père-de-saint, sur les conseils de Júnior, tenta de provoquer le « passage » de l'*erê* qu'il aurait pu interroger pour en savoir plus sur la volonté de sa « mère » Yemanjá - c'est-à-dire sur les causes de l'événement en question⁹³³. Vu l'insuccès de cette opération, il s'en remit à Júnior qui était plus expérimenté. Le nouvel échec poussa le père-de-saint à consulter l'oracle. Ce dernier, qui avait clairement une idée de ce qui était en train de se passer (la volonté de la Yemanjá du jeune homme d'être « faite » dans le *terreiro* en question), demanda confirmation à la divinité *via* la consultation de l'oracle puis en s'adressant directement à elle. Celle-ci répondit par le *jinka*, qui eut ici valeur de réponse positive. Par ces deux moyens, il obtenait une méta-confirmation de ce que la divinité désirait. Cette double confirmation fut réitérée par Cristiano qui consulta l'oracle une dernière fois.

10.2.3.2 La performance dansée

Le comportement des *orixás* est en permanence évalué par les participants au culte. La performance des dieux fait l'objet de fréquents - et souvent acerbes - commentaires et réflexions. Cet intérêt pour l'aspect formel de la possession nous renvoie à une dimension centrale pour la compréhension du culte, à savoir les critères esthétiques employés pour l'évaluation de la possession. Mon questionnement, dans cette section, est double. D'une part, il porte sur la crédibilité de la possession et cherche à répondre aux questions suivantes : Qu'est-ce qui, dans la performance des possédés, contribue à asseoir la conviction, chez qui y

⁹³³ L'*erê* est considéré, dans les « nations » où il se manifeste, comme l'enfant de l'*orixá* principal de l'initié.

assiste, que c'est bien l'*orixá* qui agit au travers de l'individu ? Autrement dit : quels sont les indices comportementaux qui rendent la divinité « présente » dans le corps de son « enfant » ? D'autre part, mon questionnement portera sur le contenu de cette performance: signifie-t-elle quelque chose ? Si oui, quelle est la nature des messages transmis ? Quel sens peut-on lui attribuer ? La transe donne à voir des idées mais surtout éveille des sentiments chez qui y assiste. Reste à définir, le plus précisément possible, de quelles idées et de quels sentiments il s'agit.

Je commencerai par aborder la question de la réalité de la transe car je pense qu'elle est la condition indispensable pour que l'interprétation de la performance puisse prendre place.

10.2.3.2.1 Le niveau « pré-expressif » de la performance dansée

A) LES SOUBASSEMENTS THEORIQUES

J'ai montré dans la section précédente qu'il est fréquent que les *orixás* entrent en communication, *verbale* ou non *verbale*, avec les personnes présentes au moment de la « manifestation ». Cela dit, on ne peut perdre de vue que le mode d'expression privilégié des divinités est sans conteste la danse : les *orixás* « descendent » sur leurs « enfants » pour danser ! C'est donc cette danse que l'on se doit d'analyser. Pour ce faire, j'aurai recours aux outils de l'anthropologie théâtrale mis au point par Eugenio Barba car ils me semblent les plus appropriés pour rendre compte, d'un point de vue analytique, des conduites motrices effectivement utilisées pour rendre « crédible » la présence de la divinité dans le corps des possédés.

Barba, dans sa réflexion sur le travail de l'acteur, cherche à répondre aux questions suivantes : qu'est-ce que la présence de l'acteur ? Pourquoi, en exécutant les mêmes actions, un acteur est-il crédible et l'autre pas ? Le talent est-il aussi une technique ? Un acteur immobile peut-il aussi tenir éveillée l'attention du spectateur ? En quoi consiste l'énergie au théâtre ? L'énumération de ces questions fait apparaître un écart évident entre nos domaines de recherche : Barba s'intéresse au travail de l'acteur en situation de représentation alors que j'étudie le comportement des divinités dans un culte de possession; Barba s'intéresse au talent des acteurs alors que dans mon cas ce sont des divinités qui sont censées agir au travers du corps de leurs « enfants ». Malgré ces dissemblances quant aux contextes respectifs de la

performance ainsi que les divergences de représentations sous-tendant l'acte de représentation, je reste persuadé que les similitudes l'emportent car, dans les deux cas, il s'agit d'une performance, d'un « donner à voir » prenant place dans ce que Barba appelle une « situation de représentation organisée ». Aussi, cette performance est évaluée par un public qui va émettre un jugement sur la qualité, sur « l'authenticité » de la performance. Dans le contexte théâtral, ce jugement porte sur le jeu de l'acteur qui est, pour employer le vocabulaire de Barba, « crédible » ou non. Dans le contexte religieux, le jugement portera d'une part sur la véracité ou légitimité de la transe et d'autre part sur la performance de la divinité de tel ou tel individu, et non sur le jeu de l'individu lui-même. Dans les deux contextes, cependant, cette évaluation est sous-tendue par des conventions culturelles et des critères esthétiques précis, mais également par un travail particulier du corps qui va rendre « crédible » ou convaincante la présence d'un Autre, qu'il s'agisse d'un personnage ou d'une divinité. Enfin, je vois un troisième point commun dans le but poursuivi par nos recherches respectives. Barba, pour définir le résultat à atteindre par tout acteur, utilise la notion de « corps décidé », qui pourrait convenir au phénomène de possession tel que je l'entends dans ce travail :

On dit en effet « être décidé », « essere deciso », « to be decided », sans pour autant vouloir signifier que quelque chose ou quelqu'un nous décide, que nous subissons une décision ou que nous sommes l'objet de cette décision. Mais on n'entend pas non plus signifier que c'est nous qui décidons, que c'est nous qui menons l'action décidée (...). Quand un acteur a appris, comme une seconde nature, cette façon artificielle de se mouvoir, il semble coupé de l'espace/temps quotidien et semble vivant : il est décidé. (1993 : 53-54)

La compréhension vernaculaire de la transe ne peut s'accommoder d'une telle définition, puisque l'individu est censé devenir, le temps de la transe, la divinité qu'il incarne. Certains témoignages recueillis⁹³⁴ ainsi que mon propre vécu du phénomène me poussent cependant à rejoindre cette idée de Barba à propos du jeu de l'acteur qui met bien en évidence l'existence d'un entre-deux où s'évanouit la volonté propre et où le corps semble agi par une « seconde nature », qui est le fruit de l'acquisition d'un *ethos* (envisagé comme compétence mentale, physique et émotionnelle) qui s'ancrerait, dans notre cas, dans une série de transformations somatiques et qui s'exprimerait à travers une forme culturellement définie.

⁹³⁴ Et tout particulièrement celui de Maria-Helena, dont la Yansã est connue dans toute la communauté de saint pour la beauté de sa danse.

Ces considérations amènent à postuler l'existence de ce que Barba appelle le niveau « pré-expressif » de la performance. Voyons de quoi il s'agit exactement.

Pour commencer, il doit être clair qu'il s'agit d'une « catégorie pragmatique », « un niveau opérationnel » qui ne peut être séparé de l'expression :

Le « pré-expressif » comme un niveau d'organisation du *bios* scénique, apparaît doté d'une cohérence propre, indépendante de la cohérence du niveau d'organisation ultérieur, celui du sens. Indépendant ne veut pas dire qu'il n'y a pas de rapport. Cette distinction concerne la *logique du processus* et non celle du *résultat*⁹³⁵ où les différents niveaux d'organisation doivent se fondre dans une unité organique, construire la crédibilité de la vie à travers les artifices de l'art, et où chaque détail doit contribuer à l'unité de l'ensemble (1993 : 157).

Le niveau « pré-expressif » est donc une catégorie analytique mais qui, en tant que telle, peut être pensée pour elle-même et être mise en rapport avec d'autres « niveaux d'organisation » de la performance⁹³⁶. Rita Laura Segato, dans son analyse de la danse des *orixás* du *nagô* de Recife, a bien perçu la nécessité de passer par cette distinction entre « expressif » et « pré-expressif » en distinguant le composant « figuratif » ou « mimétique », directement lié aux aspects chorégraphiques de la performance, et son composant « non figuratif » ou « abstrait⁹³⁷ » (1995 : 168-169; 215). Voici comment elle décrit le composant non-figuratif de la danse: « L'aspect non-figuratif de la danse de possession résulte dans le mode propre par lequel le corps concentre et libère, pour chacun des *orixás*, la tension musculaire. »

L'auteur propose ensuite une analyse des plus intéressantes, sur laquelle je reviendrai, de ce travail corporel propre à chaque *orixá*. Je propose à présent d'analyser le niveau « pré-expressif » tel que décrit par Barba. Nous apercevrons ainsi que le composant « non-figuratif » dont parle Segato correspond à un des quatre « principes-qui-reviennent » décelés par l'anthropologie théâtrale.

A travers son analyse transculturelle des techniques théâtrales, Barba a pu discerner une série de principes qui « permettent d'engendrer la présence scénique, le corps-en-vie capable de rendre perceptible ce qui est invisible : l'intention » (1993 : 18). D'après lui, « l'artificialité des formes du théâtre et de la danse à travers lesquels on passe d'un

⁹³⁵ Ce à quoi se sont attachés la plupart des ethnologues s'étant intéressés à la transe. Le livre récent de Carmen Opirari (2004) est une très belle exception à cette règle.

⁹³⁶ La démarche d'Eugenio Barba rejoint celle préconisée par Pierre Parlebas dans ce qu'il appelle le point de vue de l'action motrice ou la « logique motrice » et dont la « pertinence adoptée se réfère à la « logique interne » de la situation, à l'accomplissement des conduites motrices, aux stratégies praxiques déployées et aux diverses implications de portée psychologique ou sociale, de cette « logique motrice » (1999 : 33).

⁹³⁷ Cette distinction fut proposée pour la première fois par Rouget (1990 : 226-227)

comportement quotidien à un comportement « stylisé » est la condition pour dégager un nouveau potentiel d'énergie, résultat de l'excédent d'une force qui se heurte à une résistance » (*Ibid.*). Laissant pour le moment de côté « la résistance » dont il est question, le registre « stylisé » de l'action dont il est question, que ce soit sur les planches d'un théâtre ou dans le déroulement d'un rituel, appartient au domaine de ce que Barba appelle l' « extra-quotidien ». Voici ce que l'auteur nous dit à ce propos :

Le premier pas pour découvrir quels peuvent être les principes du *bios* scénique de l'acteur, sa « vie », consiste à comprendre qu'aux techniques quotidiennes s'opposent des techniques extra-quotidiennes qui ne respectent pas les conditionnements habituels dans l'utilisation du corps. Les techniques quotidiennes du corps sont en général caractérisées par le principe du moindre effort, à savoir un rendement maximum pour l'utilisation d'un minimum d'énergie. Les techniques extra-quotidiennes se basent au contraire sur le gaspillage de l'énergie. Elles semblent même suggérer un principe inverse de celui qui caractérise les techniques quotidiennes : le principe de dépense maximum d'énergie pour un résultat minimum (1993 : 32).

Plusieurs principes, que Barba appelle les « principes-qui-reviennent » - car ils les a observés dans l'ensemble des traditions étudiées⁹³⁸ - régissent cette utilisation extra-quotidienne du corps :

1) *mise en jeu ou altération des forces* qui sont en œuvre dans l'équilibre et amplification du déséquilibre dans le rapport entre le poids du corps et ses appuis (1993 : 36; 55);

2) le *principe de l'opposition* : « Le corps de l'acteur révèle sa vie au spectateur en une myriade de tensions de forces opposées (...). Dans les techniques extra-quotidiennes, les deux forces antagonistes (tendre et plier) interviennent simultanément » (1993 : 42-43);

3) le *principe de simplification* consiste à « omettre certains éléments [oppositions] pour en mettre en valeur d'autres qui, alors, apparaissent essentiels » (1993 : 47). Ce résultat peut être obtenu soit par dissimulation⁹³⁹, soit en le « mettant-en-vision » directement. J'illustrerai ces deux moyens par la suite;

4) le *principe de concentration* ou *d'absorption énergétique* [*energy absorption*]: il s'agit de restreindre l'espace de l'action, intensifiant les tensions qui animent l'acteur dans son corps. Ce principe est obtenu grâce au principe de simplification;

⁹³⁸ Le *Baris* et le *Legong* à Bali, le *Kathakali* en Inde, le théâtre Nô, la *capoeira* et certaines danses du *candomblé* au Brésil (!) mais également certaines danses comme le *tango*, la *valse viennoise*, le *fox-trot* et le *one-step*, etc. .

⁹³⁹ Barba donne l'exemple de la dissimulation du poids et de l'effort dans le ballet classique.

5) application d'une *incohérence cohérente*. Par incohérence, Barba entend « ce refus initial d'adhérer à l'économie de la pratique quotidienne » (1993 : 44). Par cohérence, il faut entendre le résultat obtenu par l'acteur « à travers une longue pratique et un entraînement continu » qui consiste à « fixer cette “incohérence” dans un processus d'innervation, développer de nouveaux réflexes neuromusculaires qui débouchent sur une culture du corps renouvelée, une “seconde nature”, une nouvelle cohérence, artificielle, mais marquée par le *bios* » (*Idid.*);

6) le *procédé de l'équivalence* : « Quelque chose a été arraché aux règles normales de sa vie et ces règles ont été remplacées et reconstruites avec un ensemble de règles équivalentes. » (1993 : 50) Barba insiste sur la rupture des automatismes du quotidien, mais également sur l'importance du maintien d'une relation dialectique avec ces techniques quotidiennes. Ainsi, la virtuosité n'entrerait pas dans la catégorie des techniques extra-quotidiennes⁹⁴⁰ dans le sens où elles marquent une distance radicale vis-à-vis des techniques quotidiennes et donne à voir, non pas un corps « crédible », mais un corps incroyable et inaccessible (1993 : 33).

Je rappelle que ces « principes-qui-reviennent » ont été observés par Barba et ses collaborateurs dans de nombreuses cultures ayant recours à des situations de « représentation organisée ». Ces principes correspondent à ce qu'il appelle une utilisation extra-quotidienne du corps. Le mode d'acquisition de telles techniques extra-quotidiennes peut fortement varier d'une culture et d'un contexte culturel à l'autre. Mais dans tous les cas, leur apprentissage suivrait un cheminement similaire, comme le fait remarquer Barba : « To find the body's extra-daily techniques, the performer does not study physiology. She creates a network of external stimuli to which she reacts with physical actions. » (1999: 19).

Ainsi, ces techniques semblent inséparables des images mentales qui les accompagnent ou, si l'on suit Barba, les engendrent. Cette dernière remarque rappelle que ces techniques extra-quotidiennes ne sont pas apprises pour elles-mêmes mais qu'elles s'inscrivent inévitablement dans un univers de sens. Reste, pour chaque situation de « représentation organisée », à définir le plus précisément possible de quel univers de sens il s'agit et son influence à la fois sur la performance de l'acteur et sur son interprétation.

Dans le culte étudié, cependant, la situation est singulière dans la mesure où « l'acteur » en question est un initié qui va être possédé, « manifesté » d'une divinité censée investir son corps et s'exprimer à travers lui. Les techniques extra-quotidiennes, dans ce contexte, sont

⁹⁴⁰ Barba distingue ainsi trois catégories de techniques : les techniques quotidiennes, les techniques extra-quotidiennes et les techniques de la virtuosité (1999 : 10).

donc au service de cette divinité qui, je le rappelle, s'exprime avant tout à travers la danse. Je propose à présent de nous atteler à un exemple précis de performance dansée d'un *orixá* du culte étudié afin de décrire les techniques extra-quotidiennes mobilisées. J'aborderai ensuite le niveau « expressif » de la danse des *orixás*, me risquant à quelques hypothèses sur l'articulation entre performance, symbolisme et interprétation.

B) APPLICATION : L'ORIXAOGIÁ DE JUNIOR

J'ai choisi, pour mon analyse ethnographique du niveau « pré-expressif » de la performance des *orixás*, de partir de l'exemple d'une divinité reconnue et appréciée pour la qualité de sa danse. Mon hypothèse est que l'utilisation de techniques extra-quotidiennes, tout comme pour le personnage de l'acteur, contribuent à renforcer la conviction, dans notre cas, que c'est bien l'*orixá* qui agit à travers le corps de son « enfant », qui apparaît alors comme « décidé », « vivant », « crédible » (1993 : 23). Cette analyse a pour objectif de démontrer l'existence d'un tel niveau d'analyse et la pertinence de l'outil proposé par Barba pour notre cas d'étude. Cette grille pourrait être appliquée à l'ensemble des divinités du panthéon et révélerait certainement une affinité particulière de chaque divinité pour tel ou tel « principe-qui-revient ». Un tel exercice s'avérerait cependant trop long et inutile dans le cadre de notre réflexion sur la transe. Je réserve cette analyse systématique au niveau « expressif » des divinités, qui est celui explicitement pris en considération par les participants au culte⁹⁴¹.

Mon analyse se base ici sur des images filmées. Le recours à ce support s'est avéré précieux, notamment par la possibilité qu'il offre de travailler à partir de ralentis, ce qui facilite considérablement l'analyse des conduites motrices. Aussi, l'intérêt du cas présenté - il s'agit de l'*Orixaogiã de Júnior* - pour cette analyse réside non seulement dans la qualité de la danse de cet *orixá*, comme déjà mentionné, mais également dans l'absence de symbolisme mythologique directement associé à sa danse. En effet, contrairement à la majorité des autres *orixás*, la danse de cet *orixá* ne présente aucune corrélation directe avec un trait mythologique particulier de l'*orixá*, comme si la danse devait ici être prise pour elle-même, en deçà de toute lecture symbolique prédéterminée par le mythe. Autrement dit, et c'est l'hypothèse que je défends, comme si l'attribution de sens était directement dépendante du niveau « pré-expressif » de la performance.

⁹⁴¹ L'évaluation du niveau « pré-expressif » s'effectue en grande partie de manière implicite, comme je chercherai à le montrer...

Contexte

La scène décrite se déroule à la fin de l'*obori* qui précède la fête annuelle de l'Orixaogiã de Júnior (janvier 2003), son *orixá* principal. Les chefs de culte présents sont Paulo, son oncle biologique et initiateur; Cecinho, autre oncle biologique et « parrain de feuilles »; Lucínha, tante biologique représentant dona Leonidas⁹⁴², mère biologique de Lucínha et initiatrice de Júnior; plusieurs fils-de-saint de Paulo et de Cecinho; plusieurs cousins biologiques de Júnior. Détail qui s'avèrera important : Júnior souffrait ce jour-là d'une entorse à une cheville.

Description de l'action

Voici l'ordre de la séquence d'actions telle qu'elle se déroula ce jour-là :

- I. « L'approche »
 - a. Les signes avant-coureurs
 - b. Le « cri »/incorporation

- II. La mise en condition « technique »

- III. L'expression
 - a. La danse
 - b. L'interaction/apprentissage
 - c. Le déplacement
 - d. La sortie

I. « L'approche » :

a. Les signes avant-coureurs (photogramme 1⁹⁴³) :

Après avoir effectué les trois sauts marquant la fin de l'*obori*, Paulo « tira » une *toada* pour Orixaogiã :

*Baba ép`Obá k'Obá kò lè sí
òrìsà Ogiyán b'òsà Alákijà⁹⁴⁴*

⁹⁴² Dona Leonidas était souffrante et alitée à l'époque.

⁹⁴³ Je prie le lecteur de bien vouloir se référer à l'**annexe n° 14** où les différents photogrammes sont exposés.

Júnior se balançait légèrement d'avant en arrière tout en accompagnant le chant. (*photo 1*) Lorsque Paulo passa à la *toada* suivante, au moment où le chœur reprit sa seconde partie - indiquée en gras - « en boucle », c'est-à-dire sans alternance entre le chef de culte et le chœur responsoriel, il s'arrêta et baissa légèrement la tête (*photo 2*) :

*Òrìsà ògìyán o koko atata ta ngbo*⁹⁴⁵

Cet arrêt fut interprété comme un premier signe du « rapprochement » de la divinité car tous les regards se tournèrent vers lui (*photos 2 et 3*) et l'augmentation de l'enthousiasme des personnes présentes, marqué par une augmentation du volume sonore du chœur, une légère accélération du *tempo* et une participation plus marquée par la danse, fut instantanée. Paulo se rapprocha alors de Júnior et commença à invoquer fermement sa divinité.

L'état immobile dans lequel se trouvait alors Júnior peut être rapproché de ce que Barba appelle le *sats* :

Le *sats* c'est le moment où l'action est pensée/agie par l'organisme tout entier qui, même dans l'immobilité, réagit par des tensions. C'est l'instant où l'on est décidé à faire. Il se produit alors un investissement musculaire, nerveux et mental tendu déjà vers un objectif : une tension et une concentration d'où jaillira l'action ; un ressort sur le point de se déclencher. (1993 : 88)

Le visage de Júnior était grave et son regard, dirigé vers le sol, était vitreux. Après plus ou moins une minute, son corps entier était parcouru par un tremblement continu, d'abord imperceptible et puis de plus en plus ample, surtout au niveau de la tête. Ses yeux étaient à présent mi-clos (*photo 3*).

b. Le cri/incorporation (photogramme 2):

Tout à coup, il poussa alors un cri puissant (*photos 1 et 2*) qui fut suivi par une ondulation du tronc sur lequel sa tête, comme désarticulée, se balançait et tourna sur elle-même avec force durant quelques secondes : sa divinité venait d'être incorporée (*photos 3-8*) . Les

⁹⁴⁴ *Baba épà Oba k'Oba kò lè sí / Òrìsà Ògìyán bí òsà Alákijà* (de Carvalho 1993 : 142). La traduction rejoint l'intention qui se dégage de l'exécution de cette *toada*, à savoir l'expression d'un grand respect accordé à cette divinité.

⁹⁴⁵ D'après de Carvalho, cette *toada* débute par le nom de la divinité suivi uniquement de sons purement musicaux (1993 : 143).

salutations à *Orixaogiã*, qui fusèrent à ce moment, ne laissaient aucun doute sur l'« arrivée » de la divinité.

II. La mise en condition « technique » :

L'*orixá* bougea ensuite sur le rythme de la musique en balançant puissamment le tronc d'avant en arrière. Lucinha s'approcha alors de la divinité et s'empressa de retrousser les pantalons de Júnior et de retirer le drap blanc qu'il avait encore sur ses épaules.

III. L'expression :

a. La danse (*photogramme 3*):

L'ensemble des mouvements de l'*orixá* se concentrent dans la partie supérieure du corps, les jambes restant la plupart du temps parallèles et se contentant d'accompagner l'impulsion engendrée par les bras, les épaules et le tronc. Il en va de même pour la tête qui suit le mouvement imposé par le balancement du tronc. L'*orixá* danse les yeux fermés et sa performance est régulièrement ponctuée d'un cri puissant.

La danse de l'*Orixaogiã* de Júnior peut être décomposée en deux séquences gestuelles. La première séquence (**SQ1**) se caractérise par un mouvement de balancier puissant. Le mouvement est engendré par une projection en arrière du bassin et d'un mouvement antagoniste des épaules vers l'avant (*photos 4-6*). Les bras, initialement relâchés le long du corps, sont ainsi lancés vers l'avant, parallèlement au sol et pliés sur eux-mêmes (*photos 1-8*). Ce mouvement met la colonne vertébrale en extension maximale, accentuée par la montée des épaules dans la phase finale du mouvement des bras vers l'avant (*photo 5*). Le bassin est ensuite rabattu vers l'avant, entraînant les bras qui se plieront, toujours relâchés, vers l'arrière du corps (*photos 9-13*). Durant le trajet des bras d'avant en arrière, les épaules retombent mais lorsqu'ils atteignent la position arrière maximale (*photo 11*), ces dernières remontent à leur tour, créant à nouveau une nouvelle extension de la colonne vertébrale;

Ce mouvement de balancier est puissant et mobilise tout le corps. Durant l'exécution de cette séquence de mouvements, l'axe de la colonne vertébrale subit un déplacement latéral plus ou moins accentué ainsi qu'un décalage entre l'axe du bassin et celui des épaules (*photos 14-20*), ce qui provoque une torsion de la colonne - bien visible sur la *photo 18* -, en plus du mouvement de balancier du corps d'avant en arrière.

La seconde séquence de mouvements (SQ2) est marquée par un déséquilibre arrière durant lequel le corps de Júnior est comme « projeté » en arrière (*photos 1-3*) et se récupère grâce à une série de sauts successifs (*photos 4-8*). Le mouvement semble prendre sa source dans l'épine dorsale et est engendré par une légère impulsion donnée par les jambes qui interviennent ici plus activement. Les épaules et les bras sont décontractés, comme désolidarisés du reste du corps, si bien qu'au moment de l'impulsion vers l'arrière, ces derniers balancent le long du corps de manière désordonnée. L'antagonisme entre la direction du mouvement du bassin et des épaules est à son comble (*photos 5-7*) et une légère torsion de la colonne est maintenue en permanence par le décalage entre l'axe du buste et celui du bassin.

Durant cette séquence, l'impression d'un corps « agi⁹⁴⁶ » plutôt qu'« agissant » est accentuée par l'état de décontraction des membres supérieurs et de la tête, d'autant plus qu'il arrive que le corps tout entier soit littéralement projeté vers l'arrière et soulevé à quelques trente centimètres du sol. Cette impression est accentuée par le contraste entre la forte corpulence du père-de-saint et la facilité avec laquelle son corps est soulevé du sol.

La récupération de l'équilibre peut également déboucher sur une autre posture, plus contrôlée, où l'*orixá* exprime une forme de domination mêlée d'un air de défi. Le corps, qui se caractérise alors par une posture plus verticale et une orientation de biais, semble plus décontracté, avec les bras qui pendent le long du corps. (*photos 9-11*).

L'*orixá* peut également marquer des micro pauses dans sa performance, restant l'espace d'une ou deux secondes dans une immobilité relative. Cette micro pause peut survenir entre deux séquences d'actions distincte, comme par exemple avant que l'*orixá*, suite à l'invitation de Paulo, ne se déplace dans le *terreiro*, ou sans raison apparente. Elle peut également être plus longue, comme au moment où Lucínha lui retroussa les bords du pantalon et lui enleva le tissu des épaules. Mais l'immobilité reste relative, les mouvements du buste et des épaules demeurant, mais avec une moindre amplitude.

b. L'interaction/apprentissage (photogramme 4)

Il est fréquent, comme déjà mentionné, que le père-de-saint ou tout autre dignitaire habilité à le faire cherche à peaufiner les mouvements de la divinité ou à lui en enseigner de

⁹⁴⁶ Barba dirait un corps « décidé ».

nouveaux. Une telle séquence a pris place lors de la « manifestation » de l'Orixaogiã de Júnior lorsque Paulo, son initiateur, se plaça face à lui et se mit également à danser (*photos 1-7*). Cette interaction prend souvent la forme d'une chorégraphie improvisée où la divinité, tout en restant dans sa propre dynamique gestuelle, va tenter de se caler sur le père-de-saint. La réussite de cet exercice délicat - je rappelle que l'Orixaogiã de Júnior danse les yeux clos ou mi-clos- est clairement visible sur les trois dernières photos. Sur la *photo 5*, tous deux présentent, en miroir, un même déplacement latéral de l'axe de la colonne, tandis que sur les *photos 6 et 7*, la synchronie apparaît plutôt dans un même mouvement des épaules et des bras.

c. Le déplacement (photogramme 5) :

Les déplacements de l'*orixá* se font généralement par petits sauts provoqués par le mouvement de balancier puissant du bassin et des épaules (*photos 1-4*). Ils ont lieu soit dans l'axe du corps, soit légèrement en oblique. L'*orixá* peut également se déplacer latéralement grâce à des mouvements des deux pieds en parallèle, partant des chevilles, ou encore grâce à des petits pas. Ces derniers, cependant, ne font pas partie de son répertoire chorégraphique car l'*orixá* marche précisément lorsqu'il ne danse plus. Dans l'épisode filmé, il a recourt à la marche à certains moments charnières comme, par exemple, lorsqu'il se positionna face à Paulo, lorsqu'il pénétra à reculons dans le *peji* ou encore lorsqu'il se rendit face à son *assentamento*.

d. La sortie :

L'*orixá*, après avoir dansé, se retire dans le *peji* d'où il « repartira ». Cette séquence est marquée par un regain d'enthousiasme (*photos 5-6*). Sur la *photo 6*, on aperçoit le bras du père-de-saint tendu vers le haut et qui demande ainsi la fin de la *toada*.

C) L'ANALYSE

La description de la danse de l'Orixaogiã de Júnior révèle que les différents « principes-qui-reviennent » décrits par Barba sont ici à l'œuvre. L'altération de l'équilibre est évidente dans la deuxième séquence de mouvements de l'*orixá*, lorsque le corps de Júnior laisse la nette impression d'être projeté en arrière. Mais cette « mise en jeu des forces qui sont en œuvre dans l'équilibre » est également omniprésente dans le mouvement de balancier du buste durant lequel le corps effectue de légers déplacements, les deux pieds en parallèle,

ainsi que dans le balancement latéral provoqué par le léger décalage de l'axe du buste vis-à-vis du bassin.

Le « principe des oppositions » est particulièrement évident dans les mouvements antagonistes entre les épaules et le bassin, plaçant toujours la colonne en extension. Rita Segato a bien repéré ce principe qui constitue le travail corporel de base de la performance de l'ensemble des *orixás*, qu'elle exprime en ces termes :

Une impulsion régulière causée par une contraction du centre de gravité du corps, dans la partie inférieure de la colonne vertébrale ; ces mouvements rythmiques provoquent un déplacement répété de la tête vers l'avant et vers l'arrière et, pour maintenir le corps équilibré, les épaules bougent dans la direction opposée, rythmiquement en arrière et en avant, comme une contrepartie nécessaire. L'extension des mouvements des épaules varie d'un *orixá* à l'autre, mais est présent chez tous et caractérise la possession. (1995 : 215)

Ce principe du travail de la posture de base, déterminé par le jeu des différentes articulations et directement dépendant des appuis sur le sol, est agrémenté du mouvement des bras et de la tête qui, dans ce cas bien précis, apparaissent comme les prolongements naturels de l'action imposée par les mouvements du buste campé sur deux jambes agissant comme une seule.

Le « principe de l'incohérence cohérente » est également à l'œuvre dans l'exemple donné. Il est à la fois similaire et divergent de celui développé par l'acteur. Commençons par la similarité. La « seconde nature » acquise par le possédé à la suite de « manifestations » répétées est, tout comme le travail de l'acteur, le fruit d'un processus d'apprentissage qui peut être rapide pour certains ou s'étendre sur plusieurs années pour d'autres. Il s'agit en effet d'acquérir une manière de se mouvoir différente de la manière ordinaire, c'est-à-dire travailler une posture et des mouvements caractérisés par un jeu différent de tensions, extensions et relâchements musculaires. Dans le cadre de la possession, il s'agit de trouver et de maintenir un entrain⁹⁴⁷ spécifique à l'*orixá*, de donner à voir une dépense énergétique importante et de faire preuve d'endurance dans l'effort. Il n'y a là, on me dira, rien de bien extraordinaire, un tel travail pouvant être observé dans d'autres contextes impliquant des techniques extra-quotidiennes.

La différence principale entre le possédé et l'acteur, cependant, réside dans le fait que pour le premier, cette « culture du corps rénové » se fait à l'insu du possédé puisque c'est la

⁹⁴⁷ Segato parle de « estados de ânimo » (1995 : 168).

divinité – et non lui- qui est censée apprendre⁹⁴⁸. En effet, un tel apprentissage ne peut prendre place qu'à partir du moment où l'initié présente les signes de « l'approximation » ou de la « manifestation ». L'initiateur se place alors face à lui et se met à danser comme la divinité, invitant le possédé à l'imiter. Dans les exemples repris précédemment, j'ai montré la difficulté que présente un tel exercice pour de nombreux novices qui, de toute évidence, ont du mal à coordonner harmonieusement les différents segments de leur corps, ce que Barba appelle « l'orchestration des rapports entre les diverses parties du corps (mains, bras, jambes, pieds, yeux, voix, expression du visage » (1993 : 174). Un tel apprentissage, à terme, est censé déboucher sur un tout cohérent formant la base « pré-expressive » de la danse des divinités. L'harmonie générale des mouvements de l'*orixá* de Júnior traduit bien l'acquisition de cette nouvelle cohérence.

Le « principe de simplification » est également à l'œuvre dans l'exemple décrit. La simplification par dissimulation apparaît clairement au moment où le corps de Júnior est soulevé du sol et comme projeté en arrière. L'impression que laisse ce mouvement est celle d'un corps littéralement « agi » par une force extérieure, comme si des mains invisibles l'avaient tout à coup tiré en arrière en le soulevant à hauteur du buste. La réduction du mouvement de base à sa plus simple expression, accompagnée d'une « absorption de l'action dans un espace restreint⁹⁴⁹ » est également visible lors des pauses marquées par l'*orixá* où seul le mouvement de l'épine dorsale et des épaules subsiste discrètement mais intensément, transformant le corps en un corps « habité » d'une force irrépessible et interdisant l'immobilité totale.

Le « procédé de l'équivalence » apparaît bien dans la forme des déplacements de la divinité : les déplacements se font par à-coups, impulsés par le mouvement puissant de balancier du buste, lui-même instauré par un mouvement antagoniste des épaules et du bassin. Les jambes, je le rappelle, restent la majorité du temps solidaires l'une de l'autre. Il est donc bel et bien question ici d'une « marche » mais qui implique une technique extra-quotidienne cassant avec la latéralité et la loi cinétique de dépense minimale d'énergie de la marche ordinaire.

⁹⁴⁸ J'ai développé dans un autre contexte culturel l'idée que l'*orixá* est considéré comme « l'Autre qui sait » ou qui est amené à savoir le comportement adéquat à acquérir, ce qui instaure une relation à l'apprentissage complètement différente de celle des acteurs, quelle que soit sa tradition (Halloy 2001-2002).

⁹⁴⁹ Barba (1993 : 47)

10.2.3.2.2 Le niveau « *expressif* » de la danse des *orixás*

Je propose maintenant de chercher à découvrir ce que la danse des *orixás* révèle sur le monde divin. Alors que dans la section précédente mon analyse portait sur le travail fourni par le possédé et la divinité, je m'intéresse à présent au point de vue du spectateur qui va évaluer cette performance. Rita Segato défend l'idée que la danse, tout comme la musique, permet une « véritable "révélation" », sous la forme d'une perception directe et immédiate, des idées associées à chaque saint (1995 : 221). Je ne dresserai pas une liste de ces idées car une telle énumération ne nous apprendrait pas grand-chose sur la manière dont les gens attribuent, dans la pratique, un sens à ces danses. Par contre, je propose de suivre les méandres de l'interprétation afin de mieux comprendre la manière dont la danse des *orixás* est effectivement évaluée par les participants au culte. Certains critères, nous allons le voir, sont clairement explicités. D'autres, par contre, trouvent difficilement une formulation explicite, comme si le langage verbal était incapable d'en rendre compte de manière appropriée. Le recours à la description s'avèrera une fois encore incontournable.

A) QUELQUES CRITERES EXPLICITES

La « *ginga* », « les pieds et les épaules »

Paulo, au cours d'une conversation à propos de la danse des *orixás*, insista sur deux caractéristiques qu'il estime indispensables : « Les pieds et les épaules: le *candomblé*, c'est les pieds et les épaules! Il faut avoir la *ginga*! »

Le terme « *ginga* » est bien connu du milieu de la *capoeira*, cet art de combat mêlant danse, musique et théâtralité. Il suggère, pour être succinct, une manière de bouger empreinte de souplesse et de malice⁹⁵⁰. Elle est évidente chez Paulo lorsqu'il danse tout en chantant les *toadas* des divinités ou pour « enseigner » à l'un ou l'autre *orixá* la manière adéquate de danser. Paulo est connu pour « former » de « beaux *orixás* » chez ses fils-de-saints. Ce que Paulo souligne dans les expressions ci-dessus, c'est que ce n'est pas dans la virtuosité des gestes que l'*orixá* sera particulièrement apprécié mais, au contraire, dans la simplicité de ceux-ci et, j'ajouterais, dans l'intensité de ceux-ci. La référence aux épaules est, à mes yeux,

⁹⁵⁰ Il peut également être comparé à la notion de « swing », comme dans les expressions « avoir du swing », pour désigner une manière de danser, bouger ou jouer d'un instrument de musique plus expressive qu'une exécution mécanique, voire virtuose.

une allusion directe au niveau « pré-expressif » qui s'exprime notamment à travers les oppositions musculaires créées entre cette région du corps, la tête et le bassin⁹⁵¹. Par ailleurs, les épaules, de par leur limite articulaire, ne peuvent jamais bouger que de quelques centimètres d'avant en arrière, guère plus vers le haut. Par contre, elles peuvent vibrer et rouler à souhait, ce qui sera interprété chez un *orixá* comme une démonstration de son *axé*, sa « force », critère contribuant fortement à l'appréciation de la performance. Cet endroit du corps constitue par ailleurs un lieu stratégique pour certaines manipulations visant à provoquer la « manifestation » de l'*orixá* ou son départ⁹⁵². Les pieds, par contre, revêtent une importance particulière de par le fait qu'ils sont le lieu de contact entre le corps et l'*aiyé*, la terre, source d'énergie vitale ou « *axé* ». J'ai également mentionné que malgré leur simplicité (Segato1995 : 216), les pas contribuaient à l'identification des *orixás*, chacun d'entre eux possédant l'une ou l'autre subtilité par rapport au pas de base exécuté au cours de la ronde. De plus, certains *orixás* comme Ode et Orixaogiã⁹⁵³ dansent à partir d'une séquence de pas de base fort différente, le premier répétant deux pas du même côté du corps et le second, comme nous l'avons vu, danse généralement avec les deux jambes jointes. Notons également que certains *orixás* présentent une variété beaucoup plus grande de mouvements et déplacements. Ode, en guise d'exemple, lorsqu'il se « manifeste », peut s'accroupir, se coucher, tourner sur lui-même... En bref, incorporer à sa performance toute gestuelle composant une scène de chasse, puisqu'il s'agit d'une divinité de la chasse et que son comportement rituel est claqué sur cette activité. Enfin, notons que malgré la similarité des pas chez de nombreux *orixás*, la manière de se déplacer (lourdement vs légèrement, rapidement vs lentement, facilement vs difficilement) peut fortement varier d'un *orixá* à l'autre, voire d'un possédé à l'autre. Je reviens plus loin sur cet aspect du comportement des *orixás*.

La liberté d'expression

Fábio, fils-de-saint de Júnior, décrit de la manière suivante ce qu'il aime chez les *orixás* du *candomblé nagô* de Recife. Notons que la comparaison avec les autres « nations » présentes à Recife est l'occasion de formuler explicitement de nombreux critères d'évaluation

⁹⁵¹ Chaque culture, comme le montre très bien Barba, élabore ses techniques extra-quotidiennes à partir d'un travail sur l'épine dorsale ([1991] 1999 : 232).

⁹⁵² Cecinho a l'habitude de placer un doigt à la base de la nuque lorsqu'il invoque l'*orixá* chez un initié lors d'un rituel dans lequel la divinité est attendue. En revanche, lorsqu'il est question de congédier une divinité qui ne semble pas décidée à quitter le corps de son « enfant », le chef de culte pourra soit pousser sur les épaules vers le bas ou, plus fréquemment, tirer fortement sur les deux bras.

⁹⁵³ Obá possède également un pas particulier qui implique un demi-tour sur soi. Cet *orixá* ne possède cependant pas d'« enfant » dans le culte étudié.

de la danse des divinités: « Les *orixás* du *ketu* sont des petits robots! J'aime l'*orixá nagô* parce que depuis que j'ai appris, l'*orixá* c'est la liberté, il danse avec les yeux ouverts, il regarde tout! »

Júnior abonde également dans ce sens lorsqu'il dit par rapport aux *orixás* de chez Raminho, *terreiro* fortement influencé par la « nation » *ketu* : « Les saints là-bas sont fort soumis...L'*orixá* doit crier, l'*orixá* doit sauter! » Zite, quant à elle, insiste sur l'importance des yeux ouverts : « L'*orixá* doit regarder le temps, il doit regarder le monde! Le saint est absolu! »

Cette grande liberté d'expression, laissant une place importante à la créativité de chaque *orixá* est une caractéristique de la « nation » *nagô* de Recife (Cf. Chapitre I). Cette valorisation de l'expressivité et de la « personnalisation » de chaque saint accentue l'importance accordée à la performance en tant que telle et à son évaluation.

Je passe maintenant à l'étude du discours de certains spécialistes religieux afin de mieux discerner les différentes catégories de critères présidant à l'évaluation de la danse des *orixás*.

Le discours « spécialiste » sur la danse des *orixás*

Entrevue avec Yguaracy (juin 2003) :

Moi (A.): La danse des *orixás* représente-t-elle quelque chose ou...

Yguaracy (Y.) : Elles représentent...C'est parce qu'il y a des *toadas* dont les danses sont complètement différentes. Tu ne vas pas danser un *ijexá* [nom d'un rythme] comme si tu étais en train de chanter *Yemanjá dode*⁹⁵⁴ ! Ce sont des *toques* [rythmes] et des représentations différentes.

A. : Donc la danse va varier en fonction de...

Y. : Elle va varier! Par exemple il y a *Yemanjá dode*... (Yguaracy se met à chanter : *Yemanjá dode awoyo...dode a dode*...) Qu'est-ce qu'on danse? (s'adressant à moi) Tu mets une main derrière, une autre sur la jambe... *Bolo tire latiba* : tu vas courir un petit peu, n'est-ce pas

⁹⁵⁴ *Toada* n°3 du répertoire de *Yemanjá* dans de Carvalho (1993 : 104). Je reproduis ici la transcription et la traduction de ce chant : *Yemoja dóde àwòyó*. *Yemoja dóde* : « *Yemanjá* est venue » ; *àwòyó* : « Autre nom pour *Yemanjá*, également utilisé comme sons musicaux. »

ainsi ? *Mo ro mi ma yo*⁹⁵⁵ est un *ijexá*, c'est un « *gingado*⁹⁵⁶ » où tu bouges beaucoup avec les épaules... *E a ka(d)ja loni abo masa oke pelo(d)ja*⁹⁵⁷ : les personnes coupent... couper... *Ogum para ke jo*⁹⁵⁸ ... (ne termine pas sa pensée). Donc, ce sont des danses différentes représentant une *toada* particulière.

A. : J'ai l'impression que cela s'est beaucoup perdu parce que...

Y.: Cela s'est perdu beaucoup, beaucoup... Parce qu'il y a des gens qui dansent ainsi (Yguaracy refait le mouvement de *Yemanjá dode*) Les personnes chantent *Omo omi aida*⁹⁵⁹... Les personnes font le même mouvement... cela me rend furieux ! Je les stoppe alors et je dis : « Je ne suis pas en train de chanter *Yemanjá dode* ! Ou alors les personnes chantent ainsi: *bilò oloni milò oloni... ajege adese amilo oloni*⁹⁶⁰ (c'est la réponse, n'est-ce pas...). Les personnes disent « *michela michela michela loni* » (mouvement des avants-bras pliés venant et s'éloignant du visage, un bras puis l'autre alternativement) Je demande alors: qu'est-ce que ce que ce mouvement ? Vous vous prenez un coup de savate [*chinela*] dans la tronche ou quoi ? Je réagis tout de suite ! Et qu'est-ce que ce « *chinela chinela chinela* » ? Il y a des personnes qui disent « *chinela* » au lieu de « *chinelo* » ... Cela n'a rien à voir!... La *toada* ne veut rien dire à propos de cela (répète le mouvement précédent) ! *Yemanjá* n'est pas en train de dire que cette *toada* est pour manger quoi que ce soit ! [Le mouvement ressemble à celui que l'on peut faire pour désigner l'acte de manger) Tu manges quoi ? C'est comme une *toada* de *Obaluayé* qui est comme ceci: *oye o niloma jemuluwo niloma ye o*⁹⁶¹ (Yguaracy accentue cette partie :) è *a(d)ja bolo pa si bere*... *Obaluayé* est en train de parler de sa barbe ! Alors les personnes dansent ... (Il fait le geste comme s'il se

⁹⁵⁵ *Toada* n° 16 du répertoire de Oxum dans de Carvalho (1993 : 96). Voici la transcription et la traduction de ce chant : *Mo r'ómi máà jó Mo r'ómi máà jó Mo r'ómi máà 'yò ágbàdo mi l'ore òjò. Mo r'ómi máà jó* : « je vois l'eau, je danse ». *Mo r'ómi máà 'yò* : « Je vois l'eau, je suis heureux ». *ágbàdo mi l'ore òjò* : « Mon maïs est ami de la pluie. » Le maïs est une des nourritures de prédilection de cet *orixá*. Dans la dernière phrase, comme le note J.J.de Carvalho, l'eau connote l'idée de fertilité liée à Oxum (1993 : 97).

⁹⁵⁶ Substantif formé à partir du participe passé du terme « *ginga* », décrit précédemment.

⁹⁵⁷ *Toada* n°6 du répertoire de Ogum. *A kajá lóniì ebo másà Òkè 'bèlu 'já* (de Carvalho 1993 : 73) On observe, contrairement aux chants précédents, certaines différences entre la transcription reprises dans le livre de J.J.de Carvalho et la prononciation de Yguaracy. Voici la traduction de cette *toada*. *A kajá lóniì* : « Aujourd'hui c'est le chien (qui sera sacrifié) » ; *ebo másà* : « (animal du) sacrifice, ne t'enfuis pas ! » ; *Òkè 'bèlu 'já* : « Òkè, attrape le chien. »

⁹⁵⁸ *Toada* n° 14 du répertoire de Ogum dans de Carvalho (1993 : 75) : *Ògún pa 'ra k'e jó Ògún pa 'ra k'e jó Ògún Arere Ògún pa 'ra k'e jó*. L'unique traduction fournie par l'auteur est : « *Ògún*, (ils) se bagarrent entre eux et dansent. »

⁹⁵⁹ *Toada* n° 1 du répertoire de *Yemanjá* dans de Carvalho (1993 : 103): *Omo omi èyin dà omo omi àwa rè*. L'auteur donne la traduction suivante. *Omo omi èyin dà* : « Fils de l'eau, où êtes-vous ? » ; *omo omi àwa rè* : « Fils de l'eau, c'est nous que voici. »

⁹⁶⁰ Je n'ai pas trouvé de transcription de cette *toada* dans le livre de Carvalho (1993). Ce chant présente la particularité d'être exécuté sur un mode quasi parler et à un rythme soutenu.

⁹⁶¹ Je n'ai pas trouvé de transcription de ce chant dans le livre de de Carvalho (1993).

caressait une longue barbe...) *yé pa sibere...pas sibere* prenant ainsi la barbe qui est grande. Et donc, chaque *toada* a une représentation... *Omilo oran oran oran*⁹⁶²... Tintant... Oxum est en train de dire qu'elle fait tinter ses bracelets (jeu de poignets, les avant-bras levés à hauteur du torse)

A. : Mais, dis-moi une chose: les saints que l'on connaît le mieux, avec la danse la plus variée sont Yemanjá...

Y. : Yemanjá, Ogum, Oxum... *Yé yé yé yé ô*⁹⁶³... C'est toujours: « Gracieuse mère, gracieuse Oxum elle se baigne dans la rivière... »

A. : Ici il n'y a pas ce mouvement de se baigner⁹⁶⁴...

Y. : Non. *Odoxum mombeo aja oro*⁹⁶⁵ : elle est en train de montrer sa coquetterie, sa beauté...

A. : Il n'y a pas non plus de miroir pour Oxum...

Y. : L'*abebe* ? Si, elle est coquette! Il doit y avoir le miroir...

A. : Mais elle ne danse pas avec l'*abebe* ?

Y. : Non, cela est *ketu*, dans la « nation » *jeje*. Elle montre cela aux gens... Mais dans Oxum [*assentamento*] il doit y avoir de la bijouterie, des bracelets, des anneaux, des boucles d'oreille, il doit y avoir de tout!

Entrevue avec Júnior (juillet 2003)

A. : Chaque *orixá* a-t-il sa danse spécifique ou cela dépend-t-il plus de la personne ?

J. : Non... Chaque *orixá* danse ainsi, une danse spécifique... Je pense. Comme Ogum qui danse en coupant, Oxóssi en décochant des flèches, en chassant, Obaluayé est un *orixá* plus courbé, plus vieux, ainsi (Júnior se plie presque en deux, le dos bombé), Yansã aussi danse en coupant mais dans sa manière de danser tu vois la différence... Oxum c'est déjà quelque chose de plus nonchalant [*mimosa*] Yemanjá danse de manière plus vorace...

⁹⁶² *Toada* n° 22 du répertoire de Oxum dans de Carvalho (1993 : 98) : *Ó mí ró òràn òràn òràn Àyèyè ibà re Òsun Ipònda Òsun Aboto*. Voici la traduction. *Ó mí ró* : « Tinte, résonne » ; *òràn* : « Adverbe: comme retentit » ; *Àyèyè ibà re* : « Mère, ton culte » ; *Ipònda, Aboto* : « Noms de *Òsun* ». A la fois la traduction littérale et les traductions fictionnelles fournies par l'anthropologue font référence au tintement produit par les bracelets de Oxum au moment de sa danse.

⁹⁶³ *Toada* n° 2 du répertoire de Oxum dans de Carvalho (1993: 92): *É yèyè yèyè o a rè mí èmi a se Toròèfòn*. Traduction: *yèyè*: « Expression idiomatique pour mère, également utilisé ici comme son musical » ; *a rè mí* : « cela me convient » ; *èmi a se Toròèfòn* : « Je réaliserai le souhait de *Toròèfòn* » ou *èni a se t'oro Efon* : « Il me convient de célébrer le festival de Efon [ville située près de Ilésà, à Ekiti]. »

⁹⁶⁴ Je fais ici référence aux Oxum du Ketu qui peuvent représenter une scène de baignade au moment de la possession.

⁹⁶⁵ *Toada* n° 15 du répertoire de Oxum dans de Carvalho (1993 : 96) : *Òdò Ósun màà bé ajá orò Òdò Ósun màà bé ajá orò Kò má jè k'ó mú w ako Ajaoro Ayeye mi ma be Obá Sesin*. L'auteur propose deux traductions totalement distinctes. Pour la première, le chant serait une imploration à l'*orixá* Oxum, une demande de protection alors que pour la seconde, il ferait référence au sacrifice d'un chien.

A. : Vorace ?

J. : Comme l'eau de la mer, sa danse est plus agitée... Oxalufã, qui est le plus vieux et Ogian qui est jeune... Xangô... Il ne requiert pas de commentaire, tu sais comment il est ! Tout cela vient de la tribu, d'une danse tribale... Pourquoi Xangô a cette danse, cette chose? Pour attirer l'attention... Oyá représente les bourrasques, l'ouragan [*vendaval*] ... Ogum en train de couper représente quoi ? La machette et les autres choses, Oxóssi représente la chasse... Cela se modifie, cela change beaucoup !

A. : Dis-moi une chose: chaque *orixá* a une *toada* spécifique demandant une danse spécifique?

J. : Là c'est différent, là c'est la *toada* qui demande cela... Comme Xangô qui danse *alujá*⁹⁶⁶ ... Comme Yansã quand on chante *e funfun le le ade e funfun lele*⁹⁶⁷ ... Elle tourne alors, c'est la tempête [*o grande vendaval*] ! Cela veut dire : la *toada* demande quelque chose de spécifique à l'*orixá*. Alors l'*orixá* répond.

A. : Yemanjá possède plusieurs de ces *toada*, n'est-ce pas?

J. : Oui, elle en a plusieurs... les *toadas* de Yemanjá sont fort comme ceci: quand la mer est calme, quand la mer est houleuse [*brava*], cela dépend beaucoup du *toque* parce que Yemanjá danse voracement en accord avec le *toque*. Les rythmes sont différents : les pas de danse sont différents, d'un *toque* à l'autre.

[Je demande ensuite à Júnior s'il se souvient de ces *toadas* demandant une action particulière de l'*orixá* en fonction de chaque *orixá*. Júnior commence par Ogum :]

J. : Ogum danse toujours en coupant.

A. : Ode en a-t-il ?

J. : Non, il n'en n'a pas...

A. : Yansã ?

J. : Yansã a cette *toada* : *e fun fun*...

A. : Nanã, Obaluayé...

J. : *Nanan* en a une mais je ne sais pas pourquoi les gens dansent... Mais cette *toada* est plus entraînante [*chamante*] mais cela n'a rien à voir... Oxum : *Omilo ran oran oran omilo*... Montrant la quantité de bracelets qu'elle a, la tintement qu'ils font en s'entrechoquant les uns les autres... Yemanjá ...

A. : Yemanjá en a plusieurs...

⁹⁶⁶ Rythme spécifique de Xangô.

⁹⁶⁷ *Toada* n° 7 du répertoire de Oyá dans de Carvalho (1993 : 131). *Èfufù lèlè ajé èfufù lèle Oyá onígbó omo jojojo èfufù lèlè ajé*. Traduction : *Èfufù lèlè ajé* : « Epithète : Vent fort qui amène du profit. » ; Oyá *onígbó* : « Oyá, la maîtresse de la forêt » ; *jojojo* : « sons musicaux ; il est probable qu'il s'agisse également d'un adverbe de mode qui décrit la force du vent de Oyá. »

J. : Yemanjá...Et Xangô... Pour la majorité des *orixás*, peu importe le *toque bata* ou un *toque* plus rapide, le *toque nagô*...

(Júnior ce jour là en eu assez de cette discussion que nous n'avons pas eu l'occasion de reprendre par la suite...)

B) ANALYSE DU DISCOURS « SPECIALISTE »

Pour commencer l'analyse de ces deux discours, je tiens à signaler qu'en aucun cas ils ne se veulent exhaustifs, dans le sens où ils ne rassemblent pas l'ensemble des critères effectivement mobilisés au moment d'interpréter/évaluer la danse des *orixás*. Il me semble plus pertinent, je le rappelle, de nous intéresser aux processus interprétatifs qu'au produit final de l'interprétation. Le dispositif symbolique, même s'il est culturellement contraint, est en constante évolution et s'enrichit en permanence (Cf. chapitre II et VI). De plus, comme nous venons de le constater, les chefs de culte interviewés ont éprouvé une certaine difficulté à parler de la performance des dieux. Cette difficulté, me semble-t-il, ne doit être attribuée ni à un manque de connaissance de leur part (eu égard à leur longue expérience dans le culte), ni à un quelconque « secret » puisque la danse des *orixás* fait couramment l'objet de nombreux commentaires... Mais plutôt, d'une part, à la multitude de référents auxquels une telle évaluation fait appel (traits mythologiques, *toadas*, *ginga*, gestes, expressivité, interaction...) et, d'autre part, au contexte même de l'entrevue où il leur est demandé une forme d'abstraction, c'est-à-dire l'utilisation d'un discours général à propos de l'ensemble des divinités, chose à laquelle ils ne sont guère habitués dans la mesure où l'évaluation de la danse des dieux porte généralement sur un *orixá* d'un individu particulier. L'hésitation de Júnior en début d'entrevue est éloquente à ce propos : « Chaque *orixá* danse ainsi, une danse spécifique, je pense... »

Ce « je pense » est particulièrement surprenant de la part d'une personne qui participe au culte depuis sa tendre enfance et qui, par conséquent, connaît particulièrement bien leur manière de se mouvoir et de s'exprimer. Cette hésitation est liée, à mes yeux, au contact quotidien avec l'idiosyncrasie propre aux *orixás* du *nagô*. La part d'expressivité individuelle, plus importante que dans les autres cultes afro-brésiliens dits « traditionnels », lorsqu'elle est vécue jour après jour, semaine après semaine, année après année, laisse cette vague mais prégnante impression que chaque *orixá* est unique et que parler de leur danse en des termes abstraits, entre en contradiction avec les nuances apportées par chaque *orixá* dans sa performance.

Dans les deux extraits précédents, il me semble cependant possible de relever au moins quatre sources d'information sur lesquelles peut s'appuyer l'interprétation de la danse des *orixás* :

- 1) les grands traits mythologiques propres à chaque divinité, et plus particulièrement ceux liés à la définition de leur personnalité;
- 2) certaines *toadas* en tant que porteuses de sens et auxquelles certains gestes sont associés;
- 3) les *toques* ou rythmes joués sur les tambours;
- 4) les inférences directement liées à la performance dansée.

Ces catégories référentielles s'articulent entre elles. Voyons cela de plus près.

En **1)** la référence aux éléments naturels auxquels les *orixás* sont assimilés est privilégiée. Pour *Yemnajá*, ce sont les mouvements des vagues de la mer - qui peut être paisible ou au contraire houleuse et agitée - qui servent de source métaphorique aux nuances de la danse de l'*orixá*. Pour Oxum, c'est la rivière en tant que lieu idéalisé d'expression d'une forme de sensualité et de douceur. Pour Oyá c'est la tempête avec la force associée à cet événement naturel. L'activité mythique de l'*orixá*, comme dans le cas de Ode et plus implicitement pour Ogum, peuvent également être pris pour référents: « Oxóssi représentant la chasse », « la machette et les autres autres choses » pour Ogum, faisant ainsi allusion au métier de la forge mais aussi à la guerre, deux domaines de prédilection de ce dernier *orixá*. Ces traits peuvent entrer en résonance avec **2)** comme la traduction de Yguaracy de la *toada* pour Oxum *OdOxum mombeo aja oro* : « elle montre sa coquetterie, sa beauté » ou encore *Yé yé yé yé o* : « gracieuse mère, gracieuse Oxum elle se baigne dans la rivière ». Nous pouvons vérifier que dans l'ensemble des *toadas* citées, seules les *toadas* n° 7 du répertoire de Oyá et n°22 du répertoire de Oxum présentent un lien direct entre leur contenu sémantique et la danse des *orixás* à laquelle ces *toadas* sont associées. Dans les autres cas, soit la traduction fournie est fictionnelle, comme pour le chant n° 2 du répertoire de Oxum, mais cette dernière semble directement inférée de la performance dansée de l'*orixá*, soit la *toada* est associée à une séquence gestuelle particulière sans référence aucune au contenu sémantique de la *toada*.

Par ailleurs, certains ustensiles liés à l'identité mythique des *orixás*, tels que l'épée de Ogum et Oyá - voire même le miroir (*abebe*) de Oxum qui n'est pas utilisé lors de la danse de cet *orixá* - permettent de décrire la danse des *orixás* tout en soulignant leur personnalité. Cette référence participe également à un discours identitaire dans lequel l'usage ou non de ces objets au cours de la performance dansée - toujours le cas de l'*abebe* - marque

l'appartenance de l'*orixá* à une « nation » spécifique. Certaines séquences de gestes, comme celle de la baignade pour Oxum, rendent également possible cette distinction entre « nations » de culte, faisant du comportement de l'*orixá* un critère discriminant, une marque identitaire.

En 2), l'idée principale est, comme l'exprime Júnior, que « la *toada* demande quelque chose de spécifique de l'*orixá*. Alors l'*orixá* répond ». Une dizaine d'exemples sont donnés, principalement pour Yemanjá et Oxum qui possèdent ce type d'associations entre gestuelle et *toada*. Autre idée centrale : les *toadas* sont appréhendées comme la parole émanant des *orixás* eux-mêmes, d'où l'expression de Yguaracy : « Yemanjá ne dit pas que... » à propos du sens d'une *toada* pour cette divinité⁹⁶⁸. Cette idée de la *toada* comme une parole émanant directement des dieux peut être mis en rapport, à mes yeux, avec le commentaire de Zite par rapport à la *toada* n° 21 du répertoire de Yemanjá (de carvalho 1993 : 109), pour qui une vérité plus grande est accordée aux traits mythologiques directement inférés de la *toada*.

Un autre point vaut la peine d'être soulevé. Les deux discours me semblent complémentaires dans le sens où chacun révèle un rapport à la connaissance envisagé comme fondamentalement différent chez les divinités et chez les humains. Je m'explique. Yguaracy mentionna l'ignorance des gens qui, parfois, ne dansent pas de manière adéquate lors d'une *toada* exigeant tel ou tel geste spécifique, ou encore leur mauvaise compréhension du contenu de certaines *toadas*, comme dans l'exemple de la « chinela ». Pour Júnior, par contre, la *toada* semble produire un effet automatique sur l'*orixá* qui se contente d'y « répondre ». Le décalage entre l'« ignorance » des gens et l'omniscience présumée des *orixás* est une idée largement partagée par les participants au culte. D'un autre côté, je rappelle que le comportement de l'*orixá* est le fruit d'un apprentissage qui prend place au cours de la possession et que les gens ont pleine conscience de la nécessité de cet apprentissage qui correspond, selon leurs propres termes, à un « endoctrinement du corps » [« *doutrinar o corpo* »]. Ces deux aspects antinomiques du rapport à la connaissance chez les *orixás* coexiste cependant sans difficulté dans le culte étudié. Je reviens sur cette question par la suite.

⁹⁶⁸ Cette idée de la *toada* comme une parole émanant directement des dieux peut être mise en rapport, à mes yeux, avec le commentaire de Zite par rapport à la *toada* n° 21 du répertoire de Yemanjá (de Carvalho 1993 : 109), pour qui une vérité plus grande est accordée aux traits mythologiques directement inférés de la *toada* (Cf. chapitre II).

L'idée principale du point **3**) a également été exprimée par les deux père-de-saint : « Les rythmes sont différents : les pas de danse sont différents, d'un rythme à l'autre » ou encore : « Ce sont des rythmes différents et des représentations différentes ». Deux exemples précis de rythmes sont donnés. Premièrement celui de l'*ijexá* qui va exiger « un *gingado* où tu bouges beaucoup avec les épaules ». Ensuite, de manière plus évocatoire, celui de « Xangô qui danse *alujá* ». L'idée de l'influence des rythmes sur la performance dansée est cependant relativisée par Júnior qui termine en affirmant que « pour la majorité des *orixás*, peu importe qu'il s'agisse du rythme *bata* ou d'un rythme plus rapide, le rythme *nagô*... » L'impact des rythmes sur la performance dansée, tout comme sur son interprétation, s'il n'est pas insignifiant, reste secondaire.

Par contre, les inférences directement liées à la performance dansée (**4**) semblent jouer un rôle de premier plan dans l'interprétation de la danse. Cette catégorie de référents est évidente dans le discours de Júnior :

Ogum qui danse en coupant, *Oxóssi* en décochant des flèches, en chassant, Obaluayé est un *orixá* plus courbé, plus vieux, ainsi (*Júnior se plie presque en deux, le dos bombé*), Yansã aussi danse en coupant mais dans sa manière de danser tu vois la différence... Oxum c'est déjà quelque chose de plus nonchalante [mimosa] Yemanjá danse de manière plus vorace...

L'action même de l'*orixá* et/ou sa simple posture physique peuvent servir de source interprétative et renseigner sur l'identité et la personnalité de chaque divinité. Dans le discours de Júnior, les *orixás* Ogum, Yansã, Oxóssi sont décrits à partir de leurs mouvements respectifs au moment de la possession: couper, décocher des flèches... La danse de Obaluayé est décrite à partir de la posture corporelle particulière de cet *orixá*, « plus courbé, plus vieux⁹⁶⁹ » alors que celles d'Oxum et de *Yemnájá* le sont à partir de traits de caractère perceptibles à travers leurs danses respectives : « vorace » pour Yemanjá, « *mimosa* » pour Oxum...

Mais il serait réducteur de s'en tenir à cette description succincte de Júnior qui ne manque pas, d'ailleurs, de me renvoyer à mes propres souvenirs de la danse des *orixás* pour les différencier les uns des autres. Je propose à présent de suivre son conseil en décrivant ces danses à partir de mes observations ethnographiques. Mais avant d'entamer cette description,

⁹⁶⁹ Il me semble intéressant de relever qu'en un an de terrain, je n'ai pu observer aucun fils-de-saint de Obaluayé dont le saint « descendrait » dans le *nagô* de Recife. Pourtant, le comportement de cet *orixá* est bel et bien décrit dans l'entrevue avec Júnior. S'il n'est pas exclu que cet *orixá* « descende » dans le Xangô (Cf. chapitre II), je pense que cette description repose en grande partie de l'observation du comportement de cet *orixá* dans d'autres « nations » où la possession par cet *orixá* est plus fréquente.

j'aimerais relever la forte stabilité intergénérationnelle de la performance dansée des divinités. Un tel constat est le résultat d'une comparaison systématique entre mes données ethnographiques et les descriptions de Rita Segato (1995) de la danse des *orixás* qu'elle l'observa, je le rappelle, fin des années septante, début des années quatre-vingt. Cette donnée renforce, à mes yeux, les deux thèses principales défendues dans ce travail. D'une part, elle souligne le rôle central joué par le rituel dans la transmission des savoir-faire liés au culte –je rappelle que la danse des *orixás* ne peut être apprise qu'au moment de la possession. D'autre part, elle rappelle la nécessité de prendre en considération les conduites et interactions motrices comme une des composantes fondamentales de cette culture religieuse dont l'apprentissage repose en grande partie sur un « corps à corps », qu'il s'agisse de celui impliquant l'initié et son initiateur ou l'initié et son *orixá*.

C) DESCRIPTION DE LA DANSE DES ORIXÁS : LA DIMENSION SYMBOLIQUE

Je signale que les caractéristiques retenues ci-dessous pour la description de la danse de chaque *orixá* peuvent présenter certaines disparités d'un individu à l'autre. J'ai souligné précédemment l'importance accordée, dans le nagô de Recife, à « la liberté » dans la performance des *orixás*. Il existe cependant certains modèles comportementaux et chorégraphiques que l'on peut associer à chaque *orixá*. Ces patterns comptent parmi les plus fréquents et apparaissent comme des traits distinctifs propres à chaque *orixá*.

Pour commencer, retenons que la majorité des *orixás* adopte une posture de base similaire qui consiste à plier légèrement les genoux et creuser le dos, créant ainsi, comme déjà souligné, une tension à la base de l'épine dorsale. Pour chaque *orixá*, je décrirai :

- 1) le type de déplacement et le rapport particulier qu'il entretient avec le sol;
- 2) la gestuelle dans sa symbolique ainsi que dans la forme de son exécution. Pour certains *orixás*, je décrirai succinctement le type de travail opéré sur l'équilibre ainsi que les tensions musculaires principales qui régissent sa posture et ses mouvements en général;
- 3) l'expression faciale de l'*orixá* ainsi que son regard, deux critères qui participent à l'évaluation de la véracité de la transe ainsi qu'à l'expressivité de la divinité et de son caractère;
- 4) le mode d'incorporation habituel de la divinité.

XANGO

Ses déplacements sont rapides et explosifs. Cet *orixá* martèle vigoureusement le sol en dansant. Il lui arrive de produire des sauts impressionnants à plus de cinquante centimètre du sol. Les mouvements de Xangô sont, comme le signale Segato « violents et paraissent fort désorganisés » (1995 : 217). Ils consistent la plupart du temps à lancer puissamment, dans toutes les directions - mais le plus souvent vers l'avant, à plus ou moins 45° au dessus de l'horizontale - un ou deux bras, qui restent cependant décontractés. Souvent, la jambe opposée au bras est également jetée dans la même direction que ce dernier, alors que le bassin est projeté dans la direction opposée, créant, comme pour Orixaoigiã, une tension maximale dans toute l'épine dorsale, accentuée ici par une forte latéralité du mouvement et le fait que l'*orixá* se retrouve souvent avec une seule jambe d'appui. Son cri, qui varie d'un individu à l'autre, est toujours explosif et puissant et sa respiration est profonde et parfois bruyante. Ses yeux sont exorbités, maintenus grands ouverts en permanence et l'*orixá* n'hésitent pas à fixer les gens du regard⁹⁷⁰. Son visage exprime le défi et parfois aussi de la colère. Comme l'exprime très bien Segato (*Ibid.*), l'expression du visage de Xangô est celle d'une « fureur débordante », comme si le corps de son « enfant » n'était pas suffisant pour contenir et exprimer le surplus d'énergie qui l'anime. L'entrée en transe de cet *orixá* est le plus souvent subite et brutale.

OGUM

Tout comme Xangô, Ogum est particulièrement énergique. Sa démarche est souvent marquée d'une certaine lourdeur mais ses déplacements restent vigoureux et vifs grâce à son énergie explosive. Il lui arrive également de sauter. Comme le souligne Segato : « Les mouvements de Ogum ont une direction précise, ce sont des mouvements dirigés vers le bas, qui économisent de l'énergie et se concentrent exclusivement sur une cible. » (1995 : 217). Plutôt qu'une « économie » d'énergie, je parlerais d'une canalisation de celle-ci dans une direction précise, contrairement à la danse de Xangô. Muni d'un épée ou mimant l'usage de cette arme en fendant l'air avec son bras, Ogum fait preuve d'une volonté inflexible, avançant avec détermination, comme s'il ouvrait un chemin à travers une forêt trop dense⁹⁷¹. Il danse les yeux ouverts et son regard semble aimanté par la cible qu'il poursuit. Tout

⁹⁷⁰ Il arrive que le simple contact avec le regard de l'*orixá*, chez certains « enfants » de ce même *orixá*, provoque l'« irradiation » instantanée de celui-ci. J'ai moi-même assisté une fois à une telle scène qui fut accueillie avec beaucoup de joie et qui ne fit que renforcer le prestige du Xangô en question.

⁹⁷¹ Cette image n'est pas étrangère aux participants au culte, dans la mesure où Ogum est considéré un « ouvrier de chemin » et que son domaine de prédilection est la forêt.

comme Xangô, il « prend » également ses « enfants » de manière subite mais souvent moins brutalement que Xangô.

OYA

Cette divinité aime tournoyer sur elle-même. Il lui arrive également de sauter et sa performance nécessite de beaucoup d'espace. Ses déplacements sont vifs et multidirectionnels. Le corps de ses « enfants » paraît léger, si bien que par moment elle laisse l'impression qu'elle fluctue à quelques centimètres du sol plutôt qu'elle ne marche. Ses bras tournent dans les airs, imitant clairement les vents d'une tempête. Yansã fait également l'usage d'une épée, « coupant » les airs tout autour d'elle. L'utilisation de cette arme est généralement plus subtile que le maniement qu'en fait Ogum car elle dessine dans l'espace des lignes chorégraphiques accompagnant chacun de ses mouvements, comme si elle combattait une multitude d'adversaire se trouvant tout autour d'elle. Lorsque l'épée l'incommodé dans ses mouvements, notamment au moment de tourner sur elle-même, elle n'hésite pas à s'en débarrasser. Segato insiste sur « le fort élément de contrôle » des mouvements de Oyá ainsi que sur la tension corporelle généralisée, visible dans une colonne vertébrale et un cou particulièrement tendus et droits (1995 : 220). Le caractère plus masculin associé à cet *orixá* est particulièrement bien visible dans sa danse guerrière et par le fait qu'elle n'utilise pas sa robe comme les autres *orixás* féminins. Elle se « manifeste » également abruptement.

ORIXALUFÁ

Le buste complètement plié vers l'avant, le dos bombé, les bras tombant, le vieil *orixá* ne se déplace que très peu en balançant le poids de son corps d'une jambe à l'autre en traînant difficilement un pied puis l'autre sur le sol. Chez certains de ses « enfants », sa colonne est parcourue de légères ondulations. Il semble cependant lutter en permanence contre la pesanteur qui, parfois, à raison de lui, si bien qu'il doit être soutenu dans sa danse pour éviter qu'il ne tombe. Certains dansent les genoux légèrement pliés alors que d'autres adoptent une position encore plus inconfortable où le bassin est déporté vers l'arrière, comme dans une position assise. Il incarne littéralement la vieillesse et son visage est souvent marqué par un rictus traduisant comme une douleur physique provenant de son corps fatigué. Une canne est présentée à ce vieil *orixá* pour l'aider à se maintenir debout.

ORIXAOGIÃ

Plus vif et plus léger que Orixalufã, Orixagogiã danse généralement avec les deux pieds joints. Cette danse se caractérise par un mouvement de balancier puissant imprimé par un mouvement antagoniste du bassin et des épaules. Cet *orixá*, comme je l'ai décrit en détail, danse puissamment et il lui arrive de s'arracher du sol dans un déséquilibre arrière impressionnant⁹⁷². Le contraste entre le mouvement du buste et l'usage des membres qui se contentent de l'accompagner ainsi que les déséquilibres réguliers vers l'arrière, accentuent l'impression d'un corps « habité » par une force irrépessible. Le léger grognement qui accompagne parfois sa respiration renforce encore ce sentiment. Certains Orixagogiãs dansent les yeux clos ou mis-clos, d'autres les yeux ouverts. Son visage peut être grave, « fermé », ou peut exprimer un sentiment de supériorité, de souveraineté. La manifestation apparaît subitement ou s'installe progressivement.

OXUM

Les déplacements ainsi que ses mouvements sont souples et harmonieux. Ses mouvements sont concentrés dans la partie supérieure du corps. Sa danse est tout en rondeur : sa colonne ondule au rythme de la musique, provoquant un roulis des épaules qui à son tour provoque une ondulation dans la jupe qu'elle tient avec les deux mains, les bras légèrement pliés devant soi. Son visage est fréquemment éclairé d'un sourire. Certaines Oxum n'hésitent d'ailleurs pas à rire, ce qui n'est pas bien vu par tous les chefs de culte. Sa danse est coquette, voire même parfois coquine lorsqu'elle effectue un léger balancement du bassin. Le rapport au sol, en terme de pesanteur, est proche du rapport quotidien, assez économique : elle n'est ni lourde ni légère⁹⁷³. La manifestation de cet *orixá* peut survenir de diverses manières mais n'est que très rarement subite et empreinte de violence.

YEMANJA

Sa danse est proche de celle de Oxum en ce sens qu'elle danse également avec sa jupe et que c'est surtout la partie supérieure du corps qui est mise en mouvement. Yemanjá peut cependant se montrer plus sèche ou angulaire dans ses mouvements : sa colonne semble plus

⁹⁷² Cette impression est d'autant plus forte dans l'exemple décrit précédemment que Júnior est de forte corpulence.

⁹⁷³ La Oxum de Zite danse de manière plus saccadée, marquant des micro-pauses entre chaque pas donné ou encore entre chaque mouvement des bras. Elle se caractérise également par un subtil et charmant mouvement des poignets qui donne à sa prestation un supplément d'intensité. Elle fait également preuve de beaucoup de *ginga*, concentrant sa danse au niveau des pieds et des épaules. La description ci-dessus sied plus particulièrement aux Oxum des jeunes initié(e)s.

rigide que celle des Oxum, ce qui occasionne une plus grande immobilité du buste; les gestes de ses bras sont moins souples et généralement plus vifs que ceux de Oxum⁹⁷⁴. La manipulation de sa robe est également plus vigoureuse. Yemanjá présente également, contrairement à la constance de Oxum, des moments forts différents au cours d'une même « manifestation » : elle peut se montrer tendre et calme puis tout à coup plus impétueuse et prendre un air particulièrement sévère. Son visage est également plus froid, plus « fermé » que celui de Oxum. Elle n'hésite pas non plus à fixer les individus dans les yeux. Comme le soulignait Júnior dans l'entrevue reprise ci-dessus, ces changements sont, par analogie, comparés aux changements « d'humeur » de la mer. Certaines Yemanjá se déplacent beaucoup en marchant, souvent les bras repliés, mains posées sur les hanches, la tête légèrement penchée en arrière, ce qui ne fait qu'accroître la majesté grave de cet *orixá*. La manifestation de cet *orixá* peut survenir de diverses manières. Elle peut également être subite et violente.

ODE

La danse de cet *orixá* mime une scène de chasse. Il porte la plupart du temps l'*odemata* - une sculpture de fer représentant un arc et une flèche - dans une main ou la représente en joignant ses deux index en forme de pointe. Son regard est toujours à l'affût d'une proie imaginaire. Son pas de base, qu'il accompagne d'un mouvement parallèle des deux bras, consiste à avancer deux fois de suite la même jambe dans la même direction, puis à alterner ce mouvement. Cette synchronie des bras et des jambes est contraire au mouvement naturel de la marche où les bras et les jambes d'un même côté du corps se meuvent dans des directions opposées. Cet *orixá* fait preuve d'un répertoire très vaste de mouvements et de gestes : il peut se déplacer latéralement, en avant, en arrière, il saute, il s'accroupit, il tombe assis, une jambe tendue et l'autre repliée sur le côté⁹⁷⁵... Sa démarche est légère et il semble se jouer de la pesanteur, tant ses gestes et déplacements sont vifs, rapides et toujours orientés

⁹⁷⁴ Rita Segato établit un rapport entre le « hiatus, introduit par l'inhibition des mouvements du tronc, entre la contraction de l'épine [dorsale] et le vigoureux jeu des jupes de Yemanjá » qui suggérerait « le hiatus entre la profondeur et la superficie tellement singulière de ce saint » alors que l'asymétrie de ses mouvements et de ses pas « qui se distribuent fréquemment en deux et un pour chaque côté représente son proverbial caractère imprévisible » (1995 : 219). Je ne suivrai pas l'auteur aussi loin dans son interprétation des mouvements de la divinité pour deux raisons. D'une part ce « proverbial caractère imprévisible » dans la description de cet *orixá* est marginal dans la famille-de-saint étudiée. D'autre part, je ne suis pas persuadé que l'analogie entre les mouvements décrits, que l'on ne retrouve pas chez toutes les Yemanjá, et le trait de caractère de cet *orixá* soit pertinente pour l'interprétation vernaculaire.

⁹⁷⁵ J'ai même vu un Ode qui s'est couché sur le sol l'espace de quelques secondes.

dans une direction bien précise. Son regard « trace » la route à chacun de ses gestes et peut également se montrer plus fuyant.

D) L'ÉVALUATION DE LA DANSE : ENTRE ARCHÉTYPE ET IDIOSYNCRASIE

L'évaluation de la danse des *orixás* puise en permanence dans deux répertoires distincts de données : celui du comportement attendu de l'*orixá*, qui correspond à un comportement archétypal (Segato 1995) et celui du comportement effectif de l'*orixá* d'un individu particulier. Alors que la première catégorie de données est celle dont font part la plupart des études anthropologiques sur la question, la seconde semble être la voie interprétative dominante empruntée par les participants au culte étudié, où le modèle n'est pas recherché dans une représentation abstraite ou archétypale de la divinité mais repose préférentiellement sur l'image précise de tel ou tel autre *orixá* connu. Les commentaires très fréquents des participants au culte à propos de tel ou tel autre *orixá* viennent appuyer cette hypothèse. J'en reprends ici quelques-uns : « Je suis amoureuse de son Oxum ! Sa Yansã est un spectacle ! Elle a un très beau Xangô ! »

Toutefois, ces commentaires ne sont pas qu'élogieux. Bien souvent, au contraire, il s'agit de critiques adressées à des comportements non conventionnels ou atypiques des *orixás* :

Je ne sais pas pourquoi cette Oxum rie tellement... Pour montrer ses dents ?

[A propos d'un Xangô] Son oeil double de taille...Et sa bouche...On dirait un tatou

Oxalufã ne crie pas! Oxalá n'est pas courbé ainsi vers le sol ! L'Oxaoguiã de ce jeune homme ne danse pas, il s'assied sur un banc... Par hasard, Oxalá ne danse-t-il pas ?

Aussi, nombre de critères employés par les participants restent difficilement exprimables verbalement, même pour les spécialistes religieux. Cette dimension est indirectement soulignée par Júnior lorsqu'il me renvoie à mes propres souvenirs pour décrire la danse de Xangô ou lorsqu'il commente à propos de Yansã qu'elle danse « en coupant », tout comme Ogum, mais « de la manière dont elle danse, tu vois la différence ».

Au-delà - ou plutôt en deçà - des représentations utilisées pour décrire la danse des *orixás*, ce sont surtout des impressions colorées d'un sentiment qui agissent dans la perception de celle-ci. Autrement dit, la mobilisation des différents sens ainsi que l'intensité émotionnelle que peut éveiller la danse des *orixás* chez qui y assiste est une pièce maîtresse dans l'évaluation de leur performance. Cette charge affective particulière peut s'expliquer par

le fait que la transe de possession dans le culte étudié semble produire et être le produit d'un mécanisme symbolique, affectif et relationnel intense et complexe.

10.2.4 Phase IV : la résolution de la transe

Le départ de l'*orixá* peut survenir selon deux scénarios distincts : soit l'*orixá* se retire par lui-même, sans intervention du chef de culte, soit le départ nécessite l'intervention de ce dernier. Alors que le premier cas de figure s'observe surtout chez des initiés expérimentés, le second est plus fréquent chez les jeunes initiés. Lorsque l'*orixá* se retire seul, la ou les personnes surveillant l'*orixá* veilleront avant tout à ce que la personne ne tombe pas au moment du départ. Dans la majorité des cas, en effet, le possédé est projeté en arrière au moment du « départ » de la divinité. Certains *orixás* laissent également l'individu sans le moindre tonus musculaire. Dans ce cas, la personne devra être soutenue une fois la divinité « repartie » pour éviter qu'elle ne se blesse en tombant sur le sol. Ce type de scène prend généralement place lors de *toques*, dans le Salon. Dans le second cas de figure, plusieurs manipulations corporelles sont couramment employées pour provoquer le départ de l'*orixá* du corps du novice. Un petit drap, que les chefs de culte portent plié sur leur épaule, est placé sur la tête de l'*orixá* qui se trouve alors couché sur le sol, assis ou agenouillé. Le chef de culte invoque alors la divinité ou, si nécessaire, les entités supérieures (Olorum, Olofin, Oxalá) ainsi que les eguns familiaux prestigieux lorsque la divinité ne daigne pas quitter le corps de son « enfant ». Dans ce cas précis, il pourra également souffler sur la tête et/ou dans les oreilles, pousser sur les épaules, frapper dans les mains par-dessus la tête ou encore tirer vigoureusement sur les bras. Le père ou la mère-de-saint posent souvent une main soit sur la tête couverte, soit sur le haut du dos du « manifesté », à hauteur des épaules, comme pour marquer physiquement leur présence aux côtés de la personne. Lorsque l'*orixá* est assis, il arrive fréquemment que la tête du possédé soit maintenue contre la poitrine du chef de culte, comme pour l'apaiser et ainsi faciliter le départ de la divinité. Dans ce cas, les invocations peuvent être susurrées.

Tout comme pour provoquer l'arrivée de l'*orixá*, son départ exige un regain d'énergie de l'assemblée. Ainsi, après que la divinité s'est exprimée à travers la danse, le père-de-saint va encourager l'assemblée à chanter plus fort et à accompagner le retrait de l'*orixá* dans le *peji* en frappant dans les mains. Il est également fréquent que lors des *obrigações*, l'*orixá* se couche sur le corps des animaux sacrifiés déposés devant son *assentamento* avant de se retirer. Tout comme au moment de la « manifestation », des pleurs ou des sanglots

accompagnent parfois ce passage d'un état à l'autre et ce, même chez les possédés les plus expérimentés.

La personne restera alors dans un état intermédiaire dont la durée oscille entre quelques minutes et près de deux heures⁹⁷⁶ (Cf. vocabulaire de la transe). La personne est dite *acheirada*, ce qui correspond à une forme d'absence, une conscience de l'environnement brouillée dont l'intensité et la durée est généralement proportionnelle à l'intensité et la durée de la possession.

11. La transe de possession : une esquisse théorique

J'ai débuté mon analyse de la transe de possession en montrant qu'il existe un riche vocabulaire permettant aux participants de discerner plusieurs états liés à ce phénomène à partir de ses divers symptômes physiologiques. Ce vocabulaire m'a en effet permis de décrire l'action de l'*orixá* et de mieux définir le type de relations existant entre ce dernier et son « enfant » non seulement au cours de la transe elle-même mais aussi dans les moments qui la précèdent. Néanmoins, il me paraît insuffisant pour rendre compte de l'expérience intime de l'initié au moment du « rapprochement » [*aproximação*] de sa divinité, expérience qui reste en grande partie indicible, que ce soit pour des raisons physiologiques (amnésie - partielle ou totale - effective), sociales (l'amnésie comme convention et comme source de légitimation de la transe) ou intimes (désir de garder pour soi, de préserver l'intensité de l'expérience de la transe en rejetant son analyse rationnelle).

Un premier pas vers une meilleure compréhension de cette expérience intime a été franchi grâce aux témoignages recueillis chez plusieurs initiés ayant vécu la possession et qui ont accepté, le plus souvent sous la forme d'une confidence, de m'en faire part. Ces témoignages soulignent ce qui me semble être un des aspects les plus fondamentaux de la possession : son ancrage dans une transformation somatique ou un état émotionnel spécifique. Gilbert Rouget⁹⁷⁷, en conclusion de son étude consacrée aux relations entre la musique et la transe, défend une telle idée :

⁹⁷⁶ Il s'agit de la plus longue durée que j'ai pu observer.

⁹⁷⁷ Rita Segato fait le même type de constat dans son étude sur la tradition archétypale du Xangô de Recife (1995 : 359, 409).

Dans la genèse de tout culte de possession, et donc de toute transe possessionnelle, il a dû y avoir, à l'origine, un état émotionnel vécu par un individu et susceptible d'être vécu à nouveau par d'autres, soit spontanément, soit par apprentissage (Rouget 1990 : 557).

Cette thèse anthropologique mérite, à mon sens, d'être aujourd'hui complétée par la théorie des émotions élaborée par Antonio Damasio (1995). La transe s'apparente, en effet, aux émotions qui, d'un point de vue neuropsychologique, « en essence, sont constituées par des changements survenant dans l'état du corps, induits dans ses nombreux organes par les terminaisons nerveuses issues d'un système neural spécifique, lorsque celui-ci répond aux pensées évoquées par un phénomène ou un événement donnés » (Damasio 1995 : 183). Pour cette raison, je suis persuadé qu'amener l'étude de la transe dans le champ d'investigation portant sur les émotions peut s'avérer, à différents égards, fort éclairant lorsqu'on sait que « la capacité de ressentir des émotions passe par la “prise en compte” des changements corporels⁹⁷⁸ » (*Ibid.* : 203).

L'apprentissage émotionnel joue un rôle déterminant dans le modèle proposé par le neuropsychologue, comme en témoigne le passage suivant :

La présence initiale du stimulus émotionnellement compétent donne souvent lieu au rappel d'autres stimuli liés qui sont aussi émotionnellement compétents. Avec le temps, les stimuli compétents additionnels peuvent entraîner le déclenchement de la même émotion, déclenchent des modifications de celle-ci, voire induisent des émotions conflictuelles. Relativement à ce stimulus initial, la continuation et l'intensité de l'état émotionnel sont ainsi à la merci du processus cognitif en cours. Les contenus des pensées constituent d'autres déclencheurs des réactions émotionnelles ou bien annulent ces déclencheurs ; la conséquence en est la poursuite, voire l'amplification de l'émotion, ou au contraire son arrêt » (*Ibid.*).

M'appuyant sur cette avancée de la neuropsychologie, j'ajouterai une autre dimension fondamentale de l'étude des émotions, qui relève de la démarche anthropologique, à savoir l'influence de l'environnement culturel sur les modalités de perception et d'expression des dites émotions. D'autres auteurs me donneront ici raison. Ainsi, Nico Frijda et Batja Mesquita suggèrent d'appréhender les émotions non seulement comme des états internes confinés à

⁹⁷⁸ Pour être plus précis, les émotions et sentiments « ne dérivent pas nécessairement des états réels du corps - bien que ce soit possible -, mais des cartes réelles construites à un moment donné dans les régions sensibles du corps du cerveau » (Damasio 2003 : 117). Il existe en effet des mécanismes tels que l'analgésie naturelle et la simulation qui modifient les cartes corporelles - qui consistent en des images mentales du corps, pour la plupart inconscientes. Pour une description de ce mécanisme complexe, je ne peux que renvoyer le lecteur aux travaux d'Antonio Damasio (1995 ; 1999, 2003).

l'expérience individuelle mais également comme parties intégrantes du « processus d'interaction avec l'environnement » (1997 : 51). Pour eux, l'appréhension de l'émotion dépend étroitement des intérêts individuels, mais aussi de la manière dont le stimulus émotionnel est culturellement « codé⁹⁷⁹ ». Autrement dit, la manière dont une émotion est catégorisée dans une culture donnée va directement influencer son mode d'appréhension par l'individu ainsi que sa signification (*Ibid.* : 59).

A la suite de ces auteurs, on soulignera un autre aspect des émotions, particulièrement utile pour notre réflexion sur la possession: c'est ce qu'ils nomment la notion de « focalité ». Selon eux, « des types d'événements sont supposés devenir focaux lorsqu'ils représentent des intérêts socialement bien définis et généralement partagés » (*Ibid.* : 67). La représentation de tels événements « focaux » se caractériserait par le fait qu'ils soient bien structurés, « ce qui implique que dans une culture donnée des normes claires existent sur la manière d'interpréter ces événements et d'y répondre » (*Ibid.* : 68). Le caractère focal des émotions serait directement lié au degré de leur « incorporation sociale » dans une culture donnée⁹⁸⁰. L'appréhension et l'interprétation d'événements émotionnels focaux présentent plusieurs conséquences, à mes yeux, fort intéressantes pour notre réflexion. Premièrement, la réaction émotionnelle liée à ces événements sera perçue comme d'autant plus « évidente » qu'elle semble imposée par l'événement et non comme le résultat d'une évaluation individuelle (*Ibid.*). Autrement dit, « l'incorporation sociale des émotions » tend à considérer la signification et les implications d'un événement particulier comme un « fait objectif » (*Ibid.* : 71). Autre effet intéressant de la « focalité » émotionnelle: les événements focaux passent difficilement inaperçus aux yeux de l'individu qui éprouvera des difficultés à ne pas en être affecté⁹⁸¹ (*Ibid.*). La transe de possession, telle qu'appréhendée par les participants au culte, peut être considérée comme un « événement émotionnel focal » dans la mesure où : 1) elle est « socialement incorporée », c'est-à-dire vécue et traitée comme un « fait objectif », en grande partie indépendant de la volonté et de l'évaluation des individus qui y sont confrontés; 2) elle exerce une forte emprise émotionnelle sur les individus qui semblent incapables de s'y soustraire.

Je propose à présent de préciser en quoi ces deux modèles du processus émotionnel nous sont utiles pour notre réflexion sur le phénomène de transe. Je rappelle que je limite mon

⁹⁷⁹ Ce « codage » est le fruit d'un apprentissage culturel, inscrit dans l'histoire de l'individu.

⁹⁸⁰ Ils observent par ailleurs que la « focalité » peut varier d'une culture à l'autre en fonction de la manière de considérer les émotions soit comme éminemment sociales, soit comme relevant de la sphère individuelle. (*Ibid.*)

⁹⁸¹ A partir d'exemples ethnographiques, les auteurs font remarquer que les situations susceptibles de déclencher certaines réponses émotionnelles jugées indésirables dans une culture donnée sont soigneusement évitées. Le cas de la transe dans le culte étudié semble être une illustration de la situation inverse.

analyse à la transe rituelle, entendue ici comme celle qui surgit dans un contexte rituel et qui correspond à un comportement largement conventionnel⁹⁸².

11.1 Engendrement et composition de la transe de possession : la « constellation somatique »

Commençons par préciser ce que recouvre exactement l'idée d'une « constellation somatique » en nous intéressant à chacun de ses termes.

« Somatique », du grec *sôma*, est pris ici dans son usage le plus courant de « qui est relatif au corps ». Quant au terme « constellation », selon le Petit Robert (2000), il consiste en un « groupe apparent d'étoiles présentant une figure conventionnelle déterminée, vue de la Terre ». Quatre aspects de la notion de « constellation » me semblent particulièrement appropriés pour l'étude de la possession telle qu'envisagée dans ce travail :

1) il s'agit d'un groupe d'éléments disparates, dans notre cas : sensations, émotions, relations, représentations;

2) ces éléments sont assemblés de manière telle qu'ils sont perçus comme un tout ordonné et cohérent donnant la figure de l'*orixá*;

3) la perception du « groupe » s'apparente à une « figure conventionnelle » : elle est le fruit d'un apprentissage culturel;

4) la question du « point de vue » s'avère primordiale. Alors qu'une « constellation » ne peut être perçue que « depuis la Terre », la constitution de la constellation somatique telle qu'envisagée ici est le résultat (ou une conséquence) d'un engagement dans l'activité rituelle et elle concerne principalement le point de vue du possédé.

L'idée d'une constellation somatique est directement inspirée de l'hypothèse des « marqueurs somatiques » avancée par Antonio Damasio (1995). Plus précisément, elle constitue une tentative d'application de l'hypothèse des « marqueurs somatiques » au rituel, et plus spécifiquement à la transe de possession.

Le point central que je retiendrai de cette hypothèse neuropsychologique est que la perception d'une émotion, quelle qu'elle soit, implique toujours, d'une part, la perception

⁹⁸² La transe, comme déjà souligné, peut également survenir en dehors de l'activité rituelle. Dans ce cas, elle revêt dans la plupart des cas une connotation négative, car elle est l'expression d'un mécontentement de la divinité, une punition. L'analyse qui suit porte sur les manifestations de transe les plus fréquentes, qui sont celles survenant au cours de l'activité rituelle.

d'un « état somatique », c'est-à-dire un changement dans la perception de notre corps et, d'autre part, l'association de cette perception à une image particulière (olfactive, visuelle, kinesthésique...), laquelle fonctionne « à la façon d'un repère ou d'une marque » (1995 : 225), d'où l'expression de « marqueur ». Les témoignages recueillis précédemment offrent une illustration éloquente de ce type d'association où les changements corporels sont associés à l'agissement de la divinité dans le corps des initiés. Voyons en quoi cette hypothèse peut être utile pour notre description analytique du rapport entre la transe de possession et la forme de l'action rituelle.

C'est par la manipulation des objets culturels, du corps de l'initié et par sa capacité à agir sur les dieux grâce aux invocations que le père-de-saint stimule au niveau sensoriel le corps de l'initié tout en réorientant l'interprétation du moindre de ses ressentis comme étant l'« agissement » de la divinité dans son propre corps. La congruence entre, d'un côté, la stimulation sensorielle produite *via* la musique, les bains (de feuilles, de sang), l'ingestion de breuvages (feuilles, sang), la douleur (scarifications) et/ou certaines conduites motrices (Parlebas 1999) spécifiques (telles que la danse ou l'immobilité imposée) et, de l'autre, la réorientation cognitive engendrée par les invocations, la manipulation des objets culturels et les diverses *toadas* apparaît comme un trait remarquable, ou la matrice générative de la constellation somatique telle que je l'entends.

Un autre aspect essentiel imputable à cette constellation est que ses éléments sont :

- 1) stables, dans la mesure où ce sont toujours, à quelques variantes près, les mêmes objets, les mêmes substances et les mêmes personnes qui sont impliqués pour un même rituel;
- 2) présentés de manière répétitive au cours de l'action rituelle;
- 3) présentés fréquemment par réitération annuelle (ou pluriannuelle) des différents rituels pour chaque initié;
- 4) présentés et associés selon un même schéma, car ils répondent à une syntaxe rituelle et sont composés de séquences gestuelles conventionnelles précises.

Autrement dit, la médiation affective - que j'ai choisi d'appeler « constellation somatique » de l'*orixá* - renforcerait la relation rituellement instaurée entre l'initié et ses divinités dans la mesure où elle autorise l'association entre certains états émotionnels particulièrement intenses et certaines représentations culturelles portant sur les divinités et leurs relations avec les hommes. Dans cette perspective, l'engagement corporel de l'initié

dans l'action rituelle apparaît bien comme une condition *sine qua non* pour la constitution d'une nouvelle forme d'appréhension des divinités inscrite dans une histoire corporelle.

Une dernière catégorie de données contribue également à la composition de la « constellation somatique. Au chapitre précédent, je me suis en effet intéressé aux types d'interactions auxquelles donnent lieu l'action rituelle en y relevant plusieurs caractéristiques de la configuration relationnelle liée à la possession. Parmi les plus prégnantes d'entre elles, j'y ai souligné l'attitude autoritaire du père-de-saint qui, en chaque occasion doit se montrer capable de commander aux dieux et, par là, de provoquer la possession chez ses initiés même si, *in fine*, il appartient à l'*orixá* de décider du moment et de la manière dont il va se « manifester » dans le corps de son « enfant ». Par ailleurs, la mère-de-saint entretient vis-à-vis de l'initié une relation de maternage et de prise en charge : elle veille en effet à son bien-être en l'encourageant s'il montre des signes de faiblesse, d'anxiété et peut également le rappeler à l'ordre si son comportement n'est pas conforme à celui attendu de lui. Cette configuration relationnelle encourage la possession étant donné que, d'une part, le novice est placé dans une situation où son propre ressenti est subordonné à la volonté d'une divinité et aux traitements rituels d'une autorité capable d'agir sur cette volonté extérieure et que, d'autre part, la prise en charge par l'initiatrice facilite le lâcher prise psychologique et émotionnel nécessaire à la possession.

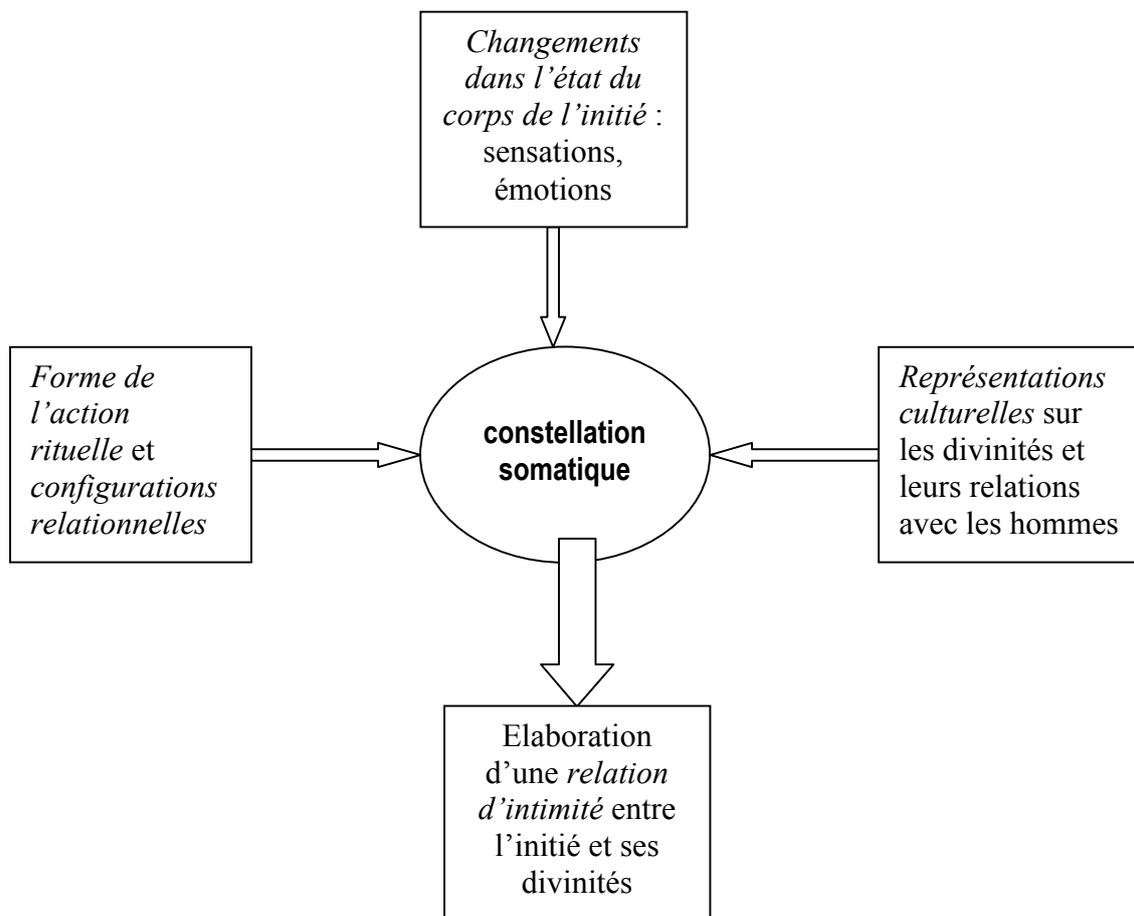
En résumé, au moins trois catégories de médiations mobilisées au cours de l'action rituelle composent la « constellation somatique » et œuvrent à l'élaboration d'une relation d'intimité entre l'initié et ses divinités :

- 1) celles relevant de la forme rituelle (incluant des actes conventionnels et les configurations relationnelles auxquelles ces actes donnent lieu);
- 2) celles relevant des changements de l'état du corps de l'initié (sensations et affects);
- 3) celles relevant des représentations culturelles concernant les divinités et leurs relations avec les hommes.

L'agencement de ces diverses catégories de médiations au cours de l'action rituelle a pour conséquence, en ce qui concerne le vécu de la possession par l'initié, de coupler les changements somatiques qu'il ressent à l'idée que ces sensations et émotions soient provoquées par l'« agissement » [« *atuação* »] de la divinité dans son propre corps. Autrement dit, la forme de l'action rituelle permet la transformation de simples

« perturbations » somatiques en médiations nécessaires pour l'élaboration d'une relation entre l'initié et ses divinités.

Un schéma général⁹⁸³ permet de visualiser ce processus complexe :



L'efficacité de ce processus doit cependant être nuancée. Je rappelle en effet qu'au cours de notre analyse, il est clairement apparu que la modification somatique engendrée par l'engagement de l'individu dans l'activité rituelle et débouchant sur la transe est loin d'être automatique et qu'elle peut fortement varier d'un individu à l'autre. C'est dire que même si

⁹⁸³ Je m'inspire ici du schéma proposé par Newell (1986), repris dans Blandine Brill concernant « l'organisation comportementale de l'activité » dans l'apprentissage des gestes techniques (2002 : 117).

une forte corrélation existe entre les rituels impliquant une stimulation sensorielle importante et l'engendrement de la transe, il ne peut être question d'automaticité, d'où ma réticence à employer la notion de « réflexe » qui implique un rapport immédiat de cause à effet. De plus, nous l'avons vu, le phénomène de possession se décline en une multitude d'états dont les signes visibles peuvent varier de légers frissons à de fortes convulsions, accompagnés de divers degrés de conscience⁹⁸⁴.

Il est possible de discerner deux catégories de facteurs qui contribuent à moduler le mécanisme d'engendrement de la transe de possession. D'un côté ceux liés à la « perméabilité émotionnelle » de l'individu, c'est-à-dire à sa capacité à s'émouvoir. L'importance de la prise en compte de cette dimension individuelle du processus d'apprentissage de la possession apparaît de manière évidente au niveau des *toadas*. Plusieurs exemples cités soulignent le lien affectif particulier qu'entretiennent certains individus vis-à-vis d'une ou plusieurs *toadas*. Cet écho émotionnel peut dépendre de l'association de certaines *toadas* avec :

- 1) certaines séquences rituelles particulièrement chargées émotionnellement⁹⁸⁵;
- 2) un *orixá* en particulier (généralement l'*orixá* tutélaire ou le *juntó*) envers lequel l'individu entretient une relation privilégiée;
- 3) un personnage illustre, souvent un ancêtre familial ou un être cher décédé, lui-même associé à un *orixá* et/ou une *toada* particulière.

D'un autre côté, l'ensemble des facteurs directement liés au travail rituel. Bien entendu, ce travail rituel intervient en aval de la perméabilité émotionnelle de l'individu, chacun y réagissant selon ses propres dispositions et sa propre histoire individuelle, mais il peut également contribuer à sa transformation. Et de fait, si chacun réagit selon sa propre « perméabilité émotionnelle » aux nombreux stimuli mobilisés au cours de l'action rituelle, cette perméabilité peut varier en fonction de l'ancienneté de l'individu dans le culte. L'exposition aux mêmes stimulations dans des conditions fort similaires, répétée au fil des années, donne lieu à une situation en apparence paradoxale: d'un côté elle facilite la réponse émotionnelle aux différents stimuli, de l'autre elle augmente le contrôle sur ces réponses émotionnelles. Examinons de plus près ce mécanisme complexe.

⁹⁸⁴ Comme nous l'avons vu, le terme « conscience » ne fait pas référence à un état spécifique mais à « un mode d'accès sélectif à des opérations perceptives, motrices, mentales qui, dès lors que ce mode opère, prennent une qualité particulière, celle d'être conscientes » (Jeannerod 2002 : 114-115).

⁹⁸⁵ La *toada* donnée par l'*orixá* au cours de la séquence de dation du nom apparaît comme paradigmatique d'une telle association.

Quand je dis que la réponse émotionnelle aux mêmes stimuli est facilitée, j'entends par là que l'émergence de la transe chez une personne plus expérimentée exigera, en général, une moindre stimulation sensorielle que pour un novice. Cette caractéristique fait écho au mécanisme d'apprentissage émotionnel tel que décrit par Damasio (1995), qui montre qu'un seul élément peut s'avérer suffisant pour permettre le resurgissement instantané de l'état émotionnel originel. Ce mode de fonctionnement est directement applicable à la constellation somatique et au phénomène de transe : une odeur, une sensation, une *toada* peuvent s'avérer suffisants pour permettre l'engendrement de la transe ou, du moins, l'apparition de ses signes avant-coureurs.

Mais alors que la sensibilité à chaque élément de la constellation semble accrue, le contrôle sur la réponse émotionnelle l'est également. J'ai discerné diverses formes de contrôle de la transe chez les initiés expérimentés. L'initié aguerrri, par exemple, peut « repousser » sa propre possession, même si une telle capacité d'action sur la « volonté de l'*orixá* » à se « manifester » n'est, dans la plupart des cas, que temporaire. J'ai également décrit plusieurs situations rituelles dans lesquelles la personne, selon toute vraisemblance, se montrait capable d'une forme d'« auto-induction » (Rouget 1990), soit en intensifiant le processus émotionnel déjà amorcé, soit en le provoquant.

En substance, on peut décrire la constellation somatique comme un *processus* associatif d'apprentissage émotionnel qui repose sur la mobilisation conjointe, au cours de l'action rituelle, de changements somatiques et d'images mentales spécifiques, donnant lieu à une nouvelle forme d'appréhension de l'*orixá*, ancrée dans une histoire corporelle. Ainsi, le propre ressenti de l'initié, qui échappe en grande partie à son contrôle conscient et qui est vécu comme l'« agissement » [« *atuação* »] de l'*orixá* dans son propre corps, peut être considéré comme une médiation incontournable de la « mise en présence » de la divinité.

11.2 L'évaluation de la transe de possession

Ce que nous enseignent les données ethnographiques rassemblées dans ce chapitre, c'est que la transe consiste en un véritable apprentissage émotionnel où la modulation des affects qui la composent dépend à la fois des conditions rituelles et de la sensibilité individuelle. Ces deux catégories de contraintes concernent principalement la « phase d'engendrement » de la transe (*Ibid.*). Une troisième catégorie de contraintes porte sur la quatrième phase discernée par l'ethnomusicologue, à savoir la « phase de plénitude ».

J'ai montré que dans le culte étudié, la possession trouve son mode d'expression privilégié dans la danse. L'analyse de cette danse peut être décomposée en deux niveaux : le niveau « pré-expressif », également appelé « abstrait » ou « non-figuratif » et le niveau « expressif » ou « figuratif ». A partir d'une étude de cas, j'ai montré la pertinence analytique d'une telle distinction et j'ai défendu l'idée, à la suite d'Eugenio Barba (1991; 1993), que ce premier niveau contribue à rendre « crédible » l'« agissement » de la divinité dans le corps de son « enfant ». Autrement dit, il participe à la constitution de la conviction que c'est bien la divinité qui « agit » à travers le corps de son « enfant ». Ce faisant, le niveau « pré-expressif » joue un rôle central dans les mécanismes de légitimation du phénomène. Ensuite, le niveau « pré-expressif » exerce une influence centrale sur la qualité de la performance de l'*orixá*, et donc sur son évaluation esthétique. Junior, cherchant à me faire comprendre que tous les *orixás* n'étaient pas appréciés de la même manière s'exclama : « Il existe le charisme de l'*orixá*! ». Ce « charisme » auquel le père-de-saint fait allusion est, me semble-t-il, intrinsèquement lié au niveau « moteur » de la performance des dieux, c'est-à-dire à un travail « extra-quotidien » des conduites motrices, basé sur le principe d'une dépense maximale d'énergie pour un résultat minimal (Barba 1993 : 32).

Le niveau « expressif » correspondrait à la dimension « identificatoire » de la transe, c'est-à-dire celui qui fournit au possédé le moyen « d'assumer son changement de personnalité » alors que le premier lui donne la possibilité de « le vivre intensément au niveau moteur » (Rouget 1990 : 226). Ce niveau peut être décrit à partir de nombreux indices qui fournissent des informations pertinentes sur la personnalité mythique de la divinité « manifestée ». Dans mes descriptions de ce second niveau, j'ai discerné la posture générale de l'*orixá*, sa gestuelle ou le dessin chorégraphique, la forme de ses déplacements, son expression faciale et son regard. Tous ces éléments nous renseignent sur l'association de la performance de la divinité avec des représentations culturelles telles que certaines activités humaines (chasser, faire la guerre, etc.), certains éléments naturels (l'eau, le vent, le feu...) ainsi que son âge, son sexe, son tempérament (viril, imprévisible, déterminé, impulsif, etc.).

La forme que prend cette danse est, je l'ai montré, en partie conventionnelle et en partie idiosyncrasique. Elle est conventionnelle dans le sens où le comportement de la divinité doit correspondre, pour reprendre les termes de Roberte Hamayon (1995), à un « rôle prescrit » ou à un « archétype » (Segato 1995). Autrement dit, la danse de l'*orixá* correspond à un prototype, un modèle mythique prédéfini. La dimension idiosyncrasique de la transe apparaît dans l'expressivité et la créativité individuelles qui sont fortement valorisées dans le *nagô* de Recife. Celles-ci peuvent correspondre à une démonstration de puissance ou encore au

développement de mimiques, de manières de se mouvoir ou de communiquer (notamment par le regard) très personnelles.

La danse des dieux est ainsi en permanence évaluée en fonction d'une relation esthétique tantôt explicite, tantôt plus intuitive ou implicite. En réalité, ce sont les comportements atypiques qui suscitent le plus souvent des commentaires, que ce soit pour faire part de l'admiration pour tel ou tel *orixá* ou, au contraire, pour s'en moquer ou dénigrer une performance dansée reconnue précisément comme atypique. Cette critique se fait cependant toujours dans le cadre d'un comité restreint car parler du comportement des dieux est particulièrement mal perçu sur la place publique, étant donné que de tels jugements peuvent s'avérer offensants et alimenter la *fofoca*, les « ragots », risquant ainsi d'engendrer des tensions, voire des conflits interpersonnels interminables, comme je le montrerai dans le dernier chapitre.

Généralement, un *orixá* dont la danse est peu expressive ne soulève que peu d'enthousiasme parmi l'assemblée. Ce détail souligne, selon moi, l'importance accordée à la performance dans le culte étudié. Toutefois, si ceci est vrai pour les possédés aguerris, il en va autrement lors de la « naissance » d'un *orixá*, comme celle de l'Orixalufã de Barbara décrite plus haut, ou encore pour les *orixás* en cours d'apprentissage. Dans ces deux cas de figure, le simple constat de l'« agissement » de la divinité dans le corps du novice, rendu perceptible par des symptômes physiques manifestes, peut susciter une vive émotion chez les personnes présentes car il s'agit avant tout d'un signe d'élection de l'individu par son *orixá*. Le temps d'apprentissage, je le rappelle, varie fortement d'un individu à l'autre : certains *orixás* peuvent esquisser leurs premiers pas de danse dès la première « manifestation », tandis que d'autres éprouveront des difficultés évidentes à coordonner harmonieusement leurs mouvements, même après de nombreuses séances d'apprentissage face à leur initiateur⁹⁸⁶. L'évaluation esthétique de la performance de l'*orixá*, dans tous les cas, ne prendra place qu'à partir du moment où le comportement de l'*orixá* deviendra expressif, c'est-à-dire suffisamment autonome que pour que de sa danse émane quelque chose de sa personnalité mythique.

Notons que d'autres critères évaluatifs entrent également en ligne de compte, tels que la position hiérarchique occupée par l'« enfant » de l'*orixá* dans le *terreiro*, la fréquence de sa

⁹⁸⁶ Je rappelle, comme le fait également remarquer Rita Segato, que la danse des *orixás* ne peut en aucun cas « être enseignée lorsque la personne se trouve dans son état de conscience normal » (1995 : 170). L'apprentissage prend place exclusivement au cours des épisodes rituels, lorsque la divinité se « manifeste » chez son « enfant ». Contrairement au *candomblé nagô* d'autres régions du Brésil (Opipari 2004 : 319), cet apprentissage n'est pas systématisé durant la réclusion initiatique.

« manifestation » (un *orixá* qui « descend rarement » étant généralement accueilli avec plus d'enthousiasme qu'un *orixá* qui se « manifeste » très - voire parfois trop- fréquemment), la place occupée par cet *orixá* dans le *terreiro*, dans la famille-de-saint en particulier et dans la « nation » en général⁹⁸⁷.

⁹⁸⁷ Ainsi, comme je l'ai montré, Xangô et Oxum comptent parmi les *orixás* les plus populaires, les plus nombreux et les plus appréciés du *nagô* de Recife. Yemanjá et Xangô, de par le rôle qu'ils jouent dans l'histoire familiale, occupent une position privilégiée dans la famille-de-saint étudiée, et tout particulièrement dans le *terreiro* de Lucinha qui est également (tout comme son père biologique) « fille » de cet *orixá*, tandis que dans chaque *terreiro* c'est l'*orixá* principal de son (ou ses) dirigeant(s) qui est mis en exergue.

CHAPITRE VI :
LES OBJETS CULTUELS (OU UN DETOUR PAR LA MATIERE SYMBOLIQUE)

1. La perspective analytique

1.1 Les objets cultuels

Mon intérêt pour la culture matérielle fut éveillé au cours de mon enquête ethnographique, alors que je m'interrogeais sur la place du corps dans la constitution de l'expérience religieuse proposée par un culte tel que le *candomblé*. Les objets, en effet, ont cette capacité de passer inaperçus, de se dissimuler au cœur des actions auxquelles ils participent. Dans un premier temps, je n'ai pas échappé à cette illusion et mon regard « glissait » sur eux, pour ne s'arrêter que sur les individus qui les manipulaient. Au fur et à mesure que mon travail d'enquête avançait, et que ma connaissance du culte progressait, ces objets ont commencé à m'apparaître sous un jour nouveau. Tout d'abord, je commençais à les voir, à suivre leurs trajectoires, leurs traitements, jusqu'à ce qu'ils occupent dans mon champ de vision une place tout aussi importante que celle des corps qui s'agitaient autour d'eux. J'en arrivais à une conclusion à première vue évidente, mais qui a pesé de tout son poids dans l'orientation de ma recherche : il est impossible de proposer une description de l'action rituelle sans rendre compte des interactions tissées par les individus avec les objets qu'ils manipulent. Dans le cas qui nous concerne, il s'agit avant tout d'objets cultuels, c'est-à-dire « ces artefacts matériels destinés à une fonction spécifiquement rituelle⁹⁸⁸ » (Moisseff 1994 : 8).

Mais très vite, je me suis rendu compte que le cadre interactionnel alors esquissé, avec d'un côté des individus, de l'autre des objets cultuels, restait incomplet : quelle place occupent les *orixás* dans ce réseau d'interactions rituellement établies ? Au chapitre IV, j'ai analysé la manière dont les configurations relationnelles instaurées par l'action rituelle à chacune des étapes du cycle initiatique contribuaient à rendre manifeste la participation des divinités au cours de l'activité rituelle. Je voudrais à présent m'intéresser à la manière dont les objets cultuels quittent leur pure matérialité pour devenir les médiateurs entre le monde humain et non-humain. En d'autres termes, je cherche à identifier certains points d'attache, certaines articulations entre l'action rituelle, les objets cultuels et leur traitement symbolique.

En prêtant une oreille attentive à ce qui se disait de ces objets, je me suis rendu compte que la plupart des commentaires faisaient référence à des épisodes biographiques, rituels ou quotidiens, et que bon nombres d'entre eux semblaient s'enraciner dans des sensations et des

⁹⁸⁸ Dans le cadre du culte qui nous concerne, j'ai choisi d'inclure dans cette catégorie d'objets non seulement les artefacts mais aussi les animaux sacrificiels, dans la mesure où ils remplissent également une « fonction spécifiquement rituelle ».

émotions particulières qui leur étaient associées. Par contre, très peu de références mythologiques étaient mobilisées à leur propos. Le point commun entre les différents discours ne résidait donc pas dans le choix d'un domaine de référence unique - en l'occurrence la mythologie -, mais dans l'expérience similaire des relations entretenues avec les différents objets culturels, principalement au cours de l'action rituelle.

La réflexion de Marika Moisseeff dans son très bel article sur les objets culturels rejoint directement ce premier constat :

A l'encontre de Mauss et de Lévi-Strauss, Durkheim réfère le sens premier des *churinga*⁹⁸⁹, leur vocation proprement sacrée, non au mythe, qui ne rendrait compte du respect qu'ils inspirent qu'après coup, mais aux rites mêmes à l'occasion desquels ils sont manipulés. Il relève ainsi avec pertinence que le terme *churinga* renvoie à l'ensemble des actes rituels ; ce n'est qu'employé comme substantif qu'il désigne les objets culturels proprement dits. (1994 : 13)

Dans le cadre des études sur les religions afro-brésiliennes, Juana Elbein dos Santos a également insisté sur ce qu'elle appelle « la fragilité du concept abstrait et universel de symbole », appelant à l'étude et à l'interprétation des éléments étudiés « dans un contexte dynamique, et non comme une signification constante et intrinsèque, mais essentiellement comme faisant partie d'une trame et d'un processus. » (1975 : 17) Je chercherai, pour ma part, à rendre compte à la fois des divers champs évocatoires propres au symbolisme de certains objets culturels, et de l'ensemble des actes rituels susceptible de composer le substrat pour son élaboration.

Un autre aspect du symbolisme des objets culturels se doit d'être mentionné. Si l'élaboration symbolique semble étroitement liée à l'action rituelle, comme je tenterai de le montrer, elle peut connaître de fortes variations en fonction de la position occupée par les participants dans la configuration relationnelle propre aux différents rites. Prenons l'exemple des animaux sacrificiels lors du rituel d'*obrigação*. Pour les *ogãs*, les animaux destinés au sacrifice représentent surtout une masse de travail à accomplir : leur tâche consiste principalement à les maintenir immobiles au cours de leur mise à mort, et ensuite à les découper pour leur préparation en cuisine. Pour le sacrificateur, c'est le choix de l'animal adéquat et la réussite du rituel qui importent en premier lieu. L'animal est considéré comme

⁹⁸⁹ Il s'agit d'objets plats, en bois ou en pierre supportant des inscriptions qui ne sont ni figuratives ni abstraites. (*Ibid.* : 10). Ces objets ont une véritable histoire interprétative en anthropologie, partant de Durkheim en passant par Mauss et Lévi-Strauss, pour ne citer que les auteurs les plus connus. Je ne peux que renvoyer le lecteur à l'article en question pour le lecteur désireux d'en savoir plus sur ces objets.

un rouage indispensable d'une logique sacrificielle dont l'efficacité dépend avant tout de son savoir-faire rituel. Pour le sacrifiant, l'animal est avant tout le moyen par lequel il peut agir sur sa divinité, obtenir ses faveurs, et par conséquent améliorer sa situation.

La relation aux objets cultuels peut également changer pour la même personne en fonction du contexte où elle est établie. Pour garder le même exemple, le rapport qu'entretient le sacrifiant avec l'animal lors de son achat au marché est principalement d'ordre monétaire : il est avant tout un bien à acquérir au plus bas prix. Par contre, au moment de formuler ses vœux et de « battre la tête », la relation à l'animal sacrificiel peut être fortement chargée émotionnellement, car l'enjeu est alors sa « propre vie », pour reprendre l'expression maintes fois répétée : « l'animal s'en va pour que je reste⁹⁹⁰... ». Dans l'analyse du symbolisme que je propose, je tente de rendre compte de la multitude des contextes ainsi que de la dynamique intrinsèque à la relation aux objets cultuels.

Dans ce chapitre, j'ai centré mon analyse sur les *assentamentos* et les objets cultuels permanents qui le composent, ainsi que les substances et poudres utilisées dans ses nombreuses manipulations rituelles. L'*assentamento* est l'autel particulier de l'*orixá* d'un individu ou de l'*orixá* du *terreiro*⁹⁹¹. Il est le réceptacle matériel permanent des offrandes et sacrifices offerts aux *orixás*. Chaque *assentamento* contient soit une pierre, appelée *otã*⁹⁹², soit des fers [*ferramentas*], objets cultuels qui constituent, au cours de l'action rituelle, un lien fondamental entre l'*orixá* et la tête de l'initié, comme nous l'avons vu aux chapitres précédents. J'accorderai donc une attention particulière à ces objets cultuels dont le symbolisme semble directement tributaire des diverses manipulations rituelles qu'ils subissent au cours de leur insertion progressive dans le processus initiatique de l'initié.

1.2 A propos du symbolisme

Il me semble nécessaire, avant d'entreprendre notre analyse, de préciser la manière dont le terme « symbolique » est employé dans ce travail. Dans les chapitres précédents, son usage était celui de sens commun, à savoir « qui constitue un symbole, repose sur des symboles », le « symbole » étant entendu dans son acception la plus large de « ce qui

⁹⁹⁰ J'ai indiqué au chapitre III que ce principe n'était pas (vraiment...) pris au pied de la lettre par les participants mais qu'il indiquait plutôt la logique sous-jacente à l'acte sacrificiel.

⁹⁹¹ L'expression « *orixá* du *terreiro* » désigne généralement les *assentamentos* du père ou de la mère-de-saint du *terreiro*, ou de ses fondateurs, s'ils ont été préservés. Il peut également s'agir de l'*assentamento* d'un *orixá* qui n'appartient pas à un individu particulier mais dont la fonction rituelle est indispensable à la bonne marche du *terreiro*, comme par exemple les *assentamentos* de Ossaim et d'Exu – certains individus peuvent cependant avoir « leur » Exu –, mais également d'Orunmilá, dont la présence est un must, comme nous l'avons vu.

⁹⁹² L'*assentamento* de l'*orixá* Orunmilá est une exception à cette règle générale, comme j'y reviendrai.

représente autre chose (signe) en vertu d'une correspondance analogique ». (Petit Robert 2000) Il s'agit à présent d'affiner ce point de vue et, surtout, de chercher à délimiter la place qu'occupe le symbolisme lié aux objets culturels ainsi que ses liens avec l'action rituelle. La conception du symbolisme adoptée dans ce chapitre est celle défendue par Dan Sperber (1974), car elle me semble la plus à même de rendre compte des données recueillies lors de mon enquête de terrain.

Sperber débute sa réflexion en soulignant l'inadéquation des modèles sémiologiques pour rendre compte du symbolisme. La critique principale qu'il adresse à cette démarche analytique porte sur l'idée de l'existence d'un code culturel⁹⁹³ capable de rendre compte de l'ensemble des rapports établis entre un signifiant, le symbole, et un signifié, son interprétation. Comme il le démontre bien, le symbolisme relève à la fois du domaine culturel *et* du domaine individuel, et il doit avant tout être appréhendé en tant que dispositif cognitif spécifique, et non en tant qu'ensemble déterminé d'interprétations et de symboles⁹⁹⁴. Comment, alors, rendre compte du fait que nombre d'interprétations soient partagées au sein d'une population sans devoir pour autant postuler l'existence d'un tel ensemble ou code culturel? Pour tenter de répondre à cette question, il est nécessaire de mieux comprendre la manière dont fonctionne ce que Sperber appelle « le dispositif symbolique ».

Le dispositif symbolique peut être décrit à partir de deux caractéristiques fondamentales : il fait l'objet d'un apprentissage continu et se base sur un mécanisme évocatoire enclenché à la suite d'un échec du dispositif conceptuel. En effet, le symbolisme est soumis à un apprentissage continu car les données qu'utilise un individu dans son apprentissage « ne constituent pas un échantillon d'un ensemble déterminé et circonscrit semblable aux phrases de la langue » (*Ibid.* : 99). Le dispositif symbolique, en tant que mécanisme cognitif, est propre à chaque individu et évolue en permanence. Il peut différer d'un individu à l'autre en fonction de son histoire personnelle et des connaissances encyclopédiques⁹⁹⁵ qu'il possède de sa propre culture. La seconde caractéristique concerne le mécanisme cognitif propre au symbolisme, que Sperber décrit de la manière suivante.

Un objet, une odeur, une sensation, un énoncé..., bref, une information arrive à un individu. Ce dernier va chercher à savoir de quoi il s'agit mais il échoue dans cette

⁹⁹³ « Le code est un ensemble de couples (message, interprétation) donné soit, dans un cas élémentaire comme le morse, sous forme d'une simple liste, soit, dans des cas plus complexes, comme par exemple la cartomancie et bien sûr, la langue, sous la forme de règles qui définissent potentiellement tous les couples du code. » (1974 : 26).

⁹⁹⁴ L'usage même du terme « symbole » sous-entend la préexistence d'un tel ensemble déterminé, ce qui pousse l'auteur à l'éviter.

⁹⁹⁵ Le savoir encyclopédique fait référence à l'ensemble des connaissances sur le monde emmagasinées par un individu.

opération⁹⁹⁶. La signification d'un tel événement est donc laissée en suspens. C'est ce que Sperber appelle « l'échec du dispositif conceptuel ». Le dispositif symbolique est alors enclenché et commence par « mettre entre guillemets » l'information. Autrement dit, celle-ci ne sera plus traitée en tant que telle mais elle va devenir l'objet d'un commentaire. Elle passera ainsi, sur le plan cognitif, du statut de « savoir encyclopédique » à celui de « savoir symbolique ». La seconde étape du dispositif symbolique consiste à focaliser l'attention sur ce qui a provoqué l'échec du traitement de l'information par le dispositif conceptuel. Cette focalisation va entraîner une recherche en mémoire à partir de l'ensemble des données disponibles dans le savoir encyclopédique susceptible de fournir une interprétation satisfaisante⁹⁹⁷. C'est ce que l'auteur appelle la phase de l'« évocation ». Notons à ce propos que le résultat ainsi obtenu, contenu dans ce qu'il appelle « un champ d'évocation », peut lui-même devenir l'objet d'une mise entre guillemets supplémentaire. Le dispositif symbolique peut ainsi se poursuivre jusqu'à ce qu'un résultat plus satisfaisant soit obtenu.

A présent que nous comprenons mieux la manière dont Sperber envisage le symbolisme en général, revenons à notre question de départ sur le passage entre le symbolisme individuel et un symbolisme dit « culturel ». Voici comment ce lien est envisagé par l'auteur :

Les croyances d'une même culture sont extraordinairement variées ; les conditions sous-jacentes qui déterminent leur mise entre guillemets sont déjà beaucoup plus proches ; enfin les champs d'évocation se chevauchent largement. C'est comme si les diverses manifestations symboliques d'une culture projetaient leur lumière dans une même direction et comme si, au lieu d'une série de champs d'évocation distincts et faiblement éclairés, on avait un champ unique et complexe, structuré par l'interférence des focalisations. (1975 : 147)

Si on applique ce raisonnement au domaine des objets culturels, cela voudrait dire que chacun d'eux offrirait une série d'indices perceptuels et de références conceptuelles qui vont permettre la sélection de certaines hypothèses plutôt que d'autres. D'autres indices, issus d'autres objets ou d'autres domaines associés, pourront ensuite venir renforcer la première interprétation. La cohérence culturelle du dispositif symbolique, qui assure entre les membres d'une même culture une homogénéité relative, doit donc être recherchée dans les mécanismes de focalisation et d'orientation interprétative des différents matériaux offerts à l'observation

⁹⁹⁶ Soit parce que l'information est trop partielle, soit parce que les conditions dans lesquelles cette information lui parvient sont mauvaises, soit parce qu'il ne la reconnaît tout simplement pas.

⁹⁹⁷ Sperber parle de « leur inventer une pertinence et une place dans la mémoire en dépit de l'échec à cet égard des catégories conceptuelles de la signification » (1974 : 125).

des membres de cette culture. C'est ce que je me propose de faire dans ce chapitre en ce qui concerne l'*assentamento* dont l'importance symbolique est centrale dans la *xangô* de Recife.

2. Matière symbolique et action rituelle

2.1 Description des *assentamentos* et de leur contenu

La description suivante porte sur les *assentamentos* du *terreiro Yemanjá Ogunte Agbe O*. Il s'agit du même *terreiro* décrit au chapitre IV. Le lecteur pourra ainsi se référer à l'**annexe n° 3** pour visualiser la disposition des différents *assentamentos* dans le *peji*⁹⁹⁸.

EXU⁹⁹⁹

Un large plat en terre cuite, appelé *aguidal*¹⁰⁰⁰, contient une pierre sculptée légèrement plus grande que celle de la taille d'une personne adulte¹⁰⁰¹. Elle est grossièrement sculptée, représentant un visage humain, des cauris à la place des yeux et de la bouche¹⁰⁰². D'autres objets peuvent compléter la composition, mais ne se retrouvent pas dans tous les Exu : des bâtons de bois maintenus *debout* appuyés contre le mur, appelés *ixãs* – les personnes prononcent [*inchins*]-, un trident de fer, les traces de sacrifices passés, tels qu'un crâne de bouc, des cornes, une corde enroulée sur elle-même. Chacun des trois *assentamentos* du *terreiro* possède également sa *quartinha*, un alcarazas contenant de l'eau. Je propose à présent de revenir sur chacun de ces objets. Je réserve la discussion à propos de la pierre de Exu pour plus tard, lorsque j'aborderai la description des *otãs*.

Les *ixãs* sont à l'origine liés au culte des morts, comme c'est notamment le cas à Uida au Bénin et à Bahia au Brésil (Verger 2000 : 496). Ils sont également indispensables dans le culte aux *eguns* à Recife, comme nous l'avons vu aux chapitres III et IV. Alors que leur fonction dans le contexte du culte aux ancêtres soit évidente, leur présence dans certains

⁹⁹⁸ Mon choix s'est porté une fois de plus sur cette maison de culte car, pour y avoir été initié, je pouvais m'y rendre et y circuler en toute liberté. Dans la mesure où la composition des *assentamentos* est semblable dans l'ensemble des *terreiros* de *xangô* visités, il m'a semblé opportun de profiter de cette facilité d'accès.

⁹⁹⁹ Je rappelle, comme nous l'avons vu au chapitre III, que dans le *peji* décrit, Exu possède trois *assentamentos*. Je reprends dans ma description les objets présents dans les trois *assentamentos*.

¹⁰⁰⁰ Déformation du mot portugais *alguídar* qui signifie : « Vase en métal ou en terre, pour l'utilisation domestique. » (mini Aurélio 2000)

¹⁰⁰¹ La taille de cette pierre varie d'un *assentamento* à l'autre entre le diamètre d'un poing fermé et celui d'une grosse tête humaine. Une exception notable sont les Exus en terre de Raminho de Oxóssi qui ne représentent plus une tête humaine mais un corps tout entier, haut de près de deux mètres. A ma connaissance, il s'agit d'un cas unique.

¹⁰⁰² Certains Exus peuvent être en terre noire et avoir la forme d'un buste, et non pas d'une simple tête.

assentamentos de Exu l'est beaucoup moins. Il semblerait que cette apparition soit récente car la description de l'*assentamento* d'Exu par José Jorge de Carvalho ne mentionne que la pierre (1984 : 118). Je n'ai pas non plus observé d'utilisation de ces bâtons lors de rituels pour les *orixás*. La présence de ces objets dans Exu demeure donc mystérieuse et ce mystère est délibérément entretenu par certains chefs de culte. Júnior fut le seul à bien vouloir me fournir quelque information sur ces bâtons et leur fonction dans l'*assentamento* d'Exu : « L'*ixã* est du style un instrument de Exu, un instrument de défense et d'attaque ».

Il compléta en proposant un parallèle avec les « anciennes sorcières » qui possédaient également de telles baguettes magiques! Júnior soulignait ainsi la fonction de ces bâtons qui semblent jouer un rôle non pas dans la relation entre le sacrifiant et l'*orixá*, mais vis-à-vis de tierces personnes. Cette fonction attribuée par le père-de-saint à l'*ixã* et le lien avec Exu permet un premier parallèle avec la sorcellerie dans la mesure où il est question d'un « instrument de défense et d'attaque ». Je développe le rapport à la sorcellerie au chapitre VIII.

Quant au trident de fer que l'on retrouve dans un des *assentamentos* de Exu, il s'agit vraisemblablement d'une influence d'autres modalités de cultes telles que l'*umbanda* ou la *jurema*, où cette représentation d'Exu est très fréquente. Cette influence de cultes dits « syncrétiques », consciemment acceptée par la plupart des chefs de culte rencontrés, n'est pas du tout perçue comme préjudiciable à quelque forme de « pureté » que ce soit, contrairement à ce qui peut avoir lieu dans d'autres modalités de cultes afro-brésiliens¹⁰⁰³. Exu est, par nature, ambigu, et je montrerai au chapitre VIII que cette ambiguïté existe tant au plan ontologique que rituel.

Quant au crâne¹⁰⁰⁴ de l'animal, on le retrouve dans la plupart des *assentamentos* d'*orixás*. Deux justifications de cette pratique étaient fréquemment avancées. La première, la plus fréquente, consiste à dire que le crâne constitue une trace des sacrifices reçus par la divinité. La seconde, qui ne m'a été décrite qu'une seule fois, porte sur une fonction rituelle spécifique de ce vestige de l'animal sacrifié. Selon Yguaracy, il s'agit de garder la tête car, lorsque

¹⁰⁰³ Voir notamment à ce propos Capone (1999).

¹⁰⁰⁴ Sur le sommet du crâne, qui est généralement appuyé debout contre la pierre, on trouve également un morceau de la corde ayant servi à attacher l'animal, enroulée sur elle-même.

l'*orixá* réclame un « animal de quatre pattes¹⁰⁰⁵ » et que le fils n'a pas les conditions financières pour faire face à cette dépense, un *ebo* de « nourriture sèche » accompagné d'« animaux à plume » peut être offert. On glissera alors une feuille de *caja* entre les mâchoires, comme cela est pratiqué avec l'animal vivant au moment du sacrifice. Le saint, de cette manière, « sait qu'il va recevoir », cet acte rituel étant le signe qu'une promesse a été celée. Il peut ainsi attendre sans perturber et/ou porter préjudice à son « enfant¹⁰⁰⁶ ».

Enfin, j'aimerais rappeler l'importance de l'*ilé*, qui consiste en un petit espace au pied de l'*agidal* et qui est, souvenons-nous, directement lié au culte des ancêtres qui précède celui des *orixás*. Dans les descriptions à venir, je tiens pour acquis la présence de cet espace ainsi que de la *quartinha* pour chaque *assentamento*.

OSSAIM

L'*assentamento* d'Ossaim est toujours couvert d'un tissu, généralement de couleur rouge, une des deux couleurs de l'*orixá*. Il n'est découvert qu'au moment de recevoir un sacrifice. Je rappelle que les femmes ne peuvent savoir - et dans ce cas « voir » revient à « savoir » - à quoi il ressemble exactement¹⁰⁰⁷. L'*assentamento* en question est composé d'un *aguidal* contenant en son centre un « arbre à sept branches », comme me l'ont décrit certains chefs de culte. Il s'agit d'une sculpture métallique consistant en un axe principal duquel partent six ramifications, trois d'un côté et trois de l'autre. Sur l'extrémité de l'axe central, un morceau de fer en « S » représente un petit oiseau.

OGUM

L'*assentamento* de cet *orixá* est composé d'un *aguidal* contenant une multitude de morceaux de fer, dont certains entièrement rongés par la rouille¹⁰⁰⁸. Dans l'*assentamento* du *peji* décrit, on discerne de vieilles cloches, un démarreur de voiture, des altères, de vieilles serrures, des clefs, des charnières de porte, des chandeliers, des morceaux de fer quelconques.

¹⁰⁰⁵ Les deux catégories principales d'animaux sont, comme j'y reviens plus en détails par la suite, les « animaux à quatre pattes », c'est-à-dire les quadrupèdes en général, et les « animaux à plume », principalement des gallinacés.

¹⁰⁰⁶ Les relations au quotidien entre l'*orixá* et ses « enfants » sont décrites au chapitre VIII.

¹⁰⁰⁷ Je suis néanmoins persuadé que nombre de femmes – surtout les plus anciennes dans le culte - savent à quoi ressemble l'*assentamento* d'Ossaim. En effet, lorsque j'interrogeais les hommes sur la composition de l'*assentamento* de cet *orixá*, ils n'opéraient aucune stratégie de dissimulation vis-à-vis des femmes présentes. Ce qui n'était pas du tout vrai en ce qui concerne les *assentamentos* de *eguns* où la présence de femme coupait court à tout développement sur le sujet. De Carvalho commente à ce propos que l'Ossaim du Site est gardé à l'abri du regard des femmes dans le bale (1984 : 137), ce qui n'est pas le cas dans les terreiros étudiés.

¹⁰⁰⁸ Cette caractéristique implique un soin particulier au moment du nettoyage des *assentamentos*, l'officiant devant veiller à ne pas briser les morceaux de fer rongés par la rouille. Sur cette étape rituelle, voir le point 2.2.2 de ce chapitre.

La pièce principale, selon Júnior, est une pièce de moteur – que ni lui ni moi n'avons pu identifier. Cette pièce est posée debout au centre de l'*agidal*, entourée d'un vieux fer à cheval. Selon Bino, n'importe quel fer trouvé peut faire l'affaire et trouver sa place dans l'*assentamento*. Cette remarque est également valable pour Ode qui, comme nous allons le voir, est également un « *orixá* de fer¹⁰⁰⁹ ».

ODE

L'*assentamento* de Ode est fort semblable à celui de Ogum à la différence près qu'au milieu des *ferramentas* diverses on trouve le *damata*, qui consiste en une pièce de fer forgé en forme d'arc à flèche au repos et doté d'une flèche. Des flèches, également en fer forgé, peuvent accompagner le *damata* parmi les autres fers. Dans l'*assentamento* de mon *orixá*, on trouve également un couteau [*obe*] utilisé pour les sacrifices qui lui sont destinés¹⁰¹⁰.

OBALUAYE

La forme de l'*assentamento* de l'*orixá* Obaluayé peut radicalement différer de celle des autres *orixás*. Dans le *terreiro* décrit, il s'agit d'un *assentamento* « double », où un petit pot rond, de plus ou moins 30 cm de diamètre sur 30 cm de hauteur en contient un second plus petit qui contient des coquillages marins de type escargot de mer, des noix de palme, deux cornes majestueuses de bouc et plusieurs *gigatas*. Un *gigata* est une petite croix composée des deux petits os extraits du dessous de la mâchoire inférieure des « animaux de quatre pattes » sacrifiés et attachés ensemble. Cet objet a, tout comme le crâne et les cornes, constitue une trace des sacrifices passés. La fonction principale des *gigatas* est qu'elles permettent de comptabiliser le nombre de quadrupèdes sacrifiés pour la divinité, alors qu'un crâne est bien souvent substitué par un autre, généralement plus imposant.

Curieusement, je n'ai pas retrouvé une structure contenant sept flèches telle que celle décrite par de Carvalho (1984 : 122), ce qui révèle une plus grande variabilité dans la composition de l'*assentamento* de cet *orixá*¹⁰¹¹. J'en veux pour preuve l'*assentamento* se trouvant sur le muret du *peji* et dont la couche de poussière témoigne de l'ancienneté. Il est en effet question d'un montage inhabituel composé d'un pot en terre cuite contenant des petites Calebasses doubles et fermées. Deux cornes de bouc imposantes s'élèvent à partir de la base

¹⁰⁰⁹ Les « *orixás* de fer », je le rappelle, sont les *orixás* dont les *assentamentos* sont composés de *ferramentas*, et non de pierres ou otã.

¹⁰¹⁰ Je reviens sur cet objet cultuel un peu plus loin.

¹⁰¹¹ L'*assentamento* d'Obaluayé décrit par de Carvalho est plus proche de la représentation matérielle de l'*orixá* telle qu'on la retrouve dans le *candomblé* bahianais.

d'un ornement de plumes noires et blanches. Deux turbans aux couleurs de l'*orixá* (un noir et un blanc) sont attachés à un tronc central, dont je n'ai pas pu identifié la matière. Cet *assentamento* aurait été « un héritage du *Sítio* », mais je n'ai pu déterminer à qui il aurait appartenu. Cet *assentamento* ne reçoit plus de sacrifice, contrairement à celui décrit précédemment.

NANÁ BURUKU

L'*assentamento* de cet *orixá* se démarque également de celui des autres *orixás*. Sa structure rappelle cependant celle de son fils, Obaluayé¹⁰¹². En effet, il est également question d'une structure double, mais dont la partie supérieure est double à son tour. La pièce principale, qui reçoit le gros des offrandes lors des *obrigações*, est un petit pot contenant des fruits séchés¹⁰¹³, des noix de palme et plusieurs *gigatas*. Ce petit pot est déposé dans un *aguidal* qui lui-même repose sur une jarre en terre cuite de plus ou moins un mètre de haut, qui contient de l'eau ainsi que plusieurs pièces de monnaie ancienne. Une fois encore, il semblerait que l'*assentamento* ait subi une modification assez conséquente depuis l'ethnographie de José Jorge de Carvalho où il n'était question que de la jarre recouverte d'une simple assiette. Soit cette transformation est le fruit de l'intervention des chefs de culte actuels, soit il est question d'une différence liée à la variabilité dans la composition des *assentamentos* entre *terreiros*. Une fois encore, seuls les *assentamentos* de Nanã et Obaluayé font preuve de telles variations.

OYÁ/YANSÃ

L'*assentamento* des *orixás* féminins est généralement appelé *iba*¹⁰¹⁴. Celui de Oyá/Yansã est composé d'une soupière en céramique de couleur blanche et couverte de motifs roses. Ce récipient contient quelques cauris, l'un ou l'autre collier de perles aux couleurs de l'*orixá* ainsi qu'un *otã*. Une assiette dans les mêmes tons, et qui habituellement couvre la soupière, est placée entre la soupière et le mur. Cette position indique que l'*orixá* a

¹⁰¹² Nanã est considéré comme la mère des *orixás* Obaluayé et Oxumarê, ce que nous avons vu aux chapitres II et IV.

¹⁰¹³ J'ai demandé à deux chefs de culte de quel fruit il s'agissait. Aucun des deux n'a pu me donner de réponse précise. Peut-être qu'en poursuivant mon enquête avec d'autres personnes j'aurais pu le découvrir. Cette méconnaissance est cependant éloquente quant au peu d'importance que revêt cette identification pour bon nombre de participants et de chefs de culte.

¹⁰¹⁴ Dérive vraisemblablement du terme yoruba « *igbá* » qui signifie « calebasse » (Sachine 1997 :142)

reçu ou va recevoir une offrande. Autrement dit, qu'il est impliqué qu'il est « au travail » [« *trabalhando* »] pour son « enfant ».

OBA

L'*assentamento* de cet *orixá* est une « nouveauté » dans la mesure où il est apparu avec la génération actuelle de chefs de culte. De Carvalho (1984), en effet, ne mentionne aucun *assentamento* de cet *orixá* dans la famille-de-saint à l'époque de Malaquíás. La structure et la composition de cet *assentamento* correspond au même modèle que les autres *orixás* féminins – à l'exception de Nanã, nous l'avons vu -, c'est-à-dire une soupière en céramique munie d'un couvercle; de plusieurs assiettes aux couleurs de l'*orixá*; d'un *otã* déposé en son centre et de plusieurs pièces de monnaie.

OXUM

Pour l'Oxum « de la maison », également appelée « Oxum du *terreiro*¹⁰¹⁵ », la composition est la même que celle d'Oba, à la différence près que la soupière est blanche avec des motifs de fleurs roses, vertes et jaunes, et qu'elle contient près d'une dizaine d'*otãs*, de nombreux *gigatas* ainsi que plusieurs colliers¹⁰¹⁶. Le crâne d'une chèvre avec entre ses cornes une corde enroulée sur elle-même orne également cet *assentamento*. L'*assentamento* de « mon » Oxum, par contre, consiste en une soupière blanche contenant une seule *otã* ainsi que mon collier de perles jaunes. Quant à la soupière de l'Oxum de Jane, une fille-de-saint de Lucinha, posée sur le muret, elle présente la particularité d'être en verre, matière qui n'est pas courante dans la composition des *ibas*. On trouve également à côté de l'*assentamento* un couteau [*obe*] utilisé pour les sacrifices destinés à cette divinité.

IBEJI

L'*assentamento* des *orixás* Ibeji consiste en trois petits *aguidals* disposés devant l'*assentamento* d'Oxum. Leur présence facilite la différenciation entre l'*assentamento* de Oxum et celui d'Oba, pour qui connaît le lien de parenté mythologique liant la première aux *orixás* Ibejis. Chaque plat contient des pièces de monnaie et plusieurs billes. Je rappelle que ces entités sont assimilées à des enfants dans le *nagô* de Recife.

¹⁰¹⁵ Si je ne me trompe, il s'agit de l'Oxum de dona Leonidas.

¹⁰¹⁶ Je reviens un peu plus loin sur la description de ces colliers.

YEMANJA

L'*assentamento* de l'Yemanjá de Lucínha, la mère-de-saint du *terreiro*, est imposant. Il s'agit d'une soupière blanche déposée dans une bassine de céramique blanche. Trois assiettes blanches aux illustrations bleues¹⁰¹⁷ ont été glissées entre la soupière et la bassine. Une douzaine d'*otãs*, de tailles, formes et couleurs variables, ainsi que quatre colliers bleus différents sont disposés dans la soupière. L'*iba* est entouré de trois coquillages marins, chacun de la taille d'un poing, et d'un morceau de corail, tous tachés du sang d'*obrigações* passées. Devant la bassine, le crâne d'un mouton, ses mâchoires, une corde enroulée sur elle-même ainsi qu'un *gigata* de grande taille déposée entre les cornes.

L'*assentamento* de l'Yemanjá de Malaquíás, restée sur le muret, est sans conteste l'*assentamento* le plus impressionnant du *peji*, que ce soit par sa composition - deux couches d'assiettes entre la bassine et la soupière - ou par le nombre d'objets le composant (*otãs*, coquillages divers, pièces de monnaie, *gigatas*, *búzios*...) Cet *assentamento* contient également un objet unique : un énorme *gigata* de bœuf. Junior m'expliqua que cet *assentamento* avait plus de 50 ans.

Quant à l'*assentamento* de « ma » Yemanjá¹⁰¹⁸, sa composition laisse clairement percevoir que le fils-de-saint en question jouit d'une bonne situation financière car, là où on trouve un montage plus ou moins homogène à partir de vaisselles différentes chez bon nombre de fils-de-saint – qui est le résultat d'une longue prospection pour trouver le meilleur rapport qualité prix de chaque pièce -, il est ici question d'un assemblage uniforme et vendu tel quel dans les magasins spécialisés en produits religieux : soupière, bassine, assiettes et *quartinha* sont tous fabriqués avec la même céramique bleu ciel.

OXALA

L'*assentamento* consiste en une soupière blanche déposée dans une bassine blanche. Deux assiettes de la même couleur ont été glissées entre les deux récipients. Le plat principal contient de nombreux *otãs*, de nombreux colliers et de nombreuses pièces de monnaie. Dans le *peji*, on trouve plusieurs *assentamentos* de cet *orixá*, dont certains très humbles, composés uniquement d'une soupière contenant un *otã* et d'une assiette pour la couvrir.

¹⁰¹⁷ Il s'agit d'un carrosse tiré par des chevaux avec des hommes en chapeau buse...

¹⁰¹⁸ Yemanjá est mon « second saint » ou *juntó*.

XANGÔ

L'*assentamento* de Xangô, qui était celui du Xangô de Malaquíás, se distingue de celui des autres *orixás* par la matière de son contenant et par son contenu. En effet, sa bassine principale n'est faite ni de céramique, ni de terre cuite. Il s'agit d'une mangeoire en bois contenant une quinzaine de pierres noires, de taille variable, appelées « *corisco* » ou « pierres de feu », ces deux expressions faisant référence à la foudre, l'élément naturel principal associé à l'*orixá* Xangô¹⁰¹⁹. L'*otã* principale de l'*assentamento* est une petite pierre de feu dont la forme triangulaire rappelle celle de la tête d'un mouton, l'animal de prédilection de Xangô. C'est la pierre du Xangô de Malaquíás, sur laquelle on trouve un petit bracelet aux couleurs de l'*orixá* (rouge et blanc) délicatement enroulé. En plus des nombreux *coriscos*, on trouve également des fruits secs appelés « *bage* » qui ressemblent à de gros haricots noirs et durs contenant des semences. Interrogeant plusieurs *ogãs* au sujet de ces fruits, j'obtenu pour unique réponse : « c'est Son fruit à Lui ». Au centre de la mangeoire, *debout* contre le bord de celle-ci, deux cornes majestueuses de bélier.

Xangô peut également être représenté par le pilon et son mortier. Plusieurs pilons sont entreposés dans le *peji* en question. L'un d'entre eux contient également des morceaux de papier sur lesquels sont inscrits des vœux et des remerciements, des billets de monnaie ancienne (de 50, 100 et 500 cruzados) et un *chocalho*¹⁰²⁰ en forme d'*oxe*, la double hache symbole de cet *orixá*.

ORUNMILA

L'*assentamento* d'Orunmilá consiste en une vaisselle en céramique blanche (bassine, soupière et assiettes), le tout recouvert d'un drap jaune et vert. A côté de l'*iba*, une *quartinha* également jaune et verte. Je n'ai pas eu l'opportunité de voir ce qui se trouvait à l'intérieur du récipient maintenu fermé et couvert, les chefs de culte se montrant très discrets quant au contenu l'*assentamento* de cet *orixá*. Je m'en remets donc à la description que donne José Jorge de Carvalho de l'*assentamento* d'Orunmilá, que l'on devine être celui du *Sítio* :

His *assentamento* consists of a china bowl with his colours having inside five black nuts of the palm tree (*Elaeisis guineensis*). These five nuts are the Orunmilá himself (his visible side, rather); they are surrounded by two small wooden sticks, called by some members *igi wewe* ([the author

¹⁰¹⁹ Je reviens sur ces pierres au point 2.1.3 de ce chapitre.

¹⁰²⁰ Les *chocalhos* constituent une famille d'instrument qui consistent en des volumes fermés de forme et taille variable –généralement des cylindres- contenant des graines et qui produisent du son lorsqu'ils sont balancés.

mention the song]). Apart from the sticks, an old coin, and a cowrie shell; a small cross made with two little bones of a goat's leg¹⁰²¹ can also be left inside the bowl. (1984: 142)

L'auteur insiste ensuite sur le secret qui entoure la composition de cet *assentamento* qui est maintenu à l'abri des regards indiscrets. Celui-ci n'était ouvert qu'au moment du sacrifice destiné à cet *orixá* et qui, à l'époque, avait lieu à plusieurs années d'intervalle. D'après lui, une différence fondamentale résiderait dans la nature végétale de cet *orixá* (les cinq noix de palme), contrairement à la nature minérale des autres *orixás* composés de pierres ou de fers. Il fait cependant remarquer qu'Orunmilá, dans les nouvelles maisons de culte, est une petite pierre, « comme Oxum et les autres ». (1984 : 143)

Je terminerai cette première description par quelques considérations générales à propos de l'apparence et la composition des *assentamentos*. Pour commencer, tous les *assentamentos* ne jouissent pas du même prestige dans un *terreiro* donné. L'importance de l'*assentamento* variera principalement en fonction de deux critères : son ancienneté et le statut de son propriétaire dans le *terreiro*. Bien souvent, les *assentamento* des chefs de culte, qui sont également les plus anciens, sont les plus imposants. Ils sont également considérés comme les plus puissants, les plus « forts », vu le nombre de sacrifice qu'ils ont reçu au fil des ans. D'où l'importance à la fois « spirituelle » et matérielle de l'*assentamento* de Malaquíás, qui est à la fois le fondateur du *terreiro* et l'*assentamento* le plus ancien.

En plus des *otãs* ou des *ferramentas* des *orixás*, plusieurs objets se retrouvent régulièrement dans les différents *assentamentos* : pièces de monnaie ancienne, *búzios*, fruits desséchés. Ces objets n'ont pas de fonction rituelle spécifique mais ajoutent par leur simple présence à la « force » ou *axé* accordé à l'*assentamento* : les pièces de monnaie font référence à la richesse, les *búzios* à l'Afrique et au pouvoir de l'oracle, les fruits secs aux *axés*, ces poudres personnelles secrètement préparées par les chefs de culte, auxquelles ils sont intégrés¹⁰²². Bien qu'ils ne soient pas un objet permanent de l'*assentamento*, on trouve également de nombreux colliers de perles - *contas* - dans les *assentamentos*¹⁰²³. On peut également noter la présence de plusieurs objets spécifiques dans l'*assentamento* des *iaôs* durant la période de trois mois qui suit l'initiation : un bracelet composé des seize *búzios*

¹⁰²¹ Peut être s'agit-il d'un type de *gigata* propre à cet *orixá*, extrait de la jambe de l'animal. Pour ma part, je n'ai pas entendu parler d'une telle pratique.

¹⁰²² Je reviens sur ces poudres au point 2.3.5 de ce chapitre.

¹⁰²³ Voir le point 2.1.1 pour plus d'informations sur ces colliers.

nécessaires à la consultation de l'oracle; les « colliers » de perles composés de plusieurs fils dont le nombre varie en fonction de l'*orixá* de l'initié; le couteau ayant servi à l'*obrigação* pour son *orixá* principal; la lame de rasoir ayant servi à le raser et à le scarifier; les ciseaux ayant servi à lui couper les cheveux; voir même, parfois, ses propres cheveux contenus dans un petit sachet. Après la réclusion, le *kele*, qui est le collier initiatique par excellence, et les « *contre-eguns* », qui consistent en des bracelets de paille noués aux bras du *iaô* pour le protéger des « esprits » malveillants, seront également déposés dans son *assentamento*. La plupart de ces objets accompagneront l'*ebo* à la fin des trois mois d'initiation, à l'exception de l'*obe* et des *contas*, qui constituent dorénavant des objets cultuels permanents.

Certains composants peuvent également être plus idiosyncrasiques. Yguaracy commenta par exemple que Malaquíás lui disait que dans l'*assentamento* de Oxum, Yemanjá et Oxalá, il était bon de déposer une pièce quelconque en ivoire. A ma connaissance, son Oxum était la seule à en posséder une¹⁰²⁴.

Parmi les nombreux objets composant les différents *assentamentos*, certains sont systématiquement associés aux traitements corporels pratiqués sur l'initié: les « colliers » ou *contas*; le couteau sacrificiel ou *obe* et les pierres ou *otãs*¹⁰²⁵... Ces mêmes objets, comme je vais à présent tenter de le montrer, s'avèrent non seulement indispensables en termes de « fonction rituelle », mais ils comptent également parmi les plus importants d'un point de vue symbolique.

2.1.1 Les *contas*

Les « colliers » - généralement appelés *contas* par référence aux perles ou grains¹⁰²⁶ qui le composent- comptent parmi les objets cultuels les plus précieux. Cinq variétés de *contas* sont couramment employées. Les plus importants d'un point de vue symbolique sont sans contextes les *contas finas*, les « colliers fins » ou « petites *contas* », qui consistent en un collier rudimentaire de perles - en plastic - aux couleurs de l'*orixá* de l'initié. C'est, à mes yeux, dans sa fonction rituelle de médiateur entre l'initié et ses *orixás* qu'il faut rechercher la source de cette importance symbolique. Je rappelle qu'il existe une concomitance des manipulations rituelles de la tête, de l'*otã* et des « colliers » au moment de l'*amassi*, de

¹⁰²⁴ Marion Aubrée parle également d'*otá* « de marbre ou d'ivoire » pour l'*orixá* Oxalá (1984 : 187)

¹⁰²⁵ Ceci est également vrai pour les *ferramentas*. Toutefois, pour plusieurs raisons que j'aborderai, les *otãs*, de par leur origine naturelle, semblent être plus évocatoires que les fers, et par conséquent donnent lieu à un symbolisme plus riche.

¹⁰²⁶ Selon le dictionnaire scolaire français/portugais R.A.Corrêa, « *conta* » signifie « grain (de chapelet) ».

l'*obrigação* et de la *feitura*. La mise en contact du collier au cours de l'action rituelle avec diverses substances (sang sacrificiel, *amassi*,...) ainsi qu'avec l'*otã* et la tête de l'initié implique que ce simple objet soit considéré comme particulièrement chargé en *axé* et qu'il constitue un lien fort entre l'initié et son *orixá*. Cette fonction de médiateur des « colliers fins » est confirmée par leur traitement en dehors de la sphère rituelle. Non seulement ils doivent être portés en permanence par l'initié, telle une trace constante du lien instauré avec l'*orixá* au cours du rituel, mais leur port est également sujet à plusieurs restrictions. En effet, l'initié doit s'abstenir de les porter lorsqu'il est amené à côtoyer le monde des morts (*bale*, cimetière,...) ou à avoir des relations sexuelles, ces deux actions étant considérées comme « polluantes ».

Une seconde catégorie de colliers sont les *voltas*, qui consistent en des colliers dont le nombre de fils correspond au nombre de prédilection de l'*orixá* de l'initié, comme par exemple 13 pour Ode, 9 pour Yemanjá, 8 pour Oxaogiã,... Les chefs de culte s'accordent à dire que leur fonction principale consiste à « montrer que l'on a été fait » et la place que l'on occupe dans la hiérarchie. En effet, il est possible de distinguer les *ebômis* des *iaôs* à travers leurs *voltas*. Pour les premiers, ces colliers sont attachés de manière à former des petits segments réguliers alors que pour les seconds, elles sont dites « ouvertes », c'est-à-dire sans autre attache que celle qui permet de fermer le collier.

Introduit récemment par Paulo dans la « nation » nagô de Recife, le *kele* est un petit collier porté par le *iaô* durant sa période de réclusion. Il est fait de paille-de-la-Côte tressée et ornée de perles aux couleurs de l'*orixá* de l'initié. Son rôle est de protéger le *iaô* considéré comme particulièrement vulnérable durant cette période. D'après Júnior, « tant que le *iaô* porte le *kele*, l'*orixá* reste très proche... ».

Les « contre-*egun* » - *contra-egun* - ont également une fonction de protection et sont, contrairement au *kele*, utilisés depuis plusieurs générations d'initiés dans le Xangô de Recife. Ils sont composés de paille-de-la-Côte tressée et sont attachés aux bras, directement sous les aisselles. Ils ne peuvent en aucun cas être retirés durant la période de réclusion initiatique. Ils sont généralement attachés dès la sortie du bain d'*amassi* qui précède la *feitura*.

La dernière catégorie de colliers est le *mokan*. Il s'agit d'un collier également composé de paille-de-la-Côte tressée avec des perles aux couleurs de l'*orixá*. Le *mokan* est porté par le *iaô* lors de sa sortie. Cet usage n'est cependant pas consacré dans la famille de saint étudiée et plusieurs pères-de-saint considèrent d'ailleurs le *mokan* plus comme une « garniture » [« *enfeite* »] que comme un collier « de fondement », c'est-à-dire dont l'usage rituel est indispensable.

Citons également certains bijoux qui peuvent devenir des objets cultuels à part entière. L'introduction dans le culte de colliers importés d'Afrique, généralement achetés au marché ou ramenés d'Afrique par l'une ou l'autre connaissance, est assez fréquente. Ce fut également le cas des colliers en coton cru que j'avais offert à mes initiateurs. Confectionnés par un ami artisan, ces colliers décorés de pierres aux couleurs de leurs *orixás* respectifs se sont très vite retrouvés suspendus à l'*assentamento* de leur *orixá*. Mais dans tous les cas d'introduction de nouveaux colliers, seuls les traitements rituels appropriés (*amassi*, bain de sang,...) sont à même d'opérer leur transformation de simples ornements en objets cultuels, *traces* d'une relation au divin.

2.1.2 L'obe (et autres objets coupants)

Lors du *deká* de Cristiano, au moment de la remise des objets cultuels indispensables pour la carrière de jeune père-de-saint par son initiateur, en l'occurrence Paulo, celui-ci commenta à propos de l'*obe*:

L'*obe* est pour qu'il puisse faire le sacrifice pour les *orixás*. C'est pour *curar*¹⁰²⁷ le corps... Pour que la personne aille jusqu'à eux et fasse des offrandes, les *ebos*, et pour que la personne qui est entrée en pleurant ressorte en souriant¹⁰²⁸ ...

Le couteau apparaît ici comme l'instrument principal du sacrifice¹⁰²⁹ mais aussi, plus indirectement, comme l'objet qui symbolise la fonction d'intermédiaire du père-de-saint auprès des divinités et la « force » ou l'efficacité de son savoir-faire rituel : « pour que la personne qui est entrée en pleurant ressorte en souriant... ».

Le couteau, pour être un instrument en métal, appartient à Ogum. Voici ce que ce même père-de-saint nous dit à ce propos, toujours lors du *deká* en question :

Ce couteau appartient à Ogum... Ogum est le maître de la mort [en ce sens qu'il peut la donner], il est le maître de la forêt, il est le maître de la maison... Ogum tire les maléfices et donc personne ne doit douter de la force de Ogum... Ogum éloigne la maladie et la mort de

¹⁰²⁷ Le mot *curar* peut être pris dans une double acception : celle de soigner ou celle d'ouvrir une *cura*, une scarification, faisant ainsi référence à l'initiation. C'est vraisemblablement le second sens qui est ici pertinent.

¹⁰²⁸ Cette dernière formule revient régulièrement lors des différentes demandes de vœux adressées aux *orixás*. Elle attire l'attention sur la transformation attendue du sacrifice sur le sacrifiant.

¹⁰²⁹ Je rappelle qu'au début du rituel de sacrifice, le couteau est présenté à Exu par l'expression yoruba de style responsorial : « Èsù obe rè ! » - « Esù Aba tititi » (de Carvalho 1993 : 151) Une seconde expression de présentation du couteau, également de style responsorial, est également récitée dans les instants qui précèdent la mise à mort de l'animal : « Obe rè o ! » - « à á p`yí pa mi pà 'yí l'ámòdun » (de Carvalho 1993 : 155)

nous ! Que ce couteau te protège [s'adressant à Cristiano], qu'il soit ferme pour que tout se passe pour le mieux !

La plupart du temps, un ou plusieurs couteaux, choisis pour leur taille adéquate et leur bon affûtage, servent pour plusieurs *orixás* lors d'une même *obrigação*. Deux *orixás* font cependant exception à cette règle : Nanã et Oxum. Pour Nanã, en effet, il est formellement prohibé d'utiliser des instruments en métal pour sacrifier les animaux en son honneur. Le mythe ayant donné lieu à cette interdiction n'est plus connu des participants, mais l'interdit est bel et bien respecté. Pour les « animaux à plumes » offerts à cet *orixá*, la tête doit être arrachée. On me rapporta que pour les « animaux à quatre pattes », on fait usage d'un couteau en bois, mais que très peu de *terreiros* en posséderaient un. Il faut dire que le sacrifice de quadrupèdes pour cet *orixá* est fort rare, cette divinité n'ayant à ma connaissance aucun « enfant » dans la famille-de-saint étudiée. La seconde exception est Oxum qui possède, selon les mots utilisés, « son propre couteau ». Voici ce que Zite dit à ce propos :

Oxum n'attend personne... C'est pour cela qu'elle a un couteau à ses pieds... C'est la seule qui est ainsi, un peu rebelle... Elle ne va pas attendre pour Ogum...

On trouve en effet un couteau dans l'*assentamento* de cet *orixá*. Pour justifier cette particularité, plusieurs chefs de cultes me renvoyèrent à la *toada* d'ouverture de son répertoire¹⁰³⁰, qui peut également être chantée lors de son *obrigação* à la place de « Ogum xôxô¹⁰³¹ » :

Iyá omi nlo momo
Aládé o olú omi o
Òsun òsòrò k'á má mà sè o
Èwùjì f'ibà ogún y'aba omi
Eyin ògbèrì e d'òrí kodó

Ce qui me semble particulièrement intéressant dans cet exemple, c'est que la traduction de la *toada* en question, qui vient justifier le fait qu'Oxum puisse se passer de Ogum puisqu'elle possède son « propre couteau », a également été relevée par José Jorge de Carvalho (1993 : 92) il y a trente ans de cela. Selon lui, il s'agit d'une traduction fictionnelle reposant sur l'interprétation des mots *ogún* et *ògbèrì*, le premier étant pour les gens une

¹⁰³⁰ Transcription de José Jorge de Carvalho (1993 : 91)

¹⁰³¹ La syntaxe du rituel sacrificiel a été décrite au chapitre III.

référence à l'*orixá* homonyme - alors que le terme *ogún* signifierait « vingt » dans ce contexte¹⁰³² -, et le second contiendrait le mot *obe*, qui signifierait « couteau », alors qu'en réalité il n'en n'est rien puisque l'expression « *Eyin ògbèrì e dòrí kodó* » signifierait « Vous, ignorants (infidèles), cachez vous la face ». Les traductions fictionnelles sont donc, tout comme les traductions littérales, transmises d'une génération à l'autre. Un autre facteur à mes yeux favorable à cette traduction fictionnelle, ainsi qu'à sa persistance d'une génération à l'autre de chefs de culte, tient dans l'adéquation entre ce sens présumé et l'utilisation rituelle de cette *toada*, qui peut substituer celle adressée à *Ogum* au moment du sacrifice.

Xangô est également un cas à part en ce qui concerne l'acte de mise à mort. Lors du sacrifice pour cet *orixá*, l'animal est censé être abattu en frappant un *corisco* à trois reprises sur son front. Lorsque le sacrificateur se montre particulièrement déterminé, la bête oscille et peut même tomber, mais elle doit dans tous les cas être achevée selon la méthode traditionnelle, par égorgement. Une fois encore, aucun mythe justifiant cette pratique n'a pu m'être donné, mais elle semble aller de soi pour les pratiquants, puisque « les *coriscos* lui appartiennent », comme me rétorqua un père-de-saint en guise de justification.

Notons que certains *orixás* peuvent également avoir leur propre couteau, sans que ce fait ne soit pour autant interprété d'un point de vue symbolique. C'est juste que l'on utilisera préférentiellement le couteau de l'*orixá* pour le sacrifice de ses propres animaux, comme c'était notamment le cas de mon *orixá* à qui j'avais acheté un couteau imposant adéquat pour le sacrifice de porcs.

La position du couteau dans l'*assentamento* est également une indication sur ce qui est en cours. Lorsque la pointe du couteau est placée vers le bas, il est considéré comme « rangé » [*guardado*]. Par contre, si la pointe est vers le haut, cela veut dire, selon l'aveu du coin des lèvres d'un père-de-saint, que l'*orixá* est « en train de travailler » pour une demande qui lui aurait été adressée¹⁰³³.

Parmi les objets tranchants utilisés dans le culte, on trouve également les ciseaux et les lames de rasoir. Leur introduction dans le culte tient, me semble-t-il, à leur praticité : il est en effet plus aisé de couper les cheveux du novice avec une paire de ciseaux qu'avec un couteau, et il est moins douloureux, plus hygiénique et plus précis¹⁰³⁴ de le scarifier avec une

¹⁰³² Les différences tonales –et les différences sémantiques qu'elles impliquent– est vraisemblablement la subtilité linguistique ayant le plus souffert dans le mécanisme de transmission orale d'un continent à l'autre. Voir à ce propos Ruy do Carmo Póvoas (1989 : 66-75).

¹⁰³³ Je développe cette anecdote au chapitre VIII, car elle apporte un éclairage intéressant sur la pratique de la magie au sein du *candomblé*.

¹⁰³⁴ L'aspect esthétique des curas (régularité des traits, symétrie) est également une marque du savoir-faire du père-de-saint.

lame de rasoir¹⁰³⁵. Voyons ce que Paulo nous dit à propos du symbolisme lié à ces objets culturels:

Ces instruments sont pour confirmer, « ouvrir » la marque tribale telle qu'elle appartient à l'*orixá*: Yemanjá, Oxum, Oyá [Montrant les cheveux]... Ici vient la confirmation que les cheveux ont été enlevés, c'est la confirmation pour tous les « enfants » que les cheveux ont bien été enlevés, c'est la preuve comme marque du processus d'initiation !

Une fois encore, de tels objets usuels n'acquièrent leur valeur symbolique qu'à travers leur utilisation dans le contexte rituel. Achetés pour l'occasion, ils devront être lavés dans l'*amassi* de l'initié et leur usage sera strictement restreint au contexte initiatique, et uniquement pour la personne les ayant achetés. Ils seront déposés dans l'*assentamento* ou à côté de celui-ci durant tout le temps de l'initiation et pourront être gardés en vue du *deká*.

2.1.3 Les *otãs*

Pour les participants au culte, cela ne fait aucun doute : « l'*otã* est l'*orixá*. » Une telle affirmation, je l'ai entendue à maintes reprises lors de mes questionnements sur cet objet culturel¹⁰³⁶. Ils ont d'ailleurs l'habitude de se référer à l'*otã* de leur *assentamento* par l'expression « mon *orixá* », ou de désigner celui des autres initiés en disant : « le Xangô de Tiago », « l'Ogum de Taisa », etc. Pourtant, d'autres types d'explications, plus marginales, coexistent avec cette première conception. Une d'entre elles assimile l'*otã* à un symbole: « l'*otã* représente l'*orixá* », comme l'exprimèrent plusieurs chefs de culte au cours d'entrevues, rejoignant ainsi le point de vue adopté par Marion Aubrée dans son étude des cultes afro-brésiliens de Recife (1984 : 187). Certaines explications étaient plus étroitement liées à la fonction rituelle de l'*otã* : « Ne mangeons-nous pas dans une assiette ? Il en va de même avec l'*otã* qui reçoit de la nourriture pour l'*orixá* manger... » (Júnior)

D'autres, encore, me parlaient de l'*otã* comme de la *moradia* de l'*orixá* au moment du sacrifice, c'est-à-dire sa « demeure », l'endroit où il se glisse pour recevoir son offrande.

¹⁰³⁵ Il s'agit de lames de rasoir jetables. Les personnes avec qui j'ai travaillé ont conscience du danger que représentent les maladies transmissibles par le sang. Chaque initié possède donc ses propres lames de rasoir.

¹⁰³⁶ Nina Rodrigues faisait le même constat pour le *candomblé* au début du 20^{ème} siècle lorsqu'il affirmait : « l'*orixá* est la pierre elle-même. » (1900 : 29) Monique Augras (1992 : 71) et José Jorge de Carvalho (1984 : 101), près d'un siècle plus tard, confirmaient la persistance de ce point de vue pour les cultes afro-brésiliens de Rio de Janeiro et Recife.

Face à ces diverses conceptions de l'*otã* fournies par les participants au culte, je me suis posé deux questions : comment une pierre en vient-elle à être identifiée avec une divinité ? Ensuite : qu'est-ce qui rend difficile l'appréhension de cet objet cultuel, dont le statut semble fluctuer entre simple réceptacle pour l'offrande des dieux, « demeure » de l'*orixá*, « représentation » de celui-ci ou encore, comme dans la majorité des cas, identification de la pierre avec l'*orixá*. Ce sont les *ogãs* du *terreiro* de Lucínha qui m'ont indiqué la direction où chercher certaines réponses à mon questionnement.

Une distinction fondamentale m'a été signalée par plusieurs *ogãs* entre ce qu'ils appellent une « pierre *cheche* », c'est-à-dire une « pierre commune, qui n'est pas un saint », et un *otã*, « qui est un *orixá* ». Interrogés sur ce qui leur permettait d'opérer une telle distinction, trois catégories d'indices ont été mentionnés. Le plus souvent cité était le lieu de provenance des pierres. Júnior, Bino, Paulinho, Júnior-*ogã* ramènent sporadiquement des pierres qu'ils trouvent dans la rue, aux abords d'une rivière, sur la plage, au pied d'un arbre, etc. En fonction du lieu de provenance de la pierre, certains *orixás* leur seront préférentiellement associés de prime abord. Par exemple, une pierre sera certainement considérée une Oxum si elle a été trouvée le long d'une rivière, une Yemanjá si elle a été trouvée sur la plage... Dans leurs récits de « découverte » d'un *otã*, les circonstances de cette « découverte » semblent également jouer un rôle important. Yguaracy, par exemple, me raconta qu'il avait trouvé « son Oxum » – petite pierre ronde et jaunâtre un peu plus grande qu'une balle de ping-pong - en balayant l'arrière-cour de son *terreiro*. Il la porta sur le champ à son grand-père qui consulta l'oracle et confirma qu'il s'agissait bien d'une Oxum. Cet exemple souligne bien le rapport pouvant exister entre les circonstances de la « découverte », où le caractère « inattendu » de l'événement semble jouer en faveur d'une identification de la pierre avec un *orixá*, et le ou les saints de la personne ayant trouvé la pierre¹⁰³⁷. Une troisième catégorie d'indices est liée à l'apparence de la pierre. Les pierres attribuées aux *orixás* présentent en effet certaines constantes esthétiques : elles sont naturellement polies, de surface plane et certaines possèdent une certaine brillance¹⁰³⁸. L'introduction récente de pierres semi-précieuses recomposées¹⁰³⁹, comme dans l'*assentamento* de l'Oxum de Jane, fille-de-saint de Lucínha, souligne bien l'intérêt pour la matière/texteure de la pierre. Leur forme est le plus souvent régulière, sans cassure dans leur dessin généralement de forme ovale ou ronde.

¹⁰³⁷ Yguaracy est « fils » de Oxum.

¹⁰³⁸ Une exception à cette règle sont les pierres de l'*orixá* Obaluayé qui peuvent présenter une certaine porosité, qui rappelle les maladies de la peau infligées par cet *orixá*.

¹⁰³⁹ Il s'agit de pierre recomposée à partir de poudres de pierre.

Pour s'assurer que les pierres trouvées sont bel et bien un *orixá*, et, si c'est le cas, de quel *orixá* il s'agit, un recours au jeu de *búzios* s'avère nécessaire... A une exception près : les *coriscos* de Xangô. J'aimerais m'attarder quelques instants sur ces pierres au statut particulier dans le culte étudié.

Les *coriscos* comptent parmi les pierres les plus recherchées par les personnes du culte. Contrairement aux autres pierres, elles sont d'office considérées comme des *orixás* et attribuées à Xangô. Cette attribution plus systématique semble liée aux particularités de cette catégorie de pierres:

- 1) son origine présumée - elle m'ont été décrites comme issues de la foudre¹⁰⁴⁰;
- 2) son apparence - à la fois lisse, opaque et noire;
- 3) sa rareté.

Leur découverte est toujours un événement, et certaines personnes sont prêtes à de lourds sacrifices pour les obtenir. Yguaracy me raconta l'histoire d'une de ces pierres qu'il fut fier de me montrer dans la mangeoire du Xangô de son *terreiro*. Il me dit l'avoir vue dans un kiosque à revue au marché de Guararapes. Il proposa à son propriétaire de l'acheter mais le vieux vendeur de journaux lui aurait répliqué que cette pierre n'était pas à vendre, qu'elle n'avait pas de prix. Quelques temps plus tard, un de ses fils-de-saint allait « asseoir » son Xangô. Yguaracy se serait montré plutôt « directif » et lui aurait dit que son Xangô se trouvait au marché de Guararapes. Le fils-de-saint s'y rendit et se heurta à la même résistance du vieil homme. Il s'y rendit une seconde fois et revint avec la pierre qu'il aurait achetée... 300 RS¹⁰⁴¹!

Il est important de garder à l'esprit que les indices liés à l'origine, l'apparence et aux circonstances de la « découverte » des pierres ne semblent jouer que dans un premier temps, puisqu'il revient à l'oracle de trancher sur le « statut ontologique » de la pierre – oui ou non est-elle un *orixá* ? - et sur l'identification de celui-ci. Souvent, comme dans l'exemple d'Yguaracy cité ci-dessus, l'oracle confirmera la première intuition. Parfois, il peut aussi réorienter l'interprétation de manière inattendue. Il arrive également qu'il se montre hésitant et ne puisse trancher avec certitude sur l'identité de l'*orixá*. Voici l'une ou l'autre illustrations de ces différents cas de figure.

¹⁰⁴⁰ Certains participants au culte affirment que les *coriscos* vibrent lorsqu'il y a de l'orage...

¹⁰⁴¹ Le salaire mensuel minimum de l'époque devait tourner autour des 200 RS !!

Alors que je lavais les *assentamentos* du *peji* en compagnie de Bino, celui-ci commenta qu'un jour, il avait trouvé une pierre et qu'il demanda à son père de consulter l'oracle pour savoir de quel *orixá* il s'agissait¹⁰⁴². Le jeu aurait révélé qu'il s'agissait « soit d'Yemanjá, soit d'Ogum », mais que l'identité précise de l'*orixá* n'avait pu être déterminée. Il me montra alors une autre pierre, un galet brillant et très foncé, qui pouvait être soit de Oyá, soit... d'Oxalá! Dans ce cas, les indices perceptuels avaient clairement été contredits par l'oracle¹⁰⁴³. Bino souligna d'ailleurs le danger qui consiste à ne se fier qu'à l'apparence de la pierre. Il dit que c'est une erreur des gens de penser que les pierres d'Oxalá doivent obligatoirement être blanches ou blanchâtres.

Junior me raconta l'histoire d'une pierre qu'il trouva mais qu'il garda rangée quelques temps « car il ne savait pas exactement de qui [entendre de quel *orixá*] elle était ». Dans les jours qui suivirent sa découverte, sa sœur Maníinha lui confia que dans un songe elle avait aperçu un homme « possédant de grands ongles » couché à ses côtés. Júnior décida alors de porter la pierre chez son oncle Paulo pour qu'il consulte l'oracle afin d'identifier « de qui elle était ». Paulo aurait découvert que cette pierre avait été utilisée « comme Exu de *jurema* » et qu'elle avait été « despachada », abandonnée dans la nature. Il conseilla alors à son neveu de s'en débarrasser et de la ramener là où il l'avait trouvée, ce que Júnior fit prestement. .

La pierre de l'*assentamento* d'Exu semble participer d'une autre logique d'attribution. En effet, la pierre en question, qui consiste en un simple morceau de roche, se doit d'être grossièrement sculptée de manière à faire émerger un semblant de visage en trouant deux orifices à la place des yeux, deux autres pour les oreilles et un pour la bouche. Des *búzios* sont ensuite placés dans les trous symbolisant la bouche et les yeux. Yguaracy me confia un jour qu'un orifice est également creusé au sommet du crâne, « tout comme pour le *iaô* », et que l'on y place des poudres [*axés*] pour rendre l'Exu plus « puissant ». Je vis une de ces pierres dans le patio face au *terreiro* de Yguaracy, qui ne se distinguait d'une pierre commune que par les quelques morceaux de carton qui lui servaient d'emballage. C'est d'ailleurs Yguaracy qui me la montra fièrement en disant que c'était une pierre pour « faire un Exu » et que c'était lui qui allait la « préparer ». La pierre d'Exu serait ainsi l'unique pierre qui nécessite d'être transformée, dans le sens physique du terme, pour pouvoir devenir objet cultuel à part entière et exercer une fonction au sein du culte.

¹⁰⁴² Cet exemple semble indiquer que le simple fait de « trouver » une pierre présuppose que celle-ci « soit » un *orixá*. En d'autres termes, la conjonction de différents indices tels que le lieu de provenance, les circonstances de la découverte et l'apparence de la pierre semble fortement orienter l'interprétation vers une identification de la pierre avec un *orixá*.

¹⁰⁴³ Je rappelle que la couleur de prédilection d'Oxalá est le blanc.

Les *ferramentas* des *orixás* dits « de fer », nous l'avons vu, consistent en de simples morceaux de fers. Leur lieu de provenance est multiple : chambranle de porte, moteur de voiture ou de camion, etc. Leur forme varie aussi énormément : fer à cheval, simples tubes, serrures, clefs... Ils peuvent, tout comme les *otãs*, être découverts par hasard, ou suite à une prospection chez un forgeron ou un garagiste. Ces *ferramentas* subissent les mêmes traitements que les *otãs*, et remplissent la même fonction rituelle de « lien physique entre l'*orixá* et son véhicule humain » (Wafer 1991 : 130).

Certains de ces fers, cependant, comme le *damata* d'Ode, doivent être confectionnés par un forgeron spécialisé. Dans les jours qui précédèrent mon initiation, je me suis rendu chez Miro, cousin de Lucínha et artisan fabriquant de tambours et d'objets rituels. Lorsque je le questionnai sur le travail qu'exigeait la confection de tels objets cultuels, voici quelle fut sa réponse : « Un saint, cela se fait en un instant... Lui donner à manger et le maintenir, ça c'est une autre histoire! »

C'est précisément de « l'histoire » à laquelle Miro fait allusion qu'il va être question dans la section suivante. Après avoir décrit les différents objets cultuels permanent composant l'*assentamento* des *orixás*, je propose à présent de passer en revue le cycle de ses transformations rituelles. L'ensemble des rituels où cette transformation prend place ont déjà été décrit aux chapitres III, IV et V. Je ne reprends donc que les éléments qui me semblent pertinents pour notre questionnement.

2.2 Le cycle des transformations de l'*assentamento*

2.2.1 La cérémonie d'*assentamento*

L'acte d'investiture, qui fonde le passage du statut d'objet ordinaire à celui d'objet cultuel, est la cérémonie d'*assentamento*. Durant ce rituel, il est dit que le saint est « assis » [« *asentado* »] dans le *peji*, c'est-à-dire que son *axé* est fixé dans ses objets cultuels, tout comme il l'est dans la tête de l'initié : le contenant et le contenu de l'*assentamento* ainsi que la tête et le corps de l'initié vont être « nettoyés » durant le même bain de « feuilles ». Cette simultanéité des traitements contribue à façonner un premier lien entre les objets de l'*assentamento*, l'initié - principalement sa « tête » - et son *orixá*, qui est invoqué et chanté au cours de cette cérémonie.

Ce changement de statut implique un changement de comportement vis-à-vis de l'objet que l'on manipulera dorénavant selon des prescriptions rituelles précises. Par exemple, les objets contenus dans l'*agidal* devront être manipulés délicatement et l'*assentamento*, lors de chaque déplacement, devra être soulevé du sol à trois reprises en demandant la permission au saint par l'expression « *ago! ago!* ».

Une fois la cérémonie d'*amassi* terminée, l'*assentamento* est emmené dans le *peji* pour recevoir son premier sacrifice. Lors de chaque *obrigação*, il sera désormais soumis à toute une série de traitements rituels que je propose de décrire.

2.2.2 Les traitements rituels de l'*assentamento*

1) La préparation

Au chapitre III, j'ai décrit les différentes séquences d'action du rituel d'*obrigação*. La première d'entre elles est la « préparation » de l'*assentamento*, au cours de laquelle diverses substances sont soufflées sur lui par le père-de-saint ou un *ogã* qualifié pour la réalisation de cette tâche. L'eau est une substance indispensable à cette séquence. Paulo et Júnior l'assimilent à de la rosée et l'acte de souffler à l'action de « réveiller » et d' « appeler » la divinité, la conviant à venir recevoir son offrande. Paulo commenta à propos de cette première séquence :

Tu vas invoquer au-dessus de l'*orixá*. Là, lorsque tu souffles, tu es en train de dire à l'*orixá*, à l'*otã* ou à l'*ori*¹⁰⁴⁴, que la rosée est arrivée pour le fils, pour l'argent, pour la longue vie... C'est ce que signifie le souffle !

Par l'acte de souffler, le père-de-saint transmet l'*axé* des substances qu'il souffle (eau, *cachaça*, noix d'*obi/orogbó*, poudres [*axés*] ou Poivre de la Côte¹⁰⁴⁵), mais également son propre *axé*. Au chapitre III, Cecinho insistait sur la nécessité de « recharger les batteries » de tout père-de-saint après qu'il ait effectué plusieurs *oboris* chez ses initiés, où la transmission de l'*axé* de l'initiateur à l'initié passe principalement par l'acte de souffler.

2) Le sacrifice

¹⁰⁴⁴ Le père-de-saint fait ici référence au rituel d'*obori*.

¹⁰⁴⁵ Je reviens sur le symbolisme de ces substances par la suite.

On retrouve dans le sacrifice, tout comme dans l'*amassi*, les traitements concomitants du corps et de l'*assentamento*. La substance mise en circulation n'est plus ici l'*amassi*, comme dans le rituel d'*assentamento*, mais le sang sacrificiel, qui est versé sur la tête et le corps de l'initié ainsi que sur les objets culturels situés dans l'*assentamento*. Le sang, dans le culte étudié, est considéré comme le principal véhicule de l'*axé*. Son épanchement à travers l'acte sacrificiel consiste à mettre l'*axé* en circulation, autorisant ainsi son transfert d'un corps et d'un objet culturel à l'autre. Versé sur le corps du sacrifiant, il le régénère, le fortifie; versé dans l'*assentamento*, il « nourrit » les *orixás*. Ce faisant, il contribue également à faire de l'*otã* un médiateur indispensable entre l'initié et ses divinités.

3) Le *iyanlé*

Durant le *iyanlé*¹⁰⁴⁶, les plats préparés à partir des différents *axés* prélevés sur les animaux sacrificiels sont disposés dans l'*assentamento*. Ces *axés*, nous l'avons vu, sont les parties de l'animal exclusivement réservées à l'*orixá*, considérées comme particulièrement chargées en *axé*. A ces premières offrandes peuvent être ajoutées les « nourritures sèches », c'est-à-dire les plats de prédilection de chaque *orixá* qui ne contiennent pas de viande ou de sang sacrificiels.

J'ai montré que l'ordre et la manière de déposer les nourritures dans l'*assentamento* sont loin d'être aléatoires, dans la mesure où l'*ogã* chargé du *iyanlé* veillera, dans les grandes lignes, à respecter le schéma corporel de l'animal.

Lors d'*obrigações* importantes, le résultat d'un tel assemblage de têtes, de carcasses, de pattes, de viscères, de plumes et d'aliments divers est particulièrement impressionnant. Cet impact esthétique de l'*assentamento*, auquel il faut associer l'odeur (également composite) qui s'en dégage - et qui se transforme durant les deux jours qui séparent généralement l'*obrigação* de l'*ebo*, vu la chaleur ambiante¹⁰⁴⁷ - contribue à l'évaluation de l'efficacité du rite par les chefs de culte. Prenons un exemple.

Yguaracy m'expliqua, face à l'*assentamento* d'Ogum après une « *obrigação* de sortie » d'un de ses initiés, qu'il était indispensable que l'offrande à Ogum soit « opulente » [*farta*] « parce que c'est lui qui ouvre le chemin ». Le sang sacrificiel et les plumes ont été

¹⁰⁴⁶ Pour une description détaillée du *iyanlé*, *cfr.* chapitre III.

¹⁰⁴⁷ La température dans certains *peji* couverts de tôles peut facilement atteindre les 50°C durant les après-midi ensoleillées.

versés en abondance sur les hauts fers ainsi que sur le rameau de mariwo¹⁰⁴⁸ qui orne l'*assentamento* : « A cause du *iaô*, Ogum doit être bien rempli, *fort* ! »

[Voir photo à l'**annexe n° 15**]

Un autre exemple souligne quant à lui la « satisfaction » exprimée par certains dignitaires face à une telle image de l'*assentamento*. Júnior, au terme d'une *obrigação* ayant impliqué de nombreux animaux, pénétra dans le *peji* où je me trouvais et s'exclama face aux *assentamentos* remplis d'aliments : « C'est beau, n'est-ce pas? C'est pour cela que l'on aime [ce culte]! »

Il ajouta à propos de l'odeur particulièrement « forte » ce jour-là qu'il s'agissait d'un signe que l'offrande avait été bien acceptée¹⁰⁴⁹. Cette dernière remarque attire l'attention sur le rapport existant non plus entre l'image de l'*assentamento* et l'efficacité présumée du rite, comme l'exemple ci-dessus, mais entre une telle efficacité présumée et l'odeur « forte » de l'*assentamento*.

Une fois l'*assentamento* « bien rempli » et « fort », l'*orixá* va pouvoir « manger » pendant deux jours. Durant cette période, les personnes éviteront d'entrer et sortir du *peji* de manière intempestive. Il s'agit de laisser les *orixás* à leur festin et de les importuner le moins possible. Durant cette période, il est dit des divinités qu'elles sont « très proches » des hommes. Par conséquent, les comportements individuels doivent être plus contrôlés. Júnior, par exemple, a toujours refusé que je prenne une photo des *assentamentos* contenant de la nourriture¹⁰⁵⁰ : « On ne peut pas tirer de photo des saints en train de manger ! »

Le troisième jour, tous les *assentamentos* seront « nettoyés » en vue de la « sortie de *ebo* ». La description qui suit porte sur cette quatrième phase de la transformation de l'*assentamento*.

4) Le nettoyage des *assentamentos*

Le nettoyage des *assentamentos* est une tâche ingrate à laquelle les *ogãs* se soustraient volontiers lorsqu'ils en ont l'occasion. Un fils-de-saint de Yguaracy commenta à ce propos :

¹⁰⁴⁸ Rameau de palmier. Cette plante, nous le verrons, est étroitement associée à Ogum.

¹⁰⁴⁹ Il me fit remarquer qu'on ne pouvait pas dire de cette odeur qu'elle « puait » ou quelque chose du genre mais que le terme à employer était « odeur forte ».

¹⁰⁵⁰ Yguaracy, par contre, se montra plus laxiste sur cette question, et m'autorisa à photographier l'Ogum dont il fut question ci-dessus « en train de manger ».

« Ça, peu de personnes veulent le faire. Au moment même, elles inventent une excuse et disparaissent... »

Nous sommes en effet bien loin de la séduction des *toques* ou de la « force » des *obrigações*. Il s'agit ici de consacrer plusieurs heures à enfoncer les mains dans des aliments en décomposition et de faire face à des odeurs particulièrement fétides... Pour chaque *assentamento*, le *nettoyage* consiste à retirer dans un premier temps le gros de l'offrande et à le placer dans une grande casserole en fer appelée *tacho*. Ensuite, l'*ogã* ou le fils-de-saint désigné pour cette tâche nettoie l'*assentamento* et chacun de ses objets de manière à lui rendre son apparence initiale.

Le « nettoyage » est une activité ritualisée dans la mesure où elle se compose essentiellement d'actes conventionnels et qu'elle est soumise à toute une série de prescriptions et prohibitions. Celles-ci ne sont que rarement explicitées, les novices apprenant surtout en prenant l'exemple sur les *ogãs* et fils-de-saint les plus expérimentés. Mais mon manque total d'expérience en la matière, et les nombreuses maladresses dont je fis preuve, ont été une source inépuisable d'explicitation de tels savoirs implicites. Voici une série de conventions à respecter lors de l'exécution de cette tâche. Cette liste n'est pas exhaustive et peut présenter certaines variations d'un *terreiro* à l'autre :

1) toujours commencer par Exu;

2) toujours commencer à nettoyer l'offrande faite à la « terre » avant le contenu de l'*assentamento*;

3) ni Exu, ni Ogum, ni Ode, ni Oyá, ni Xangô ne peuvent être nettoyés avec de l'eau. La pierre d'Exu, les fers d'Ogum et d'Ode ainsi que les *otãs* d'Oyá et les coriscos de Xangô sont nettoyés soit avec du papier journal, soit avec un morceau de tissu. L'*assentamento* ainsi que les *otãs* d'Oxum, Oba, Yemanjá et Oxalá peuvent être nettoyés avec de l'eau. Pour Xangô, cependant, la mangeoire ayant reçu le *beguiri* pourra être nettoyée à l'eau, « pour une question d'hygiène », comme le fis remarquer Júnior- *ogã*. Ce traitement de la mangeoire de Xangô répond à une nécessité purement pragmatique qui entre en contradiction avec le champ évocatoire de cet *orixá* associé au feu, et qui, par ailleurs, présente une véritable aversion pour l'élément « eau » et tout ce qui est froid en général¹⁰⁵¹. Quant à Exu, Júnior commenta qu'il fallait éviter de nettoyer cet *orixá* avec de l'eau car cela « le rendait paresseux » et cela faisait qu'il « travaillait plus lentement »;

¹⁰⁵¹ Márcio me raconta à ce propos qu'un jour, au *terreiro* de Júnior, le Xangô de Junior-*ogan* se manifesta chez son « enfant » mais il refusa de danser dans le Salon qui venait d'être nettoyé à grandes eaux et dont le sol était encore froid et humide.

4) Exu, Oyá et Xangô peuvent éventuellement être nettoyés avec de la *cachaça* et/ou de l'huile de palme (*dendê*¹⁰⁵²). Pour diminuer le coût, la *cachaça* peut être coupée avec de l'eau. Tous les *assentamentos* peuvent également être nettoyés avec de l'*amassi*;

5) prendre garde à ne pas jeter les *gigatas* qui sont là comme témoins des sacrifices passés ou tout autre petit objet (fruit sec, petites *otãs*, bracelets, anciennes pièces de monnaie, etc.) composant l'*assentamento*. Ce genre de distraction, surtout en ce qui concerne les *otãs*, peut porter à conséquence et entraîner un véritable drame pour le fils-de-saint dont l'*otã* aurait été perdue. En effet, jeter l'*otã* d'un initié est, selon l'expression d'un fils-de-saint, une « catastrophe spirituelle » étant donné que ce geste, même involontaire, risque d'entraîner la colère de l'*orixá* et, par conséquent, la maladie et l'infortune (ou toute autre punition) chez son « enfant ». Au vu des liens rituellement tissés entre l'*otã*, l'initié et son *orixá* au cours de l'initiation, on comprend la gravité d'une telle situation. Pour ma part, j'avais jeté sans m'en rendre compte le bracelet de « *búzios* » qui se trouvait dans mon *assentamento*. Une véritable chasse au trésor fut entreprise dans les *tachos*, ces grandes casseroles de fer jusqu'à ce qu'il fût retrouvé. Pour la perte de *gigatas*, la situation est moins critique. La gravité peut varier d'un *orixá* à l'autre. Ainsi, pour Exu, « il est difficile que les *gigatas* restent », commenta un jour Júnior-ogã, un habitué des « *nettoyages* ». Vu le grand nombre de sacrifices effectués pour cet *orixá*, le renouvellement de *gigatas* est fréquent et le soin à les préserver est moindre. Pour les *orixás* n'en possédant qu'un seul, cependant, la situation peut être plus délicate et déboucher, tout comme pour les *búzios* ou les *otãs* sur des recherches. La suite à donner dépendra du père-de-saint et de l'*orixá* concerné, qui pourra éventuellement s'exprimer à travers le jeu de *búzios* sur l'attitude à adopter;

6) les objets ornant l'*assentamento*, comme les coquillages marins et autres coraux de Yemanjá dans certains *terreiros*, ne doivent pas obligatoirement être lavés à fond, leurs taches de sang séché leur conférant une « force » supplémentaire;

7) un *ogã* aura pour tâche de nettoyer uniquement Oxalá car « qui a touché à l'huile de palme » en nettoyant les autres *assentamentos* ne peut plus manipuler cet *orixá*, vu son aversion pour cette substance;

8) l'*ebo* d'Oxalá doit impérativement être maintenu éloigné et placé à distance des autres *orixás*. Il sera placé dans un récipient à part et emmené sans entrer en contact avec l'huile de palme contenue dans les autres *assentamentos*;

¹⁰⁵² Ces deux substances sont considérées comme « chaudes », par opposition à l'eau considérée comme « froide ».

9) les crânes nettoyés de quadrupèdes sont déposés soit devant l'*assentamento*, comme c'est le cas pour Oxum, Yemanjá, Xangô et Oxalá dans le *terreiro* étudié, soit dans l'*assentamento* comme c'est le cas pour Ogum et Exu. Pour Ode, le crâne du porc est généralement déposé devant l'*aguidal*;

10) les objets culturels contenus dans l'*assentamento* doivent être déposés sur le sol au cours de leur *nettoyage*, et non en hauteur sur le muret du *peji* ou sur un tabouret car le contact avec le sol est bénéfique¹⁰⁵³;

11) idéalement, chaque fils-de-saint est censé nettoyer son propre *orixá*. Si ce n'est pas le cas, alors, l'*assentamento* d'un *orixá* doit préférentiellement être nettoyé par un « enfant » du même saint. Dans la pratique, ce sont généralement les *ogãs* les plus proches du père-de-saint qui finissent par nettoyer tout le *peji*, ce qui peut parfois donner lieu à des tensions au sein de la famille car ces derniers estiment que chaque fils-de-saint devrait prendre en charge le « nettoyage » de son *orixá*. Les initiés, bien souvent, ne peuvent être présents en journée pour remplir ce « devoir ». De plus, comme déjà mentionné, toutes les excuses sont bonnes pour se soustraire à cette activité...

L'arrangement des composants de l'*assentamento* est l'affaire de ces mêmes *ogãs* expérimentés. En effet, la position de chaque *otã* dans l'*assentamento* est déterminée par le statut hiérarchique de la personne à qui elle appartient. Ainsi, celui de l'*orixá* de la mère-de-saint ou du père-de-saint, par exemple, sera généralement placé au milieu de l'*aguidal* ou de la soupière et légèrement en hauteur par rapport aux autres *otãs*¹⁰⁵⁴. Chaque pierre possède également une orientation, qui doit également être respectée. Il en va de même des fers de Ogum et Ode. La répartition des différents fers peut varier d'une personne à l'autre mais elle doit dans tous les cas répondre à un agencement répondant à certains critères esthétiques tels qu'une symétrie, même approximative, un équilibre, même partiel, entre les diverses parties de l'*assentamento* (Cf. **annexe n° 16**)

Tout comme les *assentamentos*, les « colliers » se doivent également d'être nettoyés le jour de la « sortie de *ebo* ». Certains avis peuvent toutefois diverger quant au traitement adéquat à donner aux contas après l'*obrigação*. Certains chefs de culte sont d'avis qu'il faut les nettoyer à fond, c'est-à-dire retirer complètement les taches de nourriture et de sang et leur rendre leur brillance initiale. D'autres estiment que l'on se doit de « tirer le plus gros » mais

¹⁰⁵³ Nous avons vu que le même principe est à l'œuvre pour les initiés à qui il est demandé de ne pas porter de chaussures durant les différents rituels.

¹⁰⁵⁴ Par manque de place dans le *peji*, ou par manque de moyens financiers, il est fréquent que plusieurs *otãs* soient déposés dans un même *assentamento*.

d'y laisser le sang, qui constitue l'*axé* principal.

Le cycle des transformations de l'*assentamento* est ainsi refermé. Il est à son tour inséré, comme nous l'avons vu au chapitre III, dans le cycle plus large des *obrigações* qui ponctuent la trajectoire du fils-de-saint dans le culte. Je voudrais à présent revenir sur le symbolisme lié aux diverses substances qui participent directement aux différents traitements de l'*assentamento*. Il me sera alors possible de tirer une première conclusion sur le symbolisme de cet objet composite.

2.3 Les substances et *axés*

De nombreux ingrédients, condiments et substances interviennent au cours du cycle de transformations de l'*assentamento*. Je ne traiterai pas des nourritures rituelles, c'est-à-dire les différentes préparations culinaires régulièrement offertes aux *orixás* et aux *eguns*¹⁰⁵⁵. J'ai préféré m'intéresser de plus près aux diverses substances dont la manipulation est considérée comme vitale au cours de l'action rituelle : le sang, l'eau, les noix d'*obi/orogbó*, l'*atare* ou poivre-de-la-côte ainsi que les poudres diverses. Ces différentes substances appartiennent à la catégorie des *axés*, au même titre que les différentes parties de l'animal réservées aux *orixás*.

2.3.1 Le sang sacrificiel

Au chapitre précédent, je pense avoir montré l'importance du sang dans le contexte rituel en terme de « marqueur somatique ». (Damasio 1995) Cette substance semble, dans sa relation à la transe et au travail des émotions, agir de par sa texture, sa couleur, son odeur, son goût¹⁰⁵⁶, sa chaleur...Mais également de par son symbolisme qui est étroitement lié à l'acte sacrificiel, et par conséquent, au « champ d'évocation » - pour reprendre l'expression de Dan Sperber - de la vie et de la mort¹⁰⁵⁷.

¹⁰⁵⁵ Une telle analyse, qui a déjà été proposée par Raul Lody (1979) pour le *candomblé nagô* de Bahia, exigerait un trop long développement. Je me contente, dans ce travail, de fournir une liste de ces différents plats dans **l'annexe n° 12**.

¹⁰⁵⁶ Le titre de la très belle et très personnelle monographie de Jim Wafers souligne cette importance du sang dans le *candomblé* : « The taste of blood. Spirit possession in Brazilian Candomblé. »

¹⁰⁵⁷ On peut voir une généralisation de ce champ évocatoire à l'ensemble du processus rituel dans la théorie proposée par Maurice Bloch, pour qui la représentation rituelle serait « une simple transformation des représentations quotidiennes des processus matériels de la vie chez les plantes et les animaux comme chez les êtres humains » (1997 : 14).

Sylvina Testa (2004) souligne, dans le cadre des cultes afro-cubains, l'importance de l'opposition structurale entre sang menstruel et sang sacrificiel, le premier étant essentiellement source de pollution et le second source de vie et d'*axé*. Au second chapitre, à partir du discours de plusieurs chefs de culte, j'ai nuancé l'idée de la portée néfaste du sang menstruel qui n'est pas considéré comme polluant pour l'*orixá* Orunmilá et qui est préférentiellement associé à la fécondité par plusieurs mères-de-saint, c'est-à-dire au domaine de la vie plus qu'à celui de la mort.

Quant au sang sacrificiel, il est considéré comme le véhicule par excellence de l'*axé*, la « force vitale », qui est mise en circulation par l'acte sacrificiel :

Pourquoi le sang, l'animal? Le sang, c'est quoi? Le sang n'est-ce pas la vie? Personne ne vit sans sang ! N'avons-nous pas besoin de sang pour vivre ? Alors cela veut dire quoi? Si nous arrêtons de faire ce culte et ces choses-là [le sacrifice], alors il va mourir quelque chose !

La circulation de l'*axé* entre les êtres et les choses, régulièrement réactivée par l'acte sacrificiel, serait donc, dans cette conception, une condition même du maintien de la vie. Ainsi, à la fois le corps du sacrifiant et les différents objets cultuels impliqués dans l'*obrigação* se voient régénérés au contact du sang sacrificiel. Mais un tel transfert, nous l'avons vu, n'est pas toujours considéré comme bénéfique pour le sacrifiant.

En effet, je rappelle qu'en cas de maladie du sacrifiant, le sacrifice est proscrit car l'épanchement du sang sacrificiel risquerait de l'affaiblir d'autant plus, plutôt que de le fortifier. Selon Yguaraçy, « faire couler le sang pour le saint [dans ces conditions], c'est la même chose que de lui faire une injection létale! Tu ne peux pas faire couler le sang pour ton *orixá* lorsque tu es malade. » Dans ce commentaire, l'idée d'un transfert ou, plutôt, d'une « transfusion » entre le corps du sacrifiant, de l'animal sacrifié et l'*orixá* est clairement exprimée. C'est pourquoi, vu la maladie du sacrifiant, un tel transfert se doit d'être proscrit, de peur de contaminer tous les éléments du système.

2.3.2 L'eau des *quartinhas*

Élément incontournable de l'univers rituel du *candomblé*, l'eau ne semble tirer son efficacité symbolique que de sa manipulation rituelle. Bien qu'il n'y ait pas d'exégèse précise à son sujet, toutes les personnes interrogées reconnaissent son rôle rituel fondamental et

l'associent spontanément à la « purification », notamment grâce à la place qu'elle occupe dans l'*amassi* et dans le rituel de « préparation » des *assentamentos*¹⁰⁵⁸.

L'eau utilisée au cours des différents rituels provient, nous l'avons vu, de la *quartinha*, une alcarazas composant tout *assentamento*. L'eau qu'elle contient est, idéalement, de l'eau de pluie ou de rivière ou tout simplement de l'eau du robinet. Mais quelle que soit sa provenance¹⁰⁵⁹, l'eau contenue dans les *quartinhas* est censée détenir des pouvoirs que l'eau ordinaire ne détient pas. Un épisode amusant illustre bien cette dimension.

Alors que j'étais toujours en réclusion dans le *peji*, je reçus la visite de Júnior et de Kelly, une de mes *iabás*. Kelly se plaignait de fortes douleurs au ventre et Júnior lui conseilla de boire de l'eau d'une des *quartinhas* d'Oxum¹⁰⁶⁰. Elle en but à peine un gorgéon. Junior, irrité par ce manque d'entrain, lui ordonna alors de « *secar a quartinha* », c'est-à-dire de boire le contenu de l'alcarazas jusqu'à la dernière goutte! A peine eut-elle avalé le dernier gorgéon et repris son souffle qu'elle dit en plaçant la main sur son ventre : « Ca va déjà mieux... ». Junior la regarda alors d'un air circonspect et moqueur... « Non? », lui répondit-il en lui faisant comprendre que cela était difficile à croire. Kelly répliqua: « Je le jure, je ne sens déjà plus rien! » La jeune femme se retira alors, vexée de n'être pas prise au sérieux. Júnior me prend alors à témoin et m'explique que comme pour un médicament, il faut le temps pour que l'eau fasse son effet sur l'organisme. La chose ne peut pas être immédiate, comme Kelly le laissait supposer, « cela n'a pas de sens! ». La logique thérapeutique du père-de-saint fonctionne clairement par homologie avec celle déjà connue et expérimentée par la prise de médicaments.

Mais revenant à notre sujet, il semblerait que l'eau en question tire ses pouvoirs de la manipulation rituelle qui consiste simplement à la verser dans l'alcarazas d'un *orixá*. J'ai décrit les nombreux usages rituels de cette eau dans les chapitres précédents.

Dernier aspect lié aux vertus positives de l'eau : les occurrences de la pluie au cours des différents rituels sont souvent objet de commentaires. Dans tous les cas observés, il est question d'un heureux présage ou d'une confirmation de la réussite du rituel en cours. Cecinho dit à ce propos : « Elle doit venir [lors d'une *obrigação*], cela fait partie, c'est une confirmation ! »

¹⁰⁵⁸ Je rappelle qu'elle est également systématiquement aspergée sur l'*assentamento* à l'issue du sacrifice, une fois que le sang, les condiments et les plumes ont été disposés dans l'*assentamento*.

¹⁰⁵⁹ J'ai assisté à un bain d'*amassi* où une mère-de-saint ajouta la moitié du contenu d'une fiole d'eau bénite dans la bassine de sa fille-de-saint !

¹⁰⁶⁰ J'ai montré au chapitre précédent que certaines régions corporelles étaient préférentiellement associées à certains *orixás*, en fonction de leurs attributs mythologiques. Pour être l'*orixá* associé à la fécondité, Oxum est la plus indiquée pour les problèmes liés au système reproducteur féminin et, par extension, aux douleurs de ventre en général.

2.3.3 Les noix d'*obi* et d'*orogbó*

L'*obi* et l'*orogbó* sont deux variétés de noix de cola¹⁰⁶¹. Elles comptent parmi les *axés* les plus puissants et les personnes s'y réfèrent la plupart du temps par l'expression « *obi/orogbó* », car elles sont souvent associées au cours de l'action rituelle. Il n'y a pas d'exégèse arrêtée sur ces noix. Cela n'empêche pas certains chefs de culte d'avoir leur idée sur la question. Voici ce qu'en pense Júnior : « L'eau, l'*obi/orobo*...Ce sont des fruits de la terre...Ils sont offerts avant le poisson...Ce sont des éléments primordiaux...Tout est une hiérarchie ! » Pour Cecinho : « L'*obi* c'est pour fortifier la tête, mais aussi pour faire de l'*axé* (poudre). L'*orogbó* c'est pour invoquer la terre et les *orixás*. »

Júnior, dans son premier commentaire, associe l'*obi/orogbó* et l'eau et se réfère à ces substances en tant qu'éléments primordiaux. Il introduit également une comparaison avec l'usage rituel du poisson, et situe l'ensemble de ces éléments sur une échelle hiérarchique qui, à mes yeux, renvoie à deux conceptions complémentaires : d'une part la théorie évolutionniste qui situe l'origine du monde dans un processus naturel, et non dans les mythes des *orixás*; d'autre part; le principe de séniorité, qui attribue une primauté à tout ce qui est plus ancien. Dans cette perspective, en tant que fruit de la terre, le monde végétal apparaît comme premier par rapport au monde animal et se trouve ainsi en tête de la hiérarchie symbolique des éléments du *candomblé*, fondée sur le principe de séniorité.

Quant à Cecinho, l'importance symbolique de ces noix tiendrait plutôt à leurs diverses fonctions rituelles, telles que « fortifier la tête », « faire de l'*axé* » et « invoquer la terre et les *orixás* ».

Le statut privilégié de ces noix tient également à leur origine africaine : tout ce qui provient (ou est censé provenir) d'Afrique est considéré comme particulièrement chargé en *axé*.

2.3.4 L'*atare* ou « poivre-de-la-côte » et les *ikins*

L'*atare* ou « poivre-de-la-Côte », qui consiste en des graines de paradis - également appelées maniguette¹⁰⁶² - est considéré comme un *axé* puissant entrant dans la préparation des

¹⁰⁶¹ Selon le dictionnaire usuel yorùbá-français (1997), *obi* signifie « noix de cola » et *orógbò* « noix de cola amère, *garcinia kola*. »

¹⁰⁶² Sachnine 1997.

assentamentos. Cette charge symbolique particulière provient, tout comme les noix d'*obilorogbó*, de son origine africaine présumée.

Quant aux noix de palme, appelées *ikin*, leur usage rituel est multiple. Comme déjà mentionné, elles constituent le « fondement » de l'*assentamento* d'Orunmilá, dans la mesure où elles remplissent pour cet *orixá* la même fonction rituelle que l'*otã* ou les *ferramentas* des « *orixás* de fer ». Les noix d'*ikin* jouent également un rôle central dans la consultation de l'oracle par Ifá. Je décris cet usage dans l'**annexe n° 5**.

2.3.5 Les poudres ou *axés*

Deux catégories de poudres ou « *axés* » peuvent être distinguées. La première est composée de poudres de couleur, principalement utilisées au cours de l'initiation dans la composition de l'*amassi* ou pour peindre le corps du novice. La seconde fait référence aux poudres « personnelles » des pères-de-saint, dont la composition et les secrets d'élaboration sont jalousement gardés.

Les poudres servant à la peinture corporelle varient, nous l'avons vu dans le chapitre précédent, d'un père-de-saint à l'autre. Certains se contentent de deux poudres. La première est la poudre blanche obtenue à partir de craie moulue - appelée *efun*. Cette poudre est associée à Oxalá, *orixá* démiurge indispensable durant le processus initiatique¹⁰⁶³ :

Ici c'est le sang blanc, l'*efun* qui représente le blanc et Odudu, c'est à dire le couple divin: Orixalá qui est le *funfun* et Odudu qui est Oduduwa, Yemanjá Ogunte¹⁰⁶⁴. (Paulo)

Le « sang blanc » dont il est question est, selon toute vraisemblance, une référence directe à la théorie des trois sangs défendue par Juana Elbein dos Santos dans son livre « Os Nagôs e a morte », qui a connu un large succès au Brésil dans le milieu des cultes afro-brésiliens¹⁰⁶⁵.

La seconde poudre généralement utilisée est une poudre de la couleur de l'*orixá* qui est « fait ». Paulo et Júnior, par contre, ont adopté une esthétique clairement inspirée du *candomblé nagô* de Bahia, employant préférentiellement, en plus de l'*efun*, la poudre bleue

¹⁰⁶³ Extrait d'un discours public prononcé lors du *deká* de Cristiano au moment de la remise des objets culturels au nouveau père-de-saint.

¹⁰⁶⁴ Ce « compactage » de Yemanjá Ogunte et Oduduwa en une seule et unique divinité est propre à ce père-de-saint, et serait jugée comme une « erreur » selon le point de vue de l'orthodoxie nagô de Bahia. Mon propos n'est cependant pas de porter un jugement sur la prétendue exactitude des traits mythologiques mentionnés ici mais plutôt de mettre en évidence le processus symbolique tel qu'il est élaboré au cours de l'action rituelle.

¹⁰⁶⁵ Voir à ce propos Ferretti (1995); Capone (1999).

appelée *waji*¹⁰⁶⁶ et la poudre rouge appelée *Osun*. Cette dernière est associée par ces deux chefs de culte au sang des animaux et à celui de l'initié. Sur le *waji*, je n'ai obtenu aucune interprétation symbolique, si ce n'est une référence à son usage rituel. La poudre *waji*, en effet, en plus des peintures corporelles, est également introduite dans les scarifications afin de leur donner une coloration plus foncée caractéristique.

Une autre poudre, directement liée au culte d'Ifa, est appelée *iyerosun*. Cette poudre, répandue sur le *tabuleiro*¹⁰⁶⁷ où l'*odu* principal du consultant est inscrit par le devin¹⁰⁶⁸, serait obtenue, selon Paulo, par le travail des termites. Pour Sachnine (1997) dans son dictionnaire Yorùbá/Français, l'*ìyèrè-òsùn* serait une vermoulure de l'arbre *Baphia nitida* alors que pour Elbein dos Santos (1975 : 41) il s'agirait, se basant sur le dictionnaire d'Abraham, du *Eucleptes Fransiscana F.* Certains chefs de culte emploient également des poudres colorées obtenues à partir de craies râpées. Celles-ci sont les plus souvent utilisées dans l'*amassi*.

Quant aux poudres « personnelles », certaines contiennent de l'igname desséché et pilé, igname ayant servi à la divination lors d'un *obori* ou d'une *obrigação*. Un autre ingrédient entrant dans la composition de ces poudres, ce sont les têtes de canards, pintades et autres animaux à plume attachées le long d'un corde et séchant au soleil, dans l'arrière-cour de nombreux *terreiros*. Je n'ai malheureusement guère plus d'informations à ce sujet¹⁰⁶⁹. Ce que l'on peut cependant retenir des exemples cités, c'est qu'il est question d'ingrédients ayant été préalablement traités ou utilisés rituellement.

J'aimerais à présent tirer quelques conclusions relatives à cette analyse du cycle de transformations de l'*assentamento* et des substances et objets qui le composent.

¹⁰⁶⁶ Júnior n'a rien su me dire sur la composition de cette poudre, si ce n'est qu'elle provenait d'Afrique. Le *waji* s'achète dans une petite boîte bleu en plastique de la taille d'une boîte d'allumettes sur laquelle il est écrit: « Bleu d'Outremer » (en français); made under arrangement in England. Provenance : Lagos (Nigeria) Fabricant : Ulysses Nigeria Ltda. Il s'agirait, à en croire la notice, de *Sodium Aluminium Sulpho Silicate*.

¹⁰⁶⁷ Petit plateau de bois rond.

¹⁰⁶⁸ Voir **annexe n° 5** pour une description de la consultation de l'oracle par Ifá.

¹⁰⁶⁹ Un jour un père-de-saint me glissa rapidement au creux de l'oreille que l'on pouvait également ajouter du *lelekun*, du *bejerekun* et de l'*aridã*. Je n'ai rien obtenu comme information supplémentaire à propos de ces substances dont je n'ai trouvé de trace nulle part ailleurs.

3. Synthèse de l'argumentation

L'analyse du cycle des transformations de l'*assentamento* a mis en évidence le rôle fondamental joué par la manipulation rituelle dans la conceptualisation¹⁰⁷⁰ des objets culturels. Celle-ci implique une mise à contribution des différents sens, qui déterminera ce que Marika Moisseff appelle leur « sens premier » ou leur « vocation proprement sacrée ». Le cas des *otãs* est éloquent à ce propos : de simple pierre trouvée dans la nature, sur le pas d'une porte ou au détour d'un chemin, voilà cet objet transformé en réceptacle pour l'offrande destinée aux dieux, en leur « demeure » ou, encore, en l'*orixá* lui-même. Comment une telle transformation conceptuelle prend-elle place ? Comment une pierre, un simple objet inanimé, devient-elle, pour les participants au culte, un être divin, un « *orixá* » ? Selon la perspective envisagée dans ce travail, la question devient : comment une pierre assume-t-elle le rôle de médiateur rituel, c'est-à-dire celui d'un rouage indispensable à l'établissement d'une relation vécue entre l'initié et sa divinité ? Pour tenter de répondre à cette question, revenons succinctement sur les étapes rituelles par lesquelles passe cet objet culturel.

Une première étape, nous l'avons vu, est la consultation de l'oracle qui suit la « découverte » de la pierre en vue de déterminer son statut ontologique: est-elle ou non un *orixá* et, si oui, lequel ? J'ai montré que le lieu de provenance, les circonstances de la découverte ainsi que l'apparence de la pierre étaient autant d'indices susceptibles d'orienter l'interprétation vers son identification avec un *orixá*. La consultation de l'oracle permet ainsi l'insertion de la pierre dans la catégorie des *otãs*, les pierres-*orixás*. Pour que cet *otã*, devenu objet culturel potentiel¹⁰⁷¹, puisse jouer son rôle de médiateur à part entière, il est nécessaire que cet objet culturel soit attribué à l'*orixá* personnel d'un individu en particulier et, ainsi, qu'il soit introduit dans sa « constellation somatique ». Cette introduction implique qu'il soit « préparé » par le père-de-saint en même temps que les autres objets composant l'*assentamento*, qu'il soit lavé dans l'*amassi*, « nourri » du sang des animaux sacrificiels et, surtout, qu'au cours des deux derniers rituels, il soit mis en contact avec la tête de l'initié. Ce n'est qu'à la suite de ces divers traitements concomitants qu'un lien est établi entre l'*otã*,

¹⁰⁷⁰ Un concept, comme le souligne Millikan est le fruit de l'interaction entre l'objet conceptualisé « durant l'histoire de l'évolution de l'espèce ou à travers l'histoire de l'apprentissage de l'individu » (1998 : 63). Cette conceptualisation dépend étroitement de la capacité de celui-ci à reconnaître ou « identifier » tel objet dans diverses circonstances afin de « parvenir à connaître » - come to know - non seulement ses propriétés manifestes, mais également les qualités intrinsèques à la « substance » attribuée à l'objet en question. Les modalités perceptuelles présidant à cette identification peuvent être de plusieurs ordre (visuel, auditif, olfactif,...) et l'auteur de souligner que la manipulation exploratoire permet d'atteindre une « meilleure constance conceptuelle » (*Ibid.*).

¹⁰⁷¹ Il sera déposé dans l'*assentamento* de l'*orixá* identifié en attendant d'être « assis ».

l'*orixá* et l'initié à qui elle appartient, dans la mesure où, dorénavant, la pierre constitue le médiateur rituel indispensable entre le fils-de-saint et son *orixá*.

La relation ainsi instituée, qui fait de l'*otã* un médiateur rituel, est rendue manifeste dans plusieurs situations. Je rappelle, notamment, les marques d'affection de plusieurs fils-de-saint vis-à-vis de « leur » *otã*, les perturbations qui pourraient résulter de son traitement rituel inadéquat¹⁰⁷² et, surtout, le drame que représenterait sa perte lors d'un nettoyage d'*ebo*.

L'institution de la pierre, mais également des différents « colliers », en médiateurs rituels¹⁰⁷³ repose, à mes yeux, sur la conjonction de deux séries de facteurs :

- 1) la mise en contact physique des différents éléments mobilisés et traités au cours de l'action rituelle (substances et *axés*, *otã*, tête);
- 2) le symbolisme associé à chacun de ces éléments ainsi qu'à leur traitement rituel.

Revenant au premier point, j'ai montré aux chapitres III, IV et V que l'*otã*, le « collier simple » de l'initié et sa tête font l'objet de traitements fort similaires et simultanés au cours de différents rituels du cycle initiatique. L'*otã*, précieusement gardé dans l'*assentamento*, mais également la *conta simple*, qui devra être portée en permanence par l'initié, agissent, à la suite de leurs divers traitements rituels, tels des « prolongements corporels », c'est-à-dire des traces matérielles de la relation d'intimité rituellement instaurée entre le fils-de-saint et sa divinité.

Quant au symbolisme des objets et substances impliqués dans l'action rituelle, le sang sacrificiel joue un rôle essentiel dans la mesure où son épanchement met l'*axé* en circulation, et permet le transfert de cette « force » d'un corps, d'un objet cultuel à l'autre. Une transformation ontologique en miroir sous-tend, à mes yeux, cette idée de transfert d'une « force » spirituelle. Alors que l'animal sacrificiel, par sa mise à mort et la transformation de son corps en nourritures rituelles et en « traces » du sacrifice (*gigata*, ossements, cornes), devient un artefact, les objets culturels semblent subir la transformation inverse suite à leur contact avec le sang sacrificiel. Non pas que ces objets soient désormais considérés comme dotés de vie, mais les initiés réagissent à leur égard, suite au processus initiatique, comme s'ils l'étaient, dans la mesure où ils constituent désormais un lien matériel indispensable entre leur « tête » et leur *orixá*.

¹⁰⁷² Au chapitre VIII, je reprends plusieurs récits et anecdotes où le fils-de-saint, que ce soit suite à une grande déception ou suite à une reversion, généralement au pentecôtisme, se serait débarrassé de son *otã* en la jetant dans un caniveau ou dans quelque autre endroit. De tels récits soulignent surtout les conséquences désastreuses d'un tel geste pour le fils-de-saint qui, dans plusieurs cas, est puni par la mort.

¹⁰⁷³ Et non plus uniquement l'identification de la pierre avec un *orixá*, qui figure comme une pré-condition de son institution en médiateur rituel pour un individu bien particulier...

CHAPITRE VII :

L'ORACLE

1. Introduction

1.1 La place et les fonctions de l'oracle dans le culte

Dans le *candomblé*, l'oracle est le mode d'interrogation privilégié des divinités. Bien qu'au cours de la possession elles puissent s'exprimer verbalement pour prodiguer leurs conseils, faire part de leur mécontentement ou encore mettre en garde contre d'éventuels dangers, leur parole, si elle implique des prescriptions rituelles, devra faire l'objet d'une confirmation par un recours au jeu de *búzios*, qui peut être considéré comme l'instance décisionnelle ultime au sein du culte. C'est à l'oracle que revient de décider du type d'offrandes et de leur quantité au moment des *obrigações*, de permettre ou non la sortie de *resguardo*, de conseiller ou non l'engagement dans un processus initiatique, etc. Ainsi, l'oracle est une étape préliminaire incontournable à toute entreprise rituelle.

Mais ce pouvoir décisionnel ultime attribué à l'oracle devra être nuancé, car ce mode d'investigation n'est pas l'unique « source de vérité » dans le culte étudié. Il arrive que dans certaines circonstances, d'autres décisions prennent le pas sur les prescriptions oraculaires, comme je le montrerai à la fin de ce chapitre.

Plusieurs contextes de recours à l'oracle peuvent être discernés :

- 1) avant tout acte rituel pour connaître la volonté des dieux sur ce qu'ils désirent qui soit fait et sur ce qu'ils désirent recevoir en offrande;
- 2) lors du déroulement ou en fin de cérémonie afin de connaître l'issue de l'action rituelle;
- 3) pour trouver une solution à un problème personnel;
- 4) pour « découvrir¹⁰⁷⁴ » ses *orixás* ;
- 5) au passage de l'an pour connaître les *orixás* qui vont régir l'année à venir.

Ces contextes sont loin d'être exclusifs les uns des autres, chaque consultation revêtant généralement plusieurs enjeux et questionnements. Par exemple, une consultation en fin d'*obrigação*, dont l'objectif principal est de savoir si les *orixás* ou les *eguns* ont « bien reçu » leur offrande peut déboucher sur des conseils et/ou des prescriptions rituelles destinées à

¹⁰⁷⁴ Les guillemets sont ici nécessaires car, comme l'a très bien montré Rita Segato (1995), l'identification de l'*orixá* de l'individu est pré-orientée par une multitude d'indices (physiques, comportementaux, événements particuliers, etc.) qui précèdent la consultation de l'oracle. Pour ma part, à partir d'un cas ethnographique, je tenterai de montrer l'importance du cheminement interprétatif qui mène à cette découverte au cours de la consultation.

certaines individus présents. Le père-de-saint peut également profiter d'une telle consultation pour interroger les divinités sur des sujets plus personnelles, etc.

L'oracle, lorsqu'il touche à des questions personnelles, occupe une position intermédiaire entre la sphère rituelle et la sphère quotidienne, dans la mesure où il est censé renseigner les gens sur ce qu'ils vivent au quotidien et sur l'état de leur relation avec les divinités. Mais surtout, l'oracle permet le passage à l'acte rituel en prescrivant telle ou telle autre offrande, tel ou tel autre rituel purificateur ou initiatique au consultant.

Enfin, l'oracle peut également jouer un rôle social de première importance, dans le sens où il permet l'arbitrage de conflits entre chefs de culte sur des questions rituelles délicates. J'apporte une illustration de cette intervention de l'oracle dans un conflit d'opinions au chapitre suivant.

1.2 Bref aperçu des études afro-brésiliennes sur l'oracle

Les études anthropologiques sur cette dimension du culte ne sont pas très nombreuses. Comme le souligne Patricia de Aquino, « la divination dans le *candomblé* n'a pas beaucoup suscité l'intérêt ethnologique » (2004 : 14), contrairement au continent africain avec, entre autres, les ouvrages de Bascom (1961; 1980) et Maupoil¹⁰⁷⁵ (1948). Seuls deux ouvrages lui sont entièrement consacrés en ce qui concerne le *candomblé* brésilien : le livre de Júlio Braga (1988) et celui d'Agenor Miranda Rocha (1998). On doit par ailleurs à Roger Bastide plusieurs articles sur le sujet¹⁰⁷⁶, dont le premier écrit en collaboration avec Pierre Verger (1953) et un autre à Lacourse paru dans la revue *L'Homme* en 1994. Pour dire vrai, tous les chercheurs sur le *candomblé* se sont à un moment donné penché sur la question de la divination, vu son caractère incontournable dans le culte mais, pour la grande majorité d'entre eux, de manière très sporadique et incomplète.

Querino (1938) et Ramos (1934) sont les premiers à avoir parlé, dans le contexte brésilien, de l'existence d'une catégorie de dignitaires, appelés *babalaôs* ou *olhadores*, dont la fonction principale était d'interroger les dieux en consultant l'oracle. Ils ont également souligné le rôle central de la divinité Ifá qui préside à toute divination et ont énuméré diverses techniques divinatoires qui emploient différents objets cultuels tels que les noix de *obi* et

¹⁰⁷⁵ Dans son livre consacré à l'oracle par Ifá, Ivan H. Costa cite une vingtaine d'auteurs s'étant intéressés à l'étude du système divinatoire en Afrique de l'Ouest entre le début du 18^{ème} jusqu'à la moitié du 20^{ème} siècle (1995 : 91).

¹⁰⁷⁶ Patricia de Aquino (2004 : 14) mentionne quatre articles de Bastide : celui écrit en collaboration avec Bastide (1953), deux autres parus en 1968 et un quatrième en 1973.

orogbó, le piment-de-la-côte ainsi que le collier d'Ifá appelé *opelé* et l'utilisation de fruits de *dendé* (palme). Aucun de ces auteurs, malheureusement, n'a proposé de description ethnographique d'une consultation telle que pratiquée à l'époque de leur enquête. La première description d'une consultation, nous la devons au journaliste João du Rio (1904), reprise et commentée par Bastide et Verger (1957) à qui l'on doit la seconde et la plus complète description d'une consultation à un *babalaô* brésilien, Martiniano do Bonfim. Mais plutôt que de revenir sur ces descriptions, il m'a semblé plus intéressant de partir de ma propre ethnographie. Envisager un matériau ethnographique de première main s'est avéré indispensable pour le type de questionnement soulevé dans ce travail, mais également pour réagir à l'affirmation de Bastide et Verger qui prétendent fournir une description qui touche au « dernier véritable *babalaô* de Bahia¹⁰⁷⁷ ». Or, force est de constater que Paulo, au moment de mon enquête, « jouait » non seulement l'*opelé*, mais également les *ikins*, deux catégories d'objets oraculaires propres à la consultation par Ifá, telle que décrite par Bascom (1961) et Costa (1995) pour l'Afrique de l'Ouest. Dans ce chapitre, cependant, je ne m'intéresserai qu'à la technique oraculaire la plus courante, basée sur la manipulation de cauris. Pour le lecteur désireux d'en savoir plus sur l'oracle par Ifá, je propose une brève description des circonstances de sa réapparition à Recife, ainsi que de sa procédure dans l'**annexe n° 5**.

Intéressons-nous à présent à la manière dont la divination a été comprise dans le cadre des études afro-brésiliennes. Pour commencer, il est nécessaire de revenir sur l'emploi des termes « divination » et « devin » dans le contexte afro-brésilien. A Recife, tout comme, semble-t-il, dans le *candomblé* bahianais et *carioca*, ces termes ne sont quasiment jamais employés. Comme le souligne Patricia de Aquino, « le devin ne devine rien. Le processus d'interrogation divinatoire ne relève ni du secret, ni de l'anticipation du futur : les mythes divinatoires sont connus, de même que les correspondances entre les positions de cauris et les

¹⁰⁷⁷ Edison Carneiro, en 1948, s'inquiète de la disparition des *babalaôs* au Brésil, désignant Martiniano do Bonfim et Felisbeto Sowzer (Benzinho), tous deux fils d'africains de Lagos, comme les deux derniers « véritables *babalaôs* » du Brésil. Il attribue cette disparition à une concurrence toujours croissante de chefs de culte qui, d'après lui, « ne possèdent pas l'entraînement requis pour le traitement avec Ifá » ([1948] 1986 : 113). Bastide et Verger signalèrent quelques années plus tard l'abandon, à Bahia, du recours à l'*opelé*, forme de rosaire dont l'usage est exclusif des *babalaôs*, en faveur de l'utilisation d'un « jeu » composé de seize cauris, appelé *merindilogun*. Cet abandon aurait placé les *babalaôs* dans une situation de concurrence directe avec les chefs de culte, perdant l'avantage que leur octroyait le prestige lié à l'usage de l'*opelé*, ce qui aurait provoqué le déclin de ce corps sacerdotal.

Bastide et Verger distinguent deux autres facteurs permettant d'expliquer un tel déclin. Le premier serait dû à la position sociale du *babalaô* qui, s'il était capable de « diriger plusieurs *candomblés* en même temps (...), a vu son autorité en déclin constant par rapport aux pères-de-saints des *candomblés*, qui, en contact permanent avec les fils et filles-de-saints, pouvaient les diriger et les les orienter avec plus de facilité » (2002 : 198). Le second facteur serait « la peur de la responsabilité des propres devins, apeurés devant les devoirs de leurs charges et abandonnant de cette manière la collier de Ifá, qui était leur spécialité, pour un mode de divination plus doux, les *búzios*, *alias* propre à Exu, et non à Ifá » (*Ibid.* : 198-199).

grilles interprétatives. L'assertion "personne ne devine rien, ils savent" est récurrente chez les gens du *candomblé* » (2004 : 26).

Les mythes dont il est question sont appelés *itã* et sont associés à chacune des configurations de cauris, appelées *odu*, comme nous allons le voir un peu plus loin. Les cauris, comme le souligne pertinemment cet auteur, « parlent » et le chef de culte, à travers eux, ne devine pas, mais il énonce une « parole vraie » ou, reprenant Braga (1988), « il dit juste » (*ibid.*). Je propose donc de laisser tomber les termes « divination » et « devin », remplaçant le premier par « consultation », terme fréquemment employé par les participants au culte à Recife, et le second par « consulteur », par référence à la configuration relationnelle tissée entre le consultant, le père-de-saint « consulteur », les objets cultuels (cauris) et les divinités, qui n'est pas sans rappeler celle à l'œuvre dans le rituel sacrificiel, comme j'y reviendrai. Mais la comparaison s'arrête là car je ne suggère aucunement que la logique rituelle soit la même dans les deux contextes. Ce parallèle permet simplement d'esquisser un cadre épistémologique similaire, qui consiste à appréhender le phénomène étudié à travers l'interaction tissée entre les diverses instances humaines, matérielles et « spirituelles » impliquées. Dans d'autres termes, l'emploi d'un tel vocabulaire rend saillant ce que de Aquino appelle « le caractère éminemment "communicationnel" de l'activité divinatoire » (2004 : 17). Ceci étant dit, revenons à notre questionnement initial.

Patricia de Aquino résume bien la perspective dominante défendue par les anthropologues spécialistes du *candomblé* :

Dans l'anthropologie afro-brésilienne, on considère généralement que la divination met en acte un système catégoriel : elle rapporte la configuration des cauris à l'un des *items* d'un catalogue de récits. Après avoir été lancés par le devin, les coquillages sont comptés selon qu'ils sont tombés « pile » ou « face » ; le résultat de ce décompte renvoie à l'un des mythes du corpus divinatoire qui « racontent la vie du consultant », selon l'expression usuelle. (2004 : 12)

Une telle description, selon cet auteur, présente plusieurs inconvénients. Le premier est « que cette présentation réduit l'activité divinatoire à une mécanique où chaque cas singulier est ramené à un récit du corpus » (2004 : 13) Le second est d'ordre méthodologique et porte sur les différences relevées par l'auteur entre le discours indigène sur la procédure suivie et la procédure telle qu'effectivement pratiquée au cours d'une séance divinatoire :

Le résultat d'une interrogation divinatoire, poursuit-elle, n'est jamais l'aboutissement d'une procédure automatique et uniforme qui associerait régulièrement un nombre de cauris à un

mythe (...) Les commentaires des devins sur les propos qu'ils tiennent et sur les prescriptions établies font apparaître la diversité des éléments et des registres de connaissance mobilisés par une énonciation divinatoire. (*Ibid.*: 13-14)

Cette multiplicité des registres de référence, également relevée par Rita Segato (1995), apparaîtra clairement dans la consultation ethnographiée. J'ajouterai à cela qu'en ce qui concerne Recife, une telle description est d'autant plus inadéquate qu'il n'existe plus de *corpus* mythologique associé aux différents *odus*¹⁰⁷⁸!

Ces différents éléments - « caractère emminement “communicationnel” », multiplicité des référents mobilisés, absence de *corpus* mythologique - m'ont poussé à prêter une attention toute particulière à la dynamique interactionnelle propre à la consultation oraculaire ainsi qu'aux divers mécanismes interprétatifs dont dépend « l'efficacité » de la séance, c'est-à-dire la constitution d'une conviction en sa capacité à « dire juste ».

1.3 Petit mot sur la méthode d'enquête

La situation d'enquête à Recife, telle que je l'ai rencontrée, semble fort différente de celle décrite par Patricia de Aquino où la présence de l'anthropologue au cours des séances de clients est facilement acceptée, voire même parfois recherchée pour des questions pratiques telles que le désir du consultant de garder une trace tangible de la séance et de la parole des dieux (2004 : 22). En effet, dans la famille-de-saint étudiée, la consultation constitue un lieu d'intimité où la vie privée du client est exposée, voire scrutée par le « consulteur » en quête de réponses. En effet, le père-de-saint est, au cours d'une même consultation, amené à revêtir plusieurs rôles : il est, bien entendu, le médiateur rituel indispensable entre le consultant et les dieux ou esprits, mais il peut également devenir le confident, voir le « psychologue du peuple », comme Júnior l'exprima un jour.

Au cours de ce chapitre, je défends l'idée que la complicité instaurée entre le consultant et le père-de-saint au cours de la consultation de l'orcale, plus encore que la position d'autorité et d'intermédiaire privilégié du « consulteur », est une condition de la

¹⁰⁷⁸ Marion Aubrée faisait déjà un constat similaire au début des années 80 : « Sur le terrain, il apparaît qu'à l'heure actuelle, dans la majorité des cas que j'ai pu observer, il y a rétrécissement du champ de connaissance des *odus* et de leur signification et développement d'un discours semi-intuitif basé non plus sur les mythes mais sur l'observation de détails immédiats et parfois contingents. » (1984 : 241) Mon analyse de l'oracle dans ma famille-de-saint vient confirmer et illustrer la pertinence cette description.

réussite ou de l'efficacité de la consultation. L'épisode suivant illustre bien le climat d'intimité nécessaire à toute consultation.

Paulo, vers la fin décembre, devait consulter l'oracle afin de savoir à quoi il devait s'en tenir pour la fête d'Orixaogiã de Júnior, qui était prévue pour début janvier. Alors que je m'étais installé aux côtés de Júnior dans le *peji* où la séance allait commencer, Paulo me demanda de me retirer. Il évoqua le danger d'« irradiation » lié au fait que j'allais bientôt être « fait ». Il ne s'agissait pas de l'« irradiation » liée au phénomène de transe mais du fait que ma présence risquait d'influencer la séance, car les dieux risquaient alors de « parler » pour moi, et non pour Júnior. Cette idée est en fait valable pour n'importe quelle personne présente dans la pièce au moment du recours à l'oracle. D'après Paulo, la portée de ce phénomène dépasse même le simple espace physique de la consultation et est également applicable, dans le cas mentionné, à sa propre mère, alitée dans le bâtiment voisin, pour qui le « jeu » risquait également de « parler » à un moment ou à un autre. D'après Paulo, un tel phénomène peut être expliqué de la manière suivante : « Nous sommes émotifs...C'est pour cela que cela arrive! »

Cet argument fut évoqué à plusieurs reprises et dans d'autres circonstances. Il souligne, à mes yeux, à travers une conception « spirituelle » de la relation entre le « jeu » et les personnes présentes, l'importance de la relation tissée au cours de la consultation entre le consultant et le père-de-saint, qui est de l'ordre de la complicité, voir de la confiance, et qui implique un engagement émotionnel généralement intense du consultant.

Ma présence fut cependant tolérée au cours de nombreuses consultations. Dans la séance décrite au point 3 de ce chapitre, les circonstances exceptionnelles de la consultation permettent de comprendre pourquoi ma présence et celle de mon frère cinéaste furent acceptées. D'une part, la consultante était une amie à moi, belge, et ne comprenait que partiellement le portugais. Ma présence était donc nécessaire pour une question de traduction. La relation entre mon frère et la consultante était également marquée par une amitié de longue date et, dans le même ordre d'idées, l'acceptation de la présence de mon frère - qui plus est muni d'une caméra!- était le climat de confiance tissé par plusieurs mois de vie en commun au sein de la famille-de-saint¹⁰⁷⁹. Je pense qu'eut égard à la relation de confiance mutuelle entre les diverses personnes présentes, ma présence et celle de mon frère n'ont pas agi comme un frein à l'établissement de la relation de complicité/confiance entre la consultante et le

¹⁰⁷⁹ Mon frère fut par ailleurs autorisé, six mois plus tôt, au moment de ma réclusion initiatique, à pénétrer dans le *peji* muni de la même caméra grâce à un avis positif...délivré par Ifá !

« consulteur ». Mais je laisse au lecteur la possibilité d'en juger par lui-même à partir de la description de la consultation.

Dernier point important. A aucun moment je n'ai interrogé les chefs de culte sur la procédure qu'ils suivaient au cours d'une consultation, évitant de la sorte la confusion entre le discours sur la méthode et la méthode elle-même, comme l'a fort justement fait remarqué Patricia de Aquino (2004 : 18). L'ensemble des informations récoltées proviennent de l'observation de nombreuses séances publiques; de commentaires notés *a posteriori* ou exprimés au cours des séances ethnographiées; de documents filmés au cours de mes propres consultations ou, comme la description ethnographique analysée, de celle de personnes proches (amis, frères et sœurs-de-saint, etc.). Le recours à une caméra s'avère être, à mes yeux, une méthode fiable pour rendre compte de la manière dont les chefs de culte procèdent et, par conséquent, de l'engendrement de l'efficacité (ou la non-efficacité) de la consultation à travers l'action rituelle. Quant aux commentaires spontanés des chefs de culte sur les procédures par lesquelles ils consultent, il s'agit le plus souvent d'une stratégie de légitimation de leur pratique - cherchant à faire part de la supériorité de leur méthode vis-à-vis de celles utilisées par leurs concurrents - que d'une volonté d'explication de leur part. J'ai repris les idées principales d'un tel discours que je confronterai à la méthode effectivement observée au cours des consultations.

2. Les objets oraculaires

Plusieurs catégories d'objets sont régulièrement utilisées dans le *candomblé nagô* de Recife pour questionner les *orixás*. Les plus courants sont sans conteste les cauris. Seize cauris forment le jeu de *búzios* complet mais, selon les circonstances, seuls huit d'entre eux, - voire, plus rarement, quatre - sont utilisés. Ces cauris sont reçus par le novice au cours de son initiation. Ils seront laissés dans l'*assentamento* tout au long du cycle initiatique. Théoriquement, l'initié ne sera autorisé de « jouer » - il s'agit du terme le plus couramment employé en référence à la consultation - qu'après son *deká*, c'est-à-dire au moins sept ans après son initiation complète. Mais cette prescription est loin d'être respectée par tous les chefs de culte. Paulo, par exemple, invita Cristiano à « jouer » dans les jours qui suivirent son initiation alors que ce dernier ne connaissait pas encore les associations entre les différentes configurations de cauris, appelées *odus*, les *orixás* et les *recados* ou « messages » auxquels elles sont associées.

Le jeu complet de seize *búzios* est le plus fréquemment employé car il offre la plus grande gamme d'interprétations et implique l'ensemble des *orixás*. Les jeux de huit (ou quatre) *búzios* sont quasi exclusifs du déroulement cérémoniel lorsqu'il s'agit de connaître l'avis favorable ou défavorable des dieux par rapport à l'action rituelle.

Les *búzios* peuvent être substitués par d'autres objets oraculaires. Les plus courants sont la noix de *obi* et l'igname, notamment au cours de l'*obori*, comme nous l'avons vu au chapitre III. Je rappelle que l'*obi* est, dans la première partie cérémonielle, coupé en quatre parties égales avec lesquelles le père-de-saint va « jouer ». Un peu plus tard, c'est l'igname qui est transformée en objet oraculaire lorsque le chef de culte en découpe deux ou quatre rondelles et coupe chacune d'elles en quatre quarts avec lesquelles il consultera. L'oignon peut faire l'objet d'un traitement similaire. Ainsi, j'ai vu Júnior consulter l'oracle avec seize quarts d'oignons lors d'une *obrigação* « spéciale » pour Oxalá, à la suite de la consultation d'un client. Mais de nouveaux objets oraculaires sont récemment apparus sur la scène pernamboucaine : l'*opelê* et les *ikins*. Paulo est à la base de cette introduction des objets oraculaires propres à la consultation par Ifá dans la famille-de-saint étudiée, comme je le montre dans l'**annexe n° 5**.

L'*opelê*, comme déjà mentionné, prend la forme d'un rosaire composé, selon Costa, de « huit moitiés de semences de la gousse de l'arbre africain connu comme *ôpêlé oga okô*, identifié par Daziél (1937 : 365) comme '*Scherbera Arborea*'. » (1995 : 139) La littérature afro-brésilienne parle le plus souvent de huit moitiés de « noix de palme ». Quant aux *ikin*, il s'agit des fruits du *dendezeiro*, le palmier qui donne l'huile de *dendê* dont l'importance symbolique a été soulignée par Raul Lody pour le *candomblé* bahianais (1992). Chaque extrémité du rosaire est terminée par un nombre déterminé de cordelettes au bout desquelles pend un petit objet en fer¹⁰⁸⁰.

Les derniers objets employés dans la divination sont le *taramesso* et le *tabuleiro*. Le premier, d'usage courant, consiste en un panier rond de fibre végétale, légèrement bombé dans lequel les *búzios* sont lancés lors des consultations. Le second, plus rare, également appelé *ôpón* Ifá dans le système divinatoire yoruba, est, à l'origine, exclusif des *babalaôs*. Il s'agit d'un plateau de bois, également rond, d'un diamètre de plus ou moins 40 cm et dont le bord extérieur, un peu surélevé, est sculpté de divers motifs. Le père-de-saint y répand une

¹⁰⁸⁰ Vu de face par le *babalaô*, le nombre de cordelettes est impair à droite, pair à gauche.

poudre jaunâtre¹⁰⁸¹ et, au cours de la consultation par Ifá, y trace l'*odu* obtenu grâce aux *ikin*¹⁰⁸².

2.1 Les *odus*

L'*odu* consiste en une configuration résultant du lancer des objets oraculaires. Chaque objet - qu'il s'agisse de cauris, d'*obi*, d'igname, d'oignons ou des demi noix de l'*opelê* - peut tomber soit « pile », soit « face ». Chacune de ces positions est dite « ouverte » ou « fermée¹⁰⁸³ ». La position « ouverte » correspond, contrairement au *candomblé* bahianais, au côté bombé du coquillage dont la capsule aura été enlevée¹⁰⁸⁴, et la position « fermée » au côté de l'ouverture dentelée du cauri. Dans le *candomblé*, « chaque *odu* se compose de plusieurs chemins. Chaque chemin se divise en trois parties : 1) *ebó*, 2) mythe et 3) interprétation de l'oracle » (Prandi 2001 : 15). Les *ebós* sont des prescriptions rituelles, la plupart du temps des offrandes, associées à chaque *odu*. Quant aux mythes, généralement appelés *itãs*, il s'agit de récits correspondant à chaque configuration. Ces récits ont en commun la mise en scène personnages divers (animaux, personnes, divinités, objets,...) ainsi qu'un dénouement heureux par une offrande sacrificielle (de Aquino 2004 : 16), venant ainsi légitimer le recours à une prescription rituelle en fin de consultation.

La situation à Recife est différente à plusieurs égards. Tout d'abord parce que de tels *otãs* n'existent tout simplement plus. Plutôt que de « mythes », il y est question de *recados* ou « messages » associées à chaque *odu*. Un travail comparatif s'avèrerait intéressant afin de déterminer si les « messages » associés aux différents *odu* actuels entretiennent un lien quelconque avec les *itãs* qui, selon toute vraisemblance, existaient également à Recife, comme en témoignent les travaux de René Ribeiro (1952; 1982). Il n'y a malheureusement, à ma connaissance, aucun travail systématique de transcription de ces *itãs* directement lié au *xangô* de Recife. J'esquisserai toutefois une telle approche comparative à partir du matériel ethnographique rassemblé au point 2.3 de ce chapitre.

¹⁰⁸¹ Cette poudre est appelée *iyé yéri Osún* où, selon Costa, *iyé* signifie « poudre », *yéri* « poudre de termites » et *Osún* le nom d'un arbre (*Pterocapus*) (1995 : 103)

¹⁰⁸² Le lecteur intéressé par cette technique peut se référer à l'**annexe n° 5**.

¹⁰⁸³ La partie interne ou concave des végétaux est considérée comme la position « ouverte » lorsqu'elle tombe vers le haut.

¹⁰⁸⁴ La technique « d'ouverture » des cauris diffère de celle décrite par Patricia de Aquino (2004 : 25). Selon elle, les *búzios* seraient limés alors qu'à Recife, elle consiste à enfoncer la pointe d'un couteau à la base de la partie convexe du coquillage et de la faire « sauter », telle une capsule.

Quant à la troisième partie, l'interprétation, son importance peut varier en fonction du type de technique oraculaire mise en œuvre et du contexte dans lequel elle se développe. Voici plusieurs exemples de ce type de variations:

Exemple 1 : Le jeu de *búzios* tel que pratiqué à Recife implique nécessairement un acte interprétatif tandis que les « questions subsidiaires » avec le recours à l'*opelê* consistent à obtenir une réponse positive ou négative à une question précise formulée mentalement par le consultant¹⁰⁸⁵ ;

Exemple 2 : Le recours à l'oracle au cours d'un rituel, qu'il s'agisse d'igname, d'*obi* ou de *búzios*, cherche à définir ce que l'on pourrait appeler le « degré de satisfaction » de la divinité à ce moment-là. Ce résultat, dans la majorité des cas, ne porte pas à conséquence car il est considéré comme temporaire. L'interprétation, dans ce contexte, est extrêmement limitée et le père-de-saint se contente, la plupart du temps, d'annoncer brièvement - ou de laisser à l'interprétation de chacun -, les configurations obtenues.

Je commencerai ma description par le « jeu » de seize cauris, également appelé *dilogun*¹⁰⁸⁶. Durant mes neuf premiers mois d'enquête, j'avais rassemblé un maximum de données sur les *odu* uniquement *via* l'observation de nombreuses séances publiques, principalement celles prenant place à la fin des *obrigações*. L'usage de cette méthodologie était justifié par ma volonté de suivre un mode d'apprentissage similaire aux participants au culte. Il faut savoir que le savoir ésotérique lié au jeu de *búzios* ne fait que très rarement l'objet de commentaires en-dehors des consultations. Autrement dit, c'est en jouant et en voyant jouer que les personnes acquièrent le gros de leurs connaissances sur l'oracle. Après cette période, j'avais rassemblé quatorze des seize noms d'*odu*. Pour douze d'entre eux, je connaissais les *orixás* qui leur étaient le plus fréquemment associés, c'est-à-dire qui « parlaient » à travers eux, et pour dix à peine l'un ou l'autre de leurs « messages ». Plusieurs difficultés inhérentes à cet apprentissage peuvent expliquer ces lacunes :

1) tous les *odus* ne « sortent » pas avec la même fréquence, certaines configurations n'étant d'ailleurs jamais apparues durant mes observations;

2) le nom et le(s) *orixá(s)* associés à chaque *odu* sont loin d'être systématiquement prononcés par les père-de-saints au moment du « jeu », nombre de lancers étant effectués sans le moindre commentaire;

¹⁰⁸⁵ La première technique sera largement illustrée dans ce chapitre. Pour un aperçu plu succinct de la seconde, se référer à l'**annexe n° 5**.

¹⁰⁸⁶ Diminutif de « *mérindínlogún* » qui signifie tout simplement « seize » (Sachnne 1997 : 191)

3) l'interprétation des *odus*, même s'il existe des constantes, peut présenter des variantes d'un « jeu » et d'un père-de-saint à l'autre;

4) les *ebós* liés aux différents *odus* ne sont pas systématiquement prescrits et leur contenu fait l'objet de discussions et de négociations diverses.

Pour combler cette difficulté, il circule à Recife des « carnets » contenant non seulement la liste des *odus* et leurs éléments associés, mais également des informations sur les « feuilles » ainsi que des *toadas* et des invocations. Ces carnets sont généralement transmis à l'initié lors de son *deká*. Júnior, mon initiateur, s'est toujours montré réticent à aborder le thème des carnets initiatiques, dont il disait n'avoir jamais eu besoin. Je dus faire preuve d'une certaine ruse pour réussir à jeter un œil dans celui qui était en sa possession. Je lui fis part que José Jorge de Carvalho, l'anthropologue qui me précéda sur le même « terrain », semblait avoir eu accès à l'un de ces carnets car il jouait les *búzios*. Irrité, Júnior me coupa la parole :

Ce ne peut être qu'Amara... Avec quelques bières elle enseignait tout ce que tu voulais savoir... Mais je ne trouve pas ça correcte : Jorge n'est pas initié, que je sache, il n'est rien du tout ! Je sais qu'elle avait un carnet avec les *jogadas* [configurations] notées, les *odus*... Elle a dû le lui montrer... Je ne trouva pas cela correct !

J'apprends alors que je ne pourrai moi-même « jouer » qu'après ma « rénovation », c'est à dire après mon *deká*. Júnior commenta à ce propos: « Tu es encore très jeune dans le saint... Il faut attendre la “rénovation”... Là “oui! ”, on pourra reprendre cette conversation! »

Je pense que c'est mon expression déconfitée à la suite de cette sentence qui poussa Júnior à m'autoriser à parcourir, quelques jours plus tard, la liste des *odus* du carnet en sa possession¹⁰⁸⁷. Les *odus* avec les *orixás*, *ebós* et « messages » associés contenus dans ce carnet venaient confirmer et compléter les bribes d'informations récoltées jusqu'alors, ce qui n'est pas étonnant puisque bon nombre de ces informations avaient été récoltées lors de consultations menées par Júnior et Paulo, son initiateur. C'est donc sur cette liste que j'ai basé les informations retranscrites ci-dessous.

Ce qu'il y a lieu de retenir de cette petite digression sur les carnets initiatiques est que l'apprentissage du jeu de *búzios* est soumis à certaines réserves liées au degré initiatique de l'individu ainsi qu'à la confiance attribuée par le père-de-saint à son initié, et que l'accès à cette connaissance semble être complétée par l'écriture, contrairement à l'ensemble des autres savoirs du culte. D'où les réticences de certains chefs de culte à laisser

¹⁰⁸⁷ Il s'agissait du carnet de son premier fils-de-saint.

circuler de tels carnets car, comme déjà abordé, le savoir-faire rituel compte parmi les biens symboliques les plus précieux du chef de culte.

2.2 Les « jeux » avec seize, huit et quatre búzios

J'ai joint aux informations du carnet les commentaires de Júnior à propos de certains *odus*. J'ai respecté l'ordre de leur présentation dans le carnet car, comme j'y reviendrai, il nous renseigne sur les procédés mnémotechniques employés dans l'apprentissage de telles connaissances.

Le jeu avec seize búzios

1 fermé/ 15 ouverts :

OBE WANE

Parle Exú Obe Wane

Message : Tentations diaboliques; affliction spirituelle; envie de suicide; perte de contrôle ; amnésies ; faire des « bêtises » vis-à-vis d'autrui ; alcoolisme ;...

Ebo : *Obrigação* « spéciale » pour Exu: 1 bouc, 7 poulets, 1 *aguidal*, des tissus noir, rouge et blanc, 7 épingles, 7 aiguilles, 7 piments-de-la-côte, 7 piments (de type) *malagueta*, 7 morceaux de charbon, 2 poupées noires, du poumon, du foie, du cœur, 2 pintades, 4 bouteilles d'huile (de palme), 2 bouteilles de miel, 2 bouteilles de *cachaça*, du sel, de la farine de maïs (*fuba*), de la ciboulette et des crevettes séchées.

11 fermés/ 5 ouverts :

WANE SOBE

Parle Exú Wane Sobe

Message : Personne confuse; « sérieux bourbier ».

S'il s'agit d'un Exu « envoyé » [*feitico*], il s'agit du pire des Exus.

Ebo : Nécessité d'un *ebo* rapide : 1 bouc ou 4 (ou 2) poulets, dont 1 « *de estouro*¹⁰⁸⁸ », ou du foie, du poumon et du cœur [*sorobobo*¹⁰⁸⁹].

Commentaire : « Tu fais ce palliatif mais une fois que la situation s'améliore, tu fais l'*ebo* complet en remerciement » ; « les *ebo* de Exu, c'est pour démanteler ce qui a été envoyé, "défaire" le sorcellerie que quelqu'un a "faite". » (Júnior)

3 fermés/ 13 ouverts :

AXÉ OGUNDA

Parlent Ogun/Ode

Message : Problèmes avec la justice et la police; chirurgie.

Ebo : Ogun ou Ode: 1 bouc, 2 coqs, de la viande de porc ou une tête de porc, du maïs à pop-corn, condiments.

Commentaires: « Ce n'est pas un bon *odu*...Il peut apporter des nouvelles tragiques, trahison, et autres choses liées au couteau et au revolver » ; « Ogun et Ode peuvent être en train de parler dans l'*ori* de cette personne. » [Entendre : Cette personne peut être l' « enfant » de Ogun ou Ode]

13 fermés / 3 ouverts :

(OGUNDA MASSA*¹⁰⁹⁰*)

Parlent Obaluayé/Naná/Exu

Message : « Signaux de mort »; magie (*feitiço*) ; maladies de la peau; *jurema*.

Ebo : Exu/Obaluayé/Naná

¹⁰⁸⁸ L'expression « *frango de estouro* », littéralement « poulet d'éclatement », fait référence à la manière dont ce poulet est mis à mort : après avoir été violemment frappé sur le sol à trois reprises, l'animal est ouvert, son cœur en est extrait et déposé sur le sol. Le sacrifiant doit alors prendre le cœur de l'animal et se diriger au pas de course vers la sortie et le jeter dans la rue. La violence de cette procédure est justifiée par les chefs de culte par le danger que représente l'influence spirituelle particulièrement néfaste dont souffrirait le sacrifiant, et que ce rituel cherche à éloigner.

¹⁰⁸⁹ Plat composé de poumon, cœur et foie de bœuf, mélangés à de l'huile de palme, du miel, du sel et des piments. Accompagné de la *farofa* - farine de manioc- également mélangée à de l'huile de palme. Le nom généralement utilisé pour cette dernière est *farofa de dende*. Cette farine peut porter le nom de *eka de Exu* lorsqu'elle est épanchée sur le seuil de la porte en début de cérémonie dans le but de protéger le *terreiro* des influences néfastes provenant de la rue. La farine en question peut également être tempérée avec de l'alcool de canne -*cachaça*- ou tout simplement avec de l'eau.

¹⁰⁹⁰ Le nom en question ne figurait pas dans la liste copiée. Il me fut donné *a posteriori* par Júnior.

5 fermés / 11 ouverts :**OBIXÊ**

Parle Oxum (/Obá/Exu)

Message : Peut également indiquer un Exu; confirmation¹⁰⁹¹; indique une femme dans les alentours du mari; peut être une maladie au ventre ou la personne est enceinte ; *Ori*¹⁰⁹² (si plusieurs fois); dettes; relations amoureuses.

Ebo : *Omolocô*¹⁰⁹³, côcô pour l'*axóxó*¹⁰⁹⁴ ; chou pour faire l'*efô*¹⁰⁹⁵, igname, *bagre* (poisson-chat).

9 fermés / 7 ouverts :**OSATULUKO**

Parle Yemanjá

Message : Hypocrisie (“fausseté”), faux amis; (désespoir)

Ebo : Mouton châtré, poules de type “perdrix” ou grises, canards, pintades, poisson, maïs pour faire de l'*abado*¹⁰⁹⁶.

Commentaires: « Il peut y avoir dans la vie de cette personne une vieille “prieuse” [*rezadeira*] »; « La personne cache quelque chose en soi et pense que personne ne peut lui venir en aide. » (Junior)

7 fermés / 9 ouverts :**OBI DI**

Parlent Xangô/Yemanjá

Message : confirmation (mais nécessité de confirmer¹⁰⁹⁷); ragots; commérages; propositions trompeuses ; doute...

Ebo : Xangô: mouton, coqs, pintades, pigeons; tortue d'eau douce; ocre, crevettes,...

¹⁰⁹¹ Cette expression fait référence à la procédure oraculaire où certains odus peuvent renseigner sur le jeu lui-même, par exemple en confirmant ou infirmant l'odu précédent. Cette méthode « méta-divinatoire » semble être une composante incontournable de tous les systèmes oraculaires.

¹⁰⁹² « Ori » dans ce contexte signifie que l'*orixá*, à travers l'oracle, s'identifie comme étant l'*orixá* du consultant.

¹⁰⁹³ *Omolocô* : Toutes deux reçoivent ce même plat de prédilection qui, à la base, est spécifique de Oxum. La préparation consiste en *feijão macaça* (également appelé *feijão-fradinho*) cuit à l'eau et tempéré avec du sel, de l'huile de palme, des piments, du miel ainsi que des crevettes. Le tout est garni d'œufs cuits durs.

¹⁰⁹⁴ Plat peu fréquent dans le contexte du culte aux *orixás*. Il est composé de maïs cuit tempéré avec du sucre et de la noix de côcô rapée. Ce plat connaît une variante très populaire connue sous la dénomination de *munguza*.

¹⁰⁹⁵ Plat peu fréquent. Il s'agit d'une préparation à base de poisson (*bagre*) mélangé à une préparation contenant des feuilles de chou ainsi que des condiments usuels tels que l'huile de palme, le sel, les crevettes séchées, etc.

¹⁰⁹⁶ Plat à base de riz, de maïs blanc ou jaune cuit, servi avec un poisson, généralement un *bagre* ou un *tainha* et tempéré avec de l'huile de palme.

¹⁰⁹⁷ Cet odu « confirmatoire » exige à son tour d'être confirmé...

4 fermés / 12 ouverts :***EJILA AXÉ OBORÁ*¹⁰⁹⁸**

Parle Xangô

Message : Confirmation; *ori*; arrivée d'argent ou de nouvelles.

Ebo : *Obrigaçã*o importante pour *Xangô* ou *assentamento*¹⁰⁹⁹.

Commentaires : « Il ne faut pas avoir entièrement confiance dans cet *odu* : il vaut mieux jouer à nouveau pour être certain du résultat ». (Júnior)

12 fermés / 4 ouverts :***OBI OBÁRÁ***

Parle Xangó

Message : Situation difficile ; dettes; difficultés financières ou au travail; « rien ne va ».

Ebo¹¹⁰⁰ : *Ebo* avec potiron de type *caboclo* (bien rouge à l'intérieur), 6 pièces de monnaie, 6 bougies, 6 ocras. Faire l'offrande un jour multiple de 6, lors d'une lune croissante ou nouvelle. Sur le lieu du *despacho*¹¹⁰¹ : éclater le potiron, déchirer les vêtements et en vêtir des neufs (ou des propres). Nécessité d'une *obrigaçã*o de remerciement si amélioration.

Commentaires : « Peut être la personne a eu faim, ou si elle n'ouvre pas les yeux, elle risque de ne pas avoir de quoi se nourrir... » (Júnior)

6 fermés / 10 ouverts :***OBI OROSSUM***

Parle Oyá

Message : Sorcellerie [*feitiço*] ; « ponto de passagem¹¹⁰² » ; mort; entités de la *jurema*¹¹⁰³ ; *jurema* (« la personne peut avoir des entités de la *jurema*¹¹⁰⁴ »); proche décédé ; *ori*.

Rmq ! : « Oyá peut ne pas bien voir¹¹⁰⁵! »

¹⁰⁹⁸ Notons que même si l'association entre divinités et odus fait l'objet d'un large consensus, on peut observer des variantes d'un chef de culte à l'autre. Selon Yguaracy, par exemple, *Oxumarê* peut également parler dans l'odu *EJILA* et *Ode* dans l'odu *OBI DI*.

¹⁰⁹⁹ Entendre « nécessité d'associer le saint ».

¹¹⁰⁰ Cet *ebo* ne figurait pas dans le carnet. Il m'a été décrit par Yguaracy lorsque je le questionnai sur un *ebo* inhabituel qui se trouvait dans l'*assentamento* de *Xangô* dans son terreiro.

¹¹⁰¹ Ce terme désigne généralement un type d'offrande dont la fonction première est un « nettoyage », la libération d'une influence néfaste.

¹¹⁰² Attaque magique destinée à faire mourir la personne.

¹¹⁰³ Fait référence à une influence négative de telles entités.

¹¹⁰⁴ Fait référence à la nécessité du consultant de rendre un culte à certaines entités de la *jurema*.

Ebo : Peut demander *obrigação de balé*.

10 fermés / 6 ouverts :

OBE OFUM

Parlent Orixála/Oyá

Message : maladies; « fumée » ; visions; cauchemards; voix; frissons; *ori*.

Ebo : 3, 7 ou 9 riz successifs (enlever un et déposer l'autre); bain de « nettoyage » ;

Ebo : chèvre blanche, pintades, pigeons, *igbims*, igname, maïs blanc, miel,...

Commentaires: « Cette personne peut être fils de Orixalufã. »

8 fermés / 8 ouverts :

EJONILÊ

Parle Orixáogiã

Message : Confirmation; jouer pour savoir si c'est « en bien » ou « en mal » [« *de bem ou de mau*¹¹⁰⁶ »]; *odu* de perte; signaux de mort; nouvelles désagréables.

Ebo : *Ebo Dinan*: 1 écuelle moyenne, 1 cuillère en bois, 1 mètre de tissu (*murin*) blanc; 4 grands oignons, 1 paquet de bougies; 16 *orúas*¹¹⁰⁷, du riz, 1 « œil » de *corona* (partie la plus belle et ample de la plante), 1 bougie de type « sept jours ».

Quand amélioration: *obrigação*: 1 chèvre, 4 poules, igname, pintade, pigeons et des poulets pour Exu.

Commentaires: « Si souvent accompagné de OBI OROSSUM, il devient un *iku*¹¹⁰⁸ » (Júnior)

2 fermés / 14 ouverts :

OBE JOWKO

Parle Orixála

¹¹⁰⁵ Cette phrase indique que l'*orixá*, en l'occurrence Oyá, peut se tromper ou, du moins, qu'il peut exprimer quelque chose qui ne sera pas vérifié. Cette réserve dans l'interprétation semble liée à la gravité du « message » qui parle de « mort » et de « *ponto de passagem* ».

¹¹⁰⁶ A savoir, si la réponse obtenue est favorable ou défavorable au consultant. Il s'agit à nouveau d'une méthode de méta-consultation qui a pour fonction d'évaluer la validité d'une réponse précédente et/ou de réorienter la direction dans laquelle la consultation devra être poursuivie. J'illustrerai ces deux cas dans la description d'une consultation au point 3 de ce chapitre.

¹¹⁰⁷ Je ne possède malheureusement pas d'information sur ce terme.

¹¹⁰⁸ Un *odu* annonciateur de mort.

Message : Confirmation; demande le calme ; annonce que ce qui a été demandé « est en chemin » [sur le point d'être octroyé].

Ebo : Faire une offrande à Orixalá pour qu'il donne la force pour franchir tous les obstacles et les difficultés de la vie. Toutes les choses requises pour une *obrigação* [à cet *orixá*]

14 fermés / 2 ouverts

JOWKO OU EJILA OBIXÉ

Parle Ibeji

Message : « Ouvrir les yeux¹¹⁰⁹ »; risque d'agression; enfants¹¹¹⁰ ; promesse non payée pour les Ibeji.

Ebo : Ibeji: 2 chevreaux, 1 chevrette et 4 poulets + (éventuellement). Offrande pour Oxum: 2 poulettes ou 2 poules + Exu: poulets + Xangô (*beguiri*) + Yemanjá + Oxalá et Ogum: « nourritures sèches ».

16 fermés

IJOBE BABA MALÊ

Parlent Orunmilá/Exu/Nanã/Omolu (Obaluayé)

Message : Ne parle pas « en bien »; signaux de mort.

Ebo : Traitement spécial: « prendre les *búzios*, les placer dans un plat en terre cuite avec de l'eau et mettre le tout sur le feu. Laisser bouillir. Prendre le plat et le jeter dans la rue. Ramasser les *búzios* et les sécher avec un drap propre. Ensuite invoquer Orunmilá et jouer à nouveau pour voir si quelque chose peut être fait.

Obrigaçào importante et urgente pour Orunmilá.

Commentaire : « Quant sort cet *odu*, la personne est plus sur le point de s'en aller que de rester¹¹¹¹! » (Júnior)

16 ouverts

OKANGARASA

Parle Orunmilá

Message : Signaux de mort.

Rmq. ! : *Odu* considéré bien moins négatif que IJOBE BABA MALÊ.

¹¹⁰⁹ Être sur ses gardes...

¹¹¹⁰ L'*odu* parlerait à propos des enfants du consultant, ou d'enfants proches de lui.

¹¹¹¹ Expression fréquemment employée pour parler du risque de mort imminente.

Ebo : Faire une révérence à Orunmilá avec des « nourritures sèches ».

Commentaires: « C'est le déroulement du jeu qui va en mesurer la gravité. » (Júnior)

15 fermés / 1 ouvert : **(OTOW OBIRI KUSA¹¹¹²)**

Parlent Obaluayé Xaponã/Naná/eguns

Message : Quelqu'un dans l'entourage du consultant est sur le point de mourir [« *A pessoa esta com alguem para morrer* »]; affliction; signaux de mort.

Ebo : (le plus rapidement possible) : *Sacudimento¹¹¹³* ; *obrigação de egun/Obaluayé/Naná* ; *obori*.

Le jeu avec 8 búzios

1 fermé : **ETAWA** (*Parle Exu*)

Message : esprits « de gauche¹¹¹⁴ »; accident; « quelque chose n'est pas correcte dans l'*obrigação* »; événement dans la rue; « il se passe quelque chose de spirituel¹¹¹⁵ ».

2 fermés : **OBE JOWKO**

Message : Confirmation; demande le calme.

3 fermés : **OKARAN NISODÊ**

Message : Ne parle pas « en bien ». Il faut demander si c'est « en bien » ou « en mal » et attendre le lancer suivant.

4 fermés : **EDIMEJI**

Message : Confirmation sûre.

¹¹¹² Cet *odu* ne figurait tout simplement pas dans la liste copiée. Nous verrons les raisons avancées à cette absence par la suite.

¹¹¹³ Rituel de « nettoyage » impliquant généralement un sacrifice d'animaux.

¹¹¹⁴ Catégorie d'esprits malveillants ou disposés à nuire à autrui.

¹¹¹⁵ Fait éventuellement référence à une attaque de sorcellerie envers le consultant.

5 fermés : **OKARÁ IKU**

Message : Quelque chose manque dans l'*obrigação* ou « signaux de mort ». Chercher à savoir ce qui se passe.

6 fermés : **OYEKU**

Message : Ne parle pas « en bien » ; Signaux de mort.

7 fermés : **WANE¹¹¹⁶**

Message : Maladie; promesse non payée; parle d'une personne distante mais aussi de prospérité.

8 fermés : **ALAFIÁ**

Message : Prospérité.

Commentaire : Nécessité de confirmer. Si suivi de EDIMEJI : « Tout est OK ! »

Le jeu avec quatre búzios¹¹¹⁷

1 fermé : Réponse défavorable (Exu qui parle)

2 fermés : Réponse favorable. Júnior commente qu'il s'agit de la même configuration que EDI MEJI

3 fermés : Réponse défavorable.

4 fermés : Réponse défavorable : « Il peut être question de signaux de mort, c'est un *iku* ». (Júnior)

4 ouverts : Réponse favorable : « Tout est OK! ».

¹¹¹⁶ Cet *odu* n'avait pas de nom dans la liste. Júnior commenta à ce propos : « Tu peux mettre *Wane*, sauf que ce n'est pas *Sobe* [en référence à l'*odu Wane Sobe*] ».

¹¹¹⁷ Ce jeu est utilisé pour obtenir une réponse immédiate : soit « favorable » ou « positive », soit « défavorable » ou « négative ». Je tiens à faire remarquer que pour le « jeu » de quatre búzios, les « messages » coïncident avec ceux relevés par Ribeiro (1978 : 90-91) ainsi qu'avec ceux relevés par Bastide et Verger pour le *candomblé* nagô de Bahia ([1953] 2002 : 1999)

2.3 Commentaires sur les « jeux »

L'ordre des *odus* du jeu de seize *búzios* tels que retranscrits du carnet en question révèle l'existence de certaines techniques mnémotechniques. Alors que les *odus* du jeu de huit *búzios* est classé selon un ordre croissant des positions « fermées », celui de seize *búzios* répond à d'autres critères classificatoires. Deux facteurs expliquent la position de OBE WANE en début de liste: il s'agit de l'*odu* avec un seul *búzio* « fermé » et l'*orixá* qui « parle » par cet *odu* est Exu qui, comme nous l'avons vu, est l'*orixá* indispensable à toute activité rituelle. OBE WANE est directement suivi de WANE SOBE, qui correspond à la configuration « 11 fermés ». La seconde position de cet *odu* est justifiable à plusieurs égards : 1) tout comme OBE WANE, c'est Exu qui « parle » à travers lui; 2) leur « contenu » est similaire : tout comme pour OBE WANE, il est question d'afflictions spirituelles graves provoquées par des entités malveillantes; 3) ces deux *odus* débouchent sur une offrande sacrificielle importante à Exu ; 4) leur appellation partagent un même terme, « wane¹¹¹⁸ ». Vient ensuite AXE OGUNDA. Le nombre de *búzios* « fermés » de cette configuration justifie sa troisième position. Il est cependant directement suivi de OGUNDA MASSA, qui est précisément la configuration « en miroir » où les coquillages en position « fermée » dans le premier *odu* correspondent aux coquillages en position « ouverte » dans le second. Cette technique mnémonique est répétée à plusieurs reprises par la suite pour les *odus* OSATULUKO-OBIDI; EJILA AXE OBORA-OBI OBARA; OBI OROSSUM-OBE OFUM; OBE JOWKO-JOWKO.

Les deux configurations seize « fermés » et seize « ouverts » répondent à ce même principe. Mais malgré leur caractère exceptionnel (16 ouverts ou 16 fermés) en termes purement statistiques, ces *odus* sont facilement mémorisables malgré leur rareté car leur apparition porte à conséquence pour le consultant, et provoque des réponses émotionnelles très intenses chez le consultant et le chef de culte.

Enfin, si j'ai placé OTOW OBIRI KUSÁ en fin de parcours, c'est tout simplement parce qu'il ne figurait pas dans la liste en question. Lorsque je m'en rendis compte, en traitant une première fois ces informations, j'en fis part à Júnior. Dans un premier temps, il me dit avoir oublié *et* le nom *et* le « message » de cet *odu* car, d'après lui, « durant toutes ces années, il n'avait jamais vu cet *odu* “sortir” ». Zite qui était présente confirma : « Il n'est jamais

¹¹¹⁸ Je n'ai trouvé aucune traduction de ce terme. Une hypothèse envisageable est qu'il pourrait s'agir d'une déformation des termes yoruba « iwôri » ou « ówónrin » qui, selon I.H.Costa (1995) sont respectivement le nom du 3° et 8° Odù Meji de Ifá. On retrouve ces termes avec différentes orthographes R.Bastide et P.Verger (*Ibid.*) : « iwori » pour le premier, « owonri », « oworin » ou « owanrin » pour le second.

sorti! » Mais mon questionnement le troubla et il décida alors de téléphoner à son initiateur. Júnior dut faire preuve d'astuce au moment de demander l'information à son oncle et lui dit qu'il s'agissait d'un lancer étant tombé lors de la consultation d'un client¹¹¹⁹. Tout de suite, Paulo se montra préoccupé par l'état de la personne en question car, selon lui, il s'agissait d'un *odu* « très lourd » qui amenait des signaux de mort. Quand « sort » cet *odu*, commenta-t-il, la personne est déjà « plus encline à partir qu'à rester », c'est-à-dire sur le point de mourir.

Notons au passage qu'Ossaim, curieusement, ne « parle » dans aucun *odu*. Pour certains informateurs, cela est dû au fait qu'il « parlerait » dans tous, mais mon ethnographie de plusieurs dizaines de « jeux » semble démentir une telle affirmation car il n'a jamais été question d'un *odu* par lequel Ossaim « parlerait », ni d'ailleurs d'aucune prescription de bain de « feuilles », et ce bien que des rituels initiatiques comme l'*obori* ou encore l'*assentamento* d'une divinité puissent être prescrits. Une telle absence est difficilement explicable, d'autant plus que d'autres *orixás* occupant une place secondaire dans le culte étudié, comme par exemple Nanã, y sont bien représentés.

J'aimerais à présent revenir à la présentation générale de chaque *odu*.

Premièrement, la configuration est définie à partir du nombre de cauris « fermés ». A chaque configuration sont associés un ou plusieurs *orixás*, certains « messages » ainsi que des *ebós* ou traitement rituels. Pour le jeu de huit *búzios*, cependant, il n'y a ni *orixá* associé, à l'exception de ETAWA où c'est « Exu qui parle », ni *ebó*. Cette absence s'explique facilement par le fait que le jeu de huit *búzios* est essentiellement employé au cours de l'action rituelle pour connaître la position favorable ou défavorable des divinités. Cette fonction rituelle explique également le caractère plus concis et clair des « messages » associés à chaque *odu*, contrairement aux informations du jeu de seize *búzios* qui sont plus complexes et plus sujettes à interprétation, comme nous le verrons dans la description ethnographique d'une consultation au point 3.

Mais avant de nous intéresser à la dynamique interprétative inhérente à la consultation, je propose de revenir sur les relations qu'entretiennent plusieurs *odus* du « jeu » actuel de seize *búzios* avec certains *itãs* retranscrits par René Ribeiro, il y a plus d'un demi-siècle de cela. Cette comparaison me semble intéressante dans la mesure où elle permet

¹¹¹⁹ Lorsque je questionnai Júnior sur sa tactique qui consista à faire croire à son oncle que cet *odu* était sorti lors d'une consultation, il me répondit que si ce savoir avait été demandé à simple titre d'information, son oncle ne lui aurait pas « passé » l'information : « Oncle Paulo ressemble à ces vieux africains, s'éclama-t-il et imitant son oncle... Pourquoi veux-tu cela ? A quoi cela va-t-il servir ? » Sa tactique porta ses fruits et il obtint ainsi l'information désirée.

d'illustrer certaines transformations de ce système oraculaire au cours de sa transmission à travers plusieurs générations de chefs de culte.

Déjà à l'époque de son enquête, René Ribeiro notait une différence entre le système oraculaire qu'il ethnographia et celui décrit par Herskovits (1938) pour l'Afrique Occidentale :

Il n'est pas habituel à Recife l'utilisation de plusieurs histoires correspondantes à des combinaisons déterminées, en ce qui concerne les consultations communes et ce, malgré que plusieurs chefs de cultes en connaissent un certain nombre ou qu'ils les aient substituées par des contes équivalents issus du folklore luso-brésilien. (1978 : 100)

La situation décrite par René Ribeiro semble marquer une étape intermédiaire entre la situation actuelle, où les *itãs* ne sont plus connus, et celle rencontrées en Afrique de l'Ouest mais aussi dans le *candomblé* nagô de Bahia, Rio et São Paulo, où plusieurs récits correspondent à chaque *odu*. A son époque, il semblerait que plusieurs chefs de culte connaissent toujours ces récits, ou qu'ils les substituaient par d'autres « issus du folklore luso-brésilien », mais que ces histoires n'étaient plus évoquées au cours des « consultations communes », ce qui pourrait expliquer qu'elles ne soient plus connues des chefs de culte actuels. Pourtant, comme nous allons à présent le voir, il semble avoir substitué des relations entre le contenu de certains *itãs* et les « messages » du « jeu » actuel de seize *búzios*.

Un premier *itã* relevé par Ribeiro correspond à l'*odu* OSHE-OGUNDA. L'auteur le cite pour illustrer la relation entre Exú et Ifá au sein de la divination. Résumant l'histoire, il est question d'un voyage entrepris par Orunmilá, accompagné de ses nombreux pages – ses Exus – et qui fut obligé de prendre la fuite après avoir mangé des fruits d'*obi* et d'*orogbo* d'un arbre sacré. Dans cette fuite effrénée, Orunmilá réussit à se cacher dans un trou rebouché par une toile d'araignée, alors que ses Exus s'étaient éparpillés dans la nature durant la fuite. L'un d'entre eux retrouva Orunmilá grâce à l'aide de Ogum qu'il rencontra sur son chemin. Pour cette raison, justifie le père-de-saint interrogé, « quand sort l'*odu* en question, on tue avec un couteau neuf. Le sacrifice est celui d'un porc et on l'attache avec une corde neuve. Si ce n'est pas possible de donner un porc, donne seulement la tête, les entrailles, le sang, un quart de viande. » (1978 : 88-89). Il est intéressant de remarquer que dans le « message » aujourd'hui associé à cet *odu*, c'est Ogum qui joue un rôle central et le type de *ebó* prescrit correspond à celui de l'*itã*.

René Ribeiro retranscrit une autre histoire, liée à l'*odu* OSATINICO mettant en scène une jeune fille pauvre, sa mère, une jeune fille riche et un vieil homme que l'on devine être Oxalá.

La jeune fille pauvre, qui était du culte aux *orixás*, après avoir été victime de l'hypocrisie et de la méchanceté de la jeune fille riche, dut se mettre en quête de nourriture [*orogbó*] pour nourrir sa vieille mère. Elle rencontra alors un vieil homme malade envers qui elle se montra patiente et qu'elle soigna. Le vieil se montra généreux vis-à-vis d'elle et lui prodigua une série de conseils que la jeune fille suivit à la lettre. Cette conduite fut généreusement récompensée car la jeune fille obtint toutes sortes de richesses. Ayant pris connaissance de cette histoire, envieuse envers la jeune fille pauvre, la jeune fille riche partit à la recherche du vieil homme qu'elle traîta mal et dont elle ne suivit aucun conseil. Alors que la première s'en tira pour le mieux, la seconde finit par être dévorée par un serpent. René Ribeiro souligne l'origine portugaise de cette histoire qui par ailleurs est clôturée par une maxime chrétienne : « N'humilies point autrui si tu ne veux point être humilié » (1978 : 94-98). L'anthropologue souligne que cette histoire s'est probablement substituée, « avec la même fonction, à l'histoire primitive correspondant à cet *odu*, probablement oubliée ou reléguée au second plan puisque celle-ci s'adaptait mieux. » (*Ibid.*) S'il est question d'« adaptation », c'est parce que Ribeiro utilisa cette longue histoire pour illustrer le thème de « l'hypocrisie » que l'on retrouve déjà à l'époque comme le « message » principal de l'*odu* OSATINICO. (1978 : 92) Il semblerait donc que déjà à l'époque de l'enquête de René Ribeiro, l'oracle fonctionnait déjà à partir de « messages » associés à chaque *odu*. Cette hypothèse est d'autant plus plausible que l'*orixá* principal mis en scène dans le récit, en l'occurrence Oxalá, n'intervient pas dans le message délivré par l'*odu*, où ce sont Xangô et Yemanjá qui sont censés parler. La situation actuelle montre que l'association entre cette configuration, son « message » principal – l'hypocrisie - et les *orixás* associés a été préservée, à la différence près que Xangô ne « parle » plus à travers cet *odu* et que l'histoire en question n'est plus connue des participants actuels.

Un dernier *otã*, associé à *odu* OBARA a été transcrit par Ribeiro (1978 : 98-100). Il met en scène Ossaim, Xangô et Orunmilá. Il y est question du jour de la grande fête pour Orunmilá¹¹²⁰ qui avait l'habitude de se voir offrir de l'igname en grandes quantités. Alors que Xangô se mettait en route pour le palais de Orunmilá, son chariot rempli d'igname, Ossaim décida qu'il ne se rendrait pas à la fête car sa récolte d'igname fut désastreuse cette année-là. A la place, il demanda à Xangô de porter à Orunmilá une grande quantité de potirons. Alors qu'Orunmilá se montra très satisfait du cadeau de Xangô, il ne commenta rien à propos des potirons sur lesquels il se contenta de souffler et demanda à Xangô de les reporter à Ossaim. La misère s'installa alors dans la demeure de ce dernier, qui passa près de trois jours sans

¹¹²⁰ L'informateur appelle ce jour *odun-ara* ou encore *abolu-Ifá*.

manger. Le troisième jour, il se décida à manger les potirons. A sa plus grande joie, il découvrit que les semences avaient été changées en pièces de monnaie. La morale de cette histoire est donnée par l'informateur de Ribeiro : « *Obára bobenin Obára orunmale* - la personne a la richesse dans sa propre maison et ne le sait pas (...) Dans la partie de Ossaim il y a des pleurs, de la tristesse. » (1978 : 99-100) Dans le jeu actuel, plusieurs éléments rappellent directement l'*itã* : l'*ebó* « spécial » dont l'offrande principale est un potiron; le « message » de l'*odu* qui dépeint une situation financière difficile où « rien ne va », rappelant directement la situation dans laquelle Ossaim fut plongée; le commentaire de Júnior à propos de cet *odu* : « Peut être la personne a eu faim, ou si elle n'ouvre pas les yeux, elle risque de ne pas avoir de quoi se nourrir... » Par contre, seul Xangô « parle » à travers cet *odu* alors que pour l'informateur de Ribeiro, Orunmilá et Ossaim s'expriment également dans cette configuration.

Je terminerai cette première analyse des *odus* par une tentative de classification de l'ensemble des « messages » délivrés par le jeu en différents « champs d'évocation ». En effet, il me semble que le dispositif symbolique tel que décrit par Sperber (*Cfr.* chapitre VI) est directement applicable dans le contexte de la consultation oraculaire où chaque lancer de *búzios* implique une « mise entre guillemets » de la configuration des objets oraculaires ainsi qu'une focalisation/réorientation de l'interprétation dans l'une ou l'autre direction culturellement déterminée. L'analyse ethnographique d'une consultation cherchera à discerner l'ensemble des critères impliqués dans cette réorientation au cours de l'interaction oraculaire. Il est cependant possible de dégager, à partir de la liste des *odus*, les différentes voies thématiques les plus fréquemment empruntées par le père-de-saint dans son interprétation.

J'ai discerné quatre voies thématiques ou « champs d'évocation » :

- 1) Les problèmes de santé;
- 2) Les difficultés matérielles;
- 3) La relation à autrui;
- 4) La relation aux entités spirituelles.

Chacun de ces champs d'évocation contient un nombre limité d'éléments qui apparaissent de manière récurrente dans plusieurs *odus*. Dans ma classification, j'introduis également les diverses variantes rencontrées au cours de l'ensemble des consultations ethnographiées :

- 1) Etat de santé :
 - maladies « du corps » : problèmes de peau; fièvre; hypertension;

- maladies « de l'esprit » : amnésies, pertes de contrôle, préoccupations, visions, cauchemards, anxiété;
- « signaux de mort¹¹²¹ »;

2) Difficultés matérielles:

- financières;
- professionnelles;

3) La relation à autrui :

- police, justice, violence;
- « les nouvelles » [« *notícias* »];
- hypocrisie, faux amis, trahison, « mauvais-œil » [*olho-grande*];
- famille, enfants;

4) La relation aux entités spirituelles

- dette non-payée, mécontentement des *orixás* ou des *eguns* ;
- « esprits » obsesseurs (*encosto*), esprits « de gauche », sorcellerie [*fumaça*¹¹²², *feitico*, *catimbo*].

Au cours de la consultation, comme nous le verrons, l'interprétation du jeu va se focaliser sur un ou plusieurs des thèmes mentionnés et les exploiter en fonction de la situation du consultant. Pour mieux comprendre la manière dont ces informations sont développées, il est indispensable de passer par l'analyse *in situ* d'une consultation. Seule une telle étude permettra de rendre compte de la dynamique interprétative à l'œuvre au cours d'une séance de questionnement de l'oracle. Mais pour aborder la description et l'analyse d'une consultation, il me semble nécessaire d'avoir certaines notions sur les diverses procédures oraculaires mises régulièrement mises en œuvre par les chefs de culte.

¹¹²¹ Cette catégorie de symptômes, contrairement aux précédents, semble renvoyer au jeu lui-même, et non à des états psychologiques ou physiologiques précis.

¹¹²² Terme faisant référence à l'usage de « fumée » dans les cultes de *jurema* et dans l'*umbanda*, qui est assimilé ici à la sorcellerie.

2.4 Les procédures

Pour pouvoir consulter l'oracle, le consultant doit « chausser » le jeu, c'est-à-dire payer une somme d'argent qui sera généralement glissée sous le *taramesso*. Une seule justification religieuse de cette pratique m'a été donnée : « Il [le consultant] doit payer pour ne pas perdre les forces! »

Cet argent, s'il permet au consultant de « ne pas perdre les forces », sert avant tout de paiement au chef de culte pour le service religieux qu'il s'apprête à fournir. Aucun tarif officiel n'est déterminé à l'avance et le paiement peut avoir lieu en début de séance ou après celle-ci. Bien souvent, il variera en fonction de l'origine sociale du consultant, de son état de satisfaction, du contexte de la consultation (initiation, problèmes personnels,...) mais aussi des liens existant entre le consultant et le « consulteur ». Lorsqu'il s'agit d'un client extérieur au *terreiro*, bien qu'aucun tarif officiel ne soit d'application, il est attendu de lui qu'il se conforme au tarif minimal en vigueur. A l'époque de mon enquête, celui-ci variait entre 20 et 50 réais, en fonction du *terreiro* et de la réputation de son chef de culte. Par contre, s'il s'agit d'une consultation prenant place dans un contexte rituel pour un des initiés du père-de-saint, comme par exemple avant une *obrigação* annuelle, le consultant se contentera de quelques réais¹¹²³ pour « chausser » le « jeu », symboliquement.

Toute consultation destinée à résoudre des problèmes individuels et/ou pour découvrir les *orixás* d'une personne débute par une longue invocation à l'ensemble des *orixás*, durant laquelle le père-de-saint secoue les cauris dans ses deux mains fermées l'une sur l'autre. Une fois l'invocation terminée, il présente les cauris dans les quatre directions cardinales avec l'invocation yoruba appropriée, puis les portent au front (et parfois également au cœur) du consultant avant de lancer les *búzios* pour la première fois. Les lancers vont ensuite se succéder. L'ethnographie d'une séance permettra de décrire avec précision une évolution possible du questionnement au cours de la consultation. Certains principes généraux peuvent cependant être relevés et s'avèrent être des balises intéressantes pour la lecture de l'ethnographie proposée.

Pour commencer, notons que les « consultants » ne procèdent pas tous de la même manière et que divers modes opératoires sont d'application en fonction du moment de la journée où prend place la consultation. Selon Yguaracy, si le jeu prend place tôt le matin :

¹¹²³ A l'époque de mon enquête, 1 euro équivalait à +/- 3 réais.

« Avant de “jouer” pour la personne, tu “tires” l’*odu* du jour, de la rue, de la maison, du père-de-saint et seulement après l’*odu* de la personne. Après cela : deux ou trois lancers et *basta!* »

L’*odu* du jour, de la rue, de la maison, etc. fait référence à plusieurs configurations de *búzios* censées déterminer l’état dans lequel chacun de ces domaines se trouvent au moment de la consultation. Quand à l’*odu* du consultant, il est censé décrire son état général. Il s’agit pour le père-de-saint d’un premier indice sur le pourquoi de son recours à l’oracle. Le « consultant » peut prendre la décision de lui en faire part. Mais il est fréquent qu’ils gardent cette information pour eux. Le soir, toujours d’après ce père-de-saint, l’*odu* du jour n’est plus nécessaire et les *odus* de la maison et de la rue ne sont plus indispensables. Si Yguaracy procède effectivement de cette manière en ce qui concerne les divers *odus* énumérés, il est extrêmement rare qu’un « jeu » soit clôturé après seulement trois ou quatre lancers, comme il le laisse entendre. Un tel « jeu » frustrerait certainement le client qui, je le rappelle, paie pour ce service religieux. De plus, vu la nécessité de continuellement confirmer les réponses obtenues au cours du jeu, comme nous le verrons, trois ou quatre lancers correspondraient à peine à une, voir au maximum deux questions, et seraient insuffisant pour inclure les lancers cherchant à déterminer l’*ebó* nécessaire à la résolution du problème. La durée d’une consultation personnelle peut durer entre un quart d’heure et plusieurs heures. Yguaracy critique les jeux « kilométriques », car, dit-il, « les saints peuvent s’irriter » devant l’insistance du consultant ou du père-de-saint¹¹²⁴. Une anecdote illustre bien ce principe.

Lors d’une consultation à la fin d’une *obrigação de egun*, Paulo s’exclama le visage éclairé par un large sourire, après une longue série de lancers (comme s’il venait de se faire réprimander par un *orixá* irrité) : « Non je ne suis pas fou! Je ne fais que demander! »

Il relança une nouvelle fois: « *OBIXE!* » La séance se termina par des applaudissements, dans la bonne humeur. Lors d’un *obori*, l’insistance de Paulo donna lieu à une autre interprétation, celle-là moins amusante: « Le jeu est ainsi... Lorsque tu insistes, il donne une réponse négative! »

Júnior opère différemment. Pour le jeune père-de-saint, le premier lancer est celui de l’*odu* de la personne tandis que le second correspond à ce qu’il appelle « l’inquisition » [« *a inquisição* »], c’est-à-dire la recherche non pas de la réponse au questionnement, mais du questionnement lui-même, c’est-à-dire le pourquoi de la consultation. Le troisième serait la « confirmation » du second. Nous verrons par l’ethnographie d’une consultation menée par

¹¹²⁴ La volonté de continuer peut, en effet, émaner d’un de ces deux acteurs, ou des deux.

Júnior qu'il peut ne pas procéder exactement selon ce mode opératoire. Aussi, la recherche des raisons de la consultation est essentiellement pratiquée avec des clients extérieurs. Elle est d'ailleurs, dans ce contexte bien précis, une des conditions de la légitimité accordée par la consultant au « consulteur » qui va devoir « découvrir » le pourquoi de sa visite et, bien entendu, une solution à ses problèmes. Lorsqu'il s'agit d'un initié du chef de culte, celui-ci aura déjà certainement discuté avec sa fille ou son fils-de-saint pour cerner le problème, voire, éventuellement, lui apporter une solution. Au moment de la consultation, il connaît donc les problèmes par lesquels passe son initié et le jeu se contentera alors de les confirmer et d'y apporter l'une ou l'autre solution.

La portée ou l'impact des réponses apportées au cours du « jeu » peut fortement varier en fonction de plusieurs facteurs :

- 1) l'issue positive ou négative de la consultation;
- 2) la gravité des problèmes soulevés au cours du « jeu »;
- 3) la relation de confiance du consultant vis-à-vis du « consulteur »;
- 4) le contexte dans lequel a pris place la consultation.

Par exemple, plusieurs personnes m'ont personnellement confirmé l'exactitude d'une prévision de l'oracle, et ce plusieurs mois après la consultation! Un autre exemple, par contre, souligne le caractère parfois éphémère des réponses fournies par l'oracle. Lors d'une *obrigação de bale* menée par Paulo, après que ce dernier ait invoqué Exu, Yansã ainsi que les *eguns* féminins et masculins, Júnior lui demanda s'il n'allait pas « jouer¹¹²⁵ ». Paulo lui répondit: « J'ai déjà joué aujourd'hui : c'est un jour de chance... [Il poursuivit cependant après quelques instants] Jusqu'à présent... Parce que parfois cela change... »

On peut donc dire, à partir de ces deux exemples, que la portée temporelle du « jeu » peut varier entre quelques heures et plusieurs mois, en fonction des critères mentionnés ci-dessus.

Pour déterminer les différentes configurations, j'ai déjà mentionné que les « consultants » comptent généralement les *búzios* « fermés ». Il existe cependant plusieurs techniques qui consistent à « rendre le jeu aveugle (ou muet) », pour employer l'expression d'usage. Par « rendre le jeu aveugle (ou muet) », les spécialistes rituels entendent enlever au consultant toute possibilité d'interpréter le « jeu » en même temps qu'eux, soit en ajoutant un ou deux *búzios* « marqués » et qui, par conséquent, ne « comptent pas » dans le décompte des positions, soit en inversant le comptage, prenant en considération le nombre de *búzios*

¹¹²⁵ Júnior fait ici référence à quelques lancers de *búzios* censés fournir une première évaluation de la situation ou, dans d'autres termes, à voir comment les choses s'annoncent, puisque nous sommes en début de cérémonie.

« ouverts » et non le nombre de *búzios* « fermés », comme c'est généralement le cas. Interrogé sur les raisons d'une telle pratique, Júnior m'expliqua qu'elle n'était utilisée que pour le consultant « très rusé » [« *muito sabido* »], qui consulte uniquement pour « tester » les capacités du « consulteur ». Il commenta à ce propos : « Dans le *candomblé* aussi il existe de la mafia... Je les ai toutes apprises¹¹²⁶! »

Au cours de la consultation, certaines expressions reviennent de manière récurrente. Les deux principales sont - « *é de bem ?* » et « *ebofim erruda?* » Ces deux expressions appartiennent au niveau méta-divinatoire, dans le sens où elles impliquent une réponse portant sur le déroulement du « jeu » en soi, et non sur le contenu des différentes configurations. La première « Est-ce en bien ? » clôture une série de questions portant sur un même thème et cherche à déterminer la charge « positive » ou « négative » du dernier *odu* « sorti¹¹²⁷ ». Quant à la seconde, elle est prononcée au moment où le père-de-saint juge que le « jeu » peut être clôturé. Une troisième expression est également couramment entendue au cours des différents « jeu » : « Et à part cela, tout va bien ? » [« *E fora isso, esta tudo bem sucedido ?* »] Elle suit la plupart du temps une réponse défavorable confirmée et permet de poursuivre le « jeu », laissant temporairement de côté le problème « découvert » qui pourra faire l'objet d'un traitement ultérieur.

Paulo et Júnior n'utilisent pas la même procédure que la plupart des autres chefs de culte. Le mode opératoire spécifique dont ils font preuve leur a été enseigné par *Ajiba I Badiru*, un ami Yoruba de Paulo, connaisseur de système Ifá tel que pratiqué actuellement au Nigéria¹¹²⁸. Malgré son caractère fort récent, leur technique est déjà largement connue et employée dans leur famille-de-saint. En voici les principes généraux.

Cette technique oraculaire consiste à progresser dans le « jeu » par séries de trois lancers de *búzios*. Après généralement deux séries, les deux premiers chiffres de chaque série sont additionnés et le troisième soustrait au résultat. Le nouvel *odu* ainsi obtenu est la « confirmation » des trois premiers, comme disent Paulo et Júnior, c'est-à-dire une forme de synthèse des trois lancers. Cette nouvelle méthode présente plusieurs avantages. Un premier

¹¹²⁶ Ce commentaire nous renvoie directement à la dimension sociale du culte que je traite dans le dernier chapitre.

¹¹²⁷ Cette expression est à la fois une demande de confirmation et une question sur l'intention de l'odu qui vient de sortir. Elle pourrait également être traduite par « Est-ce pour le bien ? »

¹¹²⁸ Originaire de Ibadan, cet étudiant en architecture est le fils de Adekunle A. Badiru et Abolupe O. Badiru, tous deux issus, selon ses propres informations, du lignage de guerriers de cette même ville. Il aurait suivi son apprentissage du système Ifá à partir de l'âge de neuf ans sous l'orientation de Iyò-Ayé Baba, son oncle *babalaô*.

est le recours à une forme de méta-divination permanente dans la mesure où le quatrième chiffre obtenu apporte une information sur les trois précédents. Cette méthode contribue à accorder au « jeu » une plus grande valeur de vérité. Un deuxième avantage est qu'elle fournit une vision plus « synthétique » du jeu qui peut être « lu » uniquement à partir des *odus* de « confirmation ». Un troisième est que cette méthode implique le recours systématique à un support écrit, ce qui a pour conséquence de laisser une « trace » du « jeu » et, surtout, de la rendre exportable en dehors du contexte immédiat de la consultation. Attardons-nous quelques instants sur ce dernier point.

Le père-de-saint, en effet, inscrit sur une feuille chacune des séries de chiffres au court de la consultation. Il va ainsi pouvoir, s'il le désire, en postposer l'interprétation ou soumettre le « jeu » à un autre père-de-saint. En guise d'illustration de cette pratique, aujourd'hui fréquemment pratiquée par Júnior et Paulo, je propose un court extrait de l'interprétation d'un « jeu », uniquement à travers sa « trace » graphique. Ce jeu, qui me concernait directement, prit place le 28 décembre 2002, lors de l'*obrigação de eguns* ouvrant mon initiation. Júnior « joua » ce jour-là de manière mécanique, en inscrivant chacun des lancers sur une page de son carnet. Il présenta ensuite le résultat à Paulo qui était alors assis à la table de la cuisine de la maison d'habitation de Lucínha. La liste que lui présenta Júnior était la suivante :

$$\begin{array}{c}
 11+4+3 \\
 7+8+9 \\
 5+3+11^{1129} \\
 4+9+8 \\
 2+6+7
 \end{array}$$

Paulo observa la liste en silence durant une vingtaine de secondes. Son premier commentaire portait sur de la « confusion familiale ». Un dialogue croisé s'engagea alors avec d'un côté Paulo et Júnior qui « lisaient » le « jeu », et de l'autre mon frère et moi, dont la vie intime était sondée. Suite au premier diagnostic, Paulo me demanda dans un premier temps si tout se passait bien dans ma vie de couple. Vu ma réponse affirmative, il demanda s'il en allait de même dans le couple de mes parents. Je lui fis part de la situation tendue que vivait mon père à l'époque avec sa nouvelle épouse. Il faut dire que mon frère et moi étions

¹¹²⁹ Pour cette troisième série de trois chiffres, la technique mathématique décrite ci-dessus n'est pas applicable. Mais comme tous les chiffres obtenus, comme j'y reviendrai, ne sont pas traités avec la même importance, il est probable que ce chiffre est tout simplement ignoré par le « consultant/interprète ».

préoccupés par son état de santé¹¹³⁰, d'autant plus qu'il se trouvait en Afrique et que nous n'avions que peu de nouvelles de sa part. Paulo en conclut que le « jeu » cherchait à nous prévenir d'une situation familiale fort délicate. Il commenta au passage que c'était le « 3 » « au centre du jeu » qui traitait des problèmes familiaux. Cette information indiquait que les chiffres de la liste pouvaient également être traités en fonction de leur disposition spatiale. Cette technique n'est pas sans rappeler la méthode divinatoire topographique décrite par Júlio Braga (1988) et Patricia de Aquino (2004) où la disposition spatiale des cauris au moment du lancer peut également être interprétée. Paulo commenta également qu'Exu avait parlé à deux reprises (le « 11 ») et que c'était d'ailleurs lui qui ouvrait le « jeu ».

Cette interprétation de la situation familiale de mon père attirait l'attention sur des événements déjà connus, mais elle leur conférait une saillance particulière. Aussi, le « jeu » ne se contentait pas de pointer vers ces événements, il les réinterprétait, apportant de nouvelles informations à leur propos, et les colorait d'une intensité émotionnelle dont ils ne jouissaient peut être pas auparavant. Le « 9 », selon Paulo, venait confirmer que la cause des malheurs par lesquels passait mon père était la sorcellerie. Le père-de-saint n'avait aucun doute sur ce point, vu l'origine africaine de ma belle-mère¹¹³¹ (!) et les signes d'infortune que présentait la situation de mon père à l'époque : maladie chronique, problèmes financiers, trahisons... Il commenta à ce propos : « Quand la personne est ensorcelée, son ange gardien lui tourne le dos... »

Il existe également une manière plus succincte de faire part du résultat d'une consultation. Il est en effet fréquent qu'un père-de-saint rapporte les résultats d'un « jeu » avec une formule telle que : « trois OBIDI, deux OBE JOWKO et un OBIXE pour terminer ». Ce type de pratique montre bien que tous les *odus* au cours d'un même « jeu » n'ont pas la même valeur : seuls certains sont pris en considération en fonction de leur place dans le jeu, comme je l'illustrerai « en situation » au point 3 de ce chapitre.

Ces quelques balises en tête, je propose de nous plonger au cœur d'une consultation. Mon objectif consiste à décrire la manière dont l'interprétation se met en place *au cours de l'interaction oraculaire*. Si un sens est engendré et que le consultant attribue une valeur de vérité aux résultats obtenus, c'est en scrutant le déroulement de l'action que l'on peut espérer comprendre le pourquoi de cette « efficacité ».

¹¹³⁰ Il avait contracté une forme de paludisme particulièrement virulente...

¹¹³¹ La « magie » des africains est particulièrement redoutée par les membres de ma famille-de-saint.

3. Ethnographique d'une consultation

3.1 Le contexte

Une amie belge, que nous appellerons Amélie Géralde, m'a rendu visite lors de mon séjour à Recife. Menant depuis de nombreuses années un questionnement spirituelle qui la mena chez les *sufi* du Maroc puis en Inde où elle se mit au service d'un maître spirituel durant plusieurs années, elle était curieuse de connaître le *candomblé* dont nous avons déjà longuement discuté lors de ses courtes escales en Belgique. Après avoir passé six mois sur place et fréquenté assidûment le *terreiro* de mes initiateurs¹¹³², son retour en Belgique était plein d'interrogations car elle ne savait pas vers quoi elle allait se diriger professionnellement, d'autant plus qu'en Belgique, cela faisait peut être vingt ans qu'elle n'avait plus droit à aucune aide de l'état, aide qu'elle refusait de toute façon pour certains principes éthiques bien à elle.

La consultation dont il va être question prit place quatre jours avant son retour en Belgique. Júnior, le père-de-saint qui allait diriger la séance, connaissait dans les grandes lignes l'histoire tumultueuse d'Amélie qui lui rendit de nombreuses visites et participa à plusieurs événements rituels de son *terreiro*. Amélie, à l'époque, comprenait raisonnablement le portugais. Lorsqu'il y avait un doute dans sa compréhension ou qu'une traduction plus précise s'avérait nécessaire, il était convenu que j'intervienne. Mais ma présence était requise pour traduire les commentaires d'Amélie pour le père-de-saint. Júnior - qui se rangea, d'une certaine manière, à la décision commune - accepta que la consultation soit filmée. Le recours à la caméra s'est avéré un outil des plus précieux pour une analyse précise de la séance, la vitesse à laquelle le père-de-saint « lit » les différentes configurations de coquillages étant bien souvent supérieure à la mienne. J'ai donc pu combler cette lacune grâce aux images filmées¹¹³³.

Cette séance poursuivait un double objectif : déterminer les *orixás* de la consultante et chercher à résoudre certains problèmes personnels. Il faut savoir que lors d'une première consultation, ces deux dimensions sont souvent traitées de pair. Cette séance peut donc être considérée comme « représentative » de ce type de consultation, malgré le fait qu'Amélie ne

¹¹³² Ce séjour ne fut pas de toute repos pour Amélie car elle a souffert de nombreux tracas de santé. Parmi les plus embêtants, retenons l'infection aigue d'une ancienne cicatrice dans la bas ventre, qui dut faire l'objet d'une intervention chirurgicale urgente ; des mycoses au pied qui la laissèrent quasiment dans l'impossibilité de marcher et une dent qui la fit souffrir durant plusieurs semaines et qu'elle dut finalement se faire arracher.

¹¹³³ Pour cette séance, j'avais demandé à mon frère de filmer toutes les configurations de la séance.

soit pas brésilienne et que mon frère et moi soyons présents. La description ethnographique montre que notre présence n'a pas affecté la manière dont l'interprétation du jeu s'est développée. Tout au plus, peut-on dire que la présence de la caméra a poussé le père-de-saint à être plus exhaustif dans la procédure et, par moments, plus locale dans certains commentaires, comme j'y reviendrai. Quant au problème de la langue, il ne fut nullement un obstacle, car le langage verbal était bien souvent relégué par le non-verbal, le tout pris en charge par une communication fortement chargée émotionnellement. Je développe ces idées dans l'analyse de la séance. Enfin, le fait que la consultante – et ses accompagnateurs - ne soit pas brésilienne et qu'elle ait par ailleurs déjà goûté en profondeur à plusieurs « spiritualités », a permis la mobilisation d'hypothèses ainsi que la confrontation d'interprétations issues de plusieurs cultures, engageant une réflexion des plus intéressantes sur « l'efficacité » de l'oracle.

3.2 La séance

Junior commence la consultation par une longue salutation à l'ensemble des *orixás* tout en secouant les cauris dans ses deux mains fermées l'une sur l'autre par-dessus le *taramesso*. Il termine l'invocation par *Olorum bami idesolorum olorun apae pami apae chamodun olorun bami*, qui est une invocation d'ordre général adressée à *Olorum*, puis prononce le nom de la consultante : « Amélie Géralde ». Il pose ensuite ses deux mains sur les deux fruits secs posés sur la partie supérieure du panier et trace une croix tout en prononçant *Etundi Osidi Oche odi bowi ire*. Il enchaîne sans transition avec le premier lancer¹¹³⁴ :

1° : 8. (Junior inscrit un « 8 » suivi d'une croix sur son carnet¹¹³⁵.)

2° : 6.

3° : 4.

Júnior : *Olorum Bami baba Ifá*

Les trois premiers chiffres ont été notés les uns à la suite des autres sur une seule ligne du carnet. Le père-de-saint passe à présent à la ligne suivante :

4° : 8.

5° : 8.

¹¹³⁴ Pour chaque lancer j'indique le nombre de cauris qui tombent en position « fermée », c'est-à-dire l'ouverture dentelée naturelle du coquillage vers le haut.

¹¹³⁵ Cette opération est répétée pour chaque lancer. J'éviterai donc de la mentionner à chaque fois dans ma description. Il peut néanmoins arriver qu'il ne note pas la configuration de coquillages. Dans ce cas, je le préciserai.

6° : 7.

Júnior revient ensuite sur les trois premiers chiffres et en inscrit un quatrième à leur suite : 10. Il fait de même avec la seconde série : 11. L'opération arithmétique pour obtenir le quatrième chiffre consiste, je le rappelle, à sommer les deux premiers chiffres et leur soustraire le troisième. Júnior commente :

Regarde, il existe ce « 8 ». Ce « 8 » parle de maladies et d'épreuves, également des difficultés dues à quelque chose multiple de huit. Oxalá dit de faire attention avec le stress, faire attention avec la « tête » pour ne pas porter préjudice au corps. Parle le « 6 ». Que dit Oyá ? Problème de famille, problème de propriétés, avec l'amour propre, l'orgueil, l'indépendance. Xangô dit : la prospérité, un accroissement et il va y avoir le succès... Seulement, pour tout cela, Xangô dit que la lutte va être nécessaire pour éviter de tout perdre et de vivre à nouveau « avec le sang », pour ne pas revivre ce qu'elle a quitté. Il est bien question, là-bas [Belgique], de manque, de préoccupation... Fais attention de ne pas être lésée pour ne pas avoir de problème avec la justice. Le « huit » parle à nouveau, deux fois. Si au cours du jeu cela continue ainsi, il dit que tu es de Ogiã, l'*orixá* Créateur. Vient ensuite le « 5 ». Oxum dit qu'elle t'a aidé par le passé et qu'elle t'aide encore actuellement. Le jeu parle de victoire mais il dit¹¹³⁶ [Júnior entoure le « 11 » sur son carnet] qu'il va y avoir des contrariétés importantes. Exu est au beau milieu du jeu ! Il existe des obstacles, le manque de chance, la « déviation de pensée » parce que tu penses à plusieurs choses en même temps ! Il est question de persécution spirituelle.

Le père-de-saint reprend les cauris et joue à nouveau.

7° : 7.

8° : 11.

9° : 7.

Il passe dans le carnet à la ligne suivante :

10° : 6.

11° : 7.

12° : 5.

Junior :

Xangô parle de « chemins ouverts ». Il dit qu'on se dirige vers la victoire. Exu : Parle ce « 11 » ici... Il dit qu'il est question d'« esprits de gauche ». Il existe quelqu'un, certaines personnes liées à ce type de religiosité. Egun parle également, quelqu'un de la famille, un ami, une personne connue qui influence négativement.

¹¹³⁶ Il n'est pas toujours aisé de déterminer avec précision à qui le « consultant » se réfère car il emploie alternativement « le jeu », l'*orixá* ou encore le chiffre sorti.

Moi : « Quelqu'un de sa famille qui serait décédé ? »

Junior : « Cela se peut... »

Je m'adresse à Júnior : « C'est peu probable que ce soit quelqu'un du culte parce que... » Júnior me coupe la parole, anticipant mon raisonnement :

N'importe quel *egun* fait partie du culte, n'est-ce pas mon fils, parce qu'il est un ancêtre... »

(Il poursuit ses commentaires du jeu) : « Le jeu dit de prendre garde de ne pas entrer dans un état nerveux trop important pour ne pas faire de bêtise ou penser en faire une. Il faut trouver la sérénité durant la période qui va suivre. Il dit qu'il existe beaucoup de doute par rapport à ce qui va se passer et que l'on ne peut prévoir : de l'anxiété. Dans les prochains jours, l'anxiété va la dominer. Il faut donc faire attention à ce qu'elle va faire mais Oxum dit qu'elle va être victorieuse. Oxum parle de victoire.

Júnior calcule les troisième et quatrième séries de chiffres qui donnent respectivement « 11 » et « 8 » et poursuit ses commentaires :

Le « 11 » parle à nouveau. Parle également EJONILE, parle Oxalá. Il demande s'il existe des douleurs de tête, de la fatigue dans le corps, le corps débilite, de la faiblesse et ce genre de choses [Júnior prend la moue de quelqu'un d'exténué et souffrant tout en se penchant légèrement vers l'avant¹¹³⁷] lorsque tu te lèves en se disant : « Mince alors, aujourd'hui je n'arriverai pas à sortir... » Quelque chose qui t'arrête et fait que tu es comme prisonnière à la maison...

Pas de réponse positive ou d'acquiescement de la consultante. Júnior nuance alors : « Tu as de la volonté mais il existe... Comment dit-on cela : quelque chose qui t'en empêche [*impecilho*]. Parfois tu es sans entrain [*desanimada*], la désillusion... »

Je traduis cette dernière partie à Amélie qui réagit : « En fait, je suis tout ou rien... Si je me laisse aller, oui, je fais rien... Si je commence, alors je fais tout! »

Je traduis pour Júnior qui commente à son tour :

Justement. C'est cela qu'il dit... Ce « 8 » dit cela : « Ce n'est pas tout dans ce monde qui est tout en une fois ! » [« *Nem tudo neste mundo é tudo de uma vez* »]. Tout doit être fait avec calme, parce que si le monde s'écroule, qui va le recoller ? Personne ! C'est la même chose pour notre corps parce que si nous n'avons pas de limites, nous en arrivons à rompre avec le monde, tu comprends ? Et si l'on rompt avec le monde, à quoi bon vivre encore ? Et donc, tout doit se trouver à sa place.

¹¹³⁷ Cette posture n'est pas sans rappeler le vieil Oxalá tel qu'il apparaît lors de sa manifestation.

Amélie raconte qu'un tel discours lui avait été tenu à plusieurs reprises par le passé lors de différents voyages en Inde et au Maroc. Junior joue à nouveau :

13° : 7.

Je lui traduis le commentaire d'Amélie.

14° : 8.

15° : 7.

16° : 8.

17° : 8.

18° : 8.

Junior :

Regarde bien...Il existe l'hypocrisie et, principalement, par-dessus tout...Elle¹¹³⁸ parle ici à nouveau... Xangô, Yemanjá dit que cela doit...Il y a de la volonté mais de temps à autre elle (Amélie) se retrouve « au-dessus du mur » ou « un pied au-dessus et un autre en-dehors » : « Est-ce que ça va aller ? Est-ce que je vais réussir ? » Plein de « est-ce que ? » ! Vient ensuite le « 8 », vient ce « 7 ». Oxalá dit que « oui »...Tu peux y aller car « les chemins sont ouverts ». Il dit [en pointant vers chacun des « 8 »] que « oui », que « oui », que « oui ».

Júnior calcule ensuite la quatrième série à haute voix : 8 et 8 cela donne 16 moins 8 cela fait 8 : cela dispense n'importe quelle autre lancer, c'est une « valeur déterminante » ! Il dit que tout ce dont elle a besoin va être atteint...Mais il faut faire un « nettoyage » sérieux de *egun* pour éloigner la négativité de l'esprit que l'entoure.

Je traduis pour Annette. Júnior insiste :

Il faut faire le travail de *egun* pour éloigner la négativité de l'esprit qui la perturbe. Il peut s'agir du propre ancêtre, il peut s'agir aussi d'une certaine entité... Il y a eu un « éloignement »...

Je demande à Júnior : « Eloignement » ? Il poursuit : « Elle s'est éloignée d'une entité, de quelque chose qui, jusqu'à aujourd'hui, la persécute...Mais je ne sais pas comment elle s'appelle. »

Je demande à Amélie si elle aurait par hasard une « dette spirituelle » non payée. Après quelques secondes de réflexion, elle répond : « Oui, il y en a une qui me vient à l'esprit

¹¹³⁸ Le père-de-saint fait vraisemblablement référence à Yemanjá qui « parle » dans l'*odu* OBIDI.

mais je ne sais pas si c'est une dette...En tout cas, eux, ne veulent pas me laisser partir...*Babadji*... »

J'explique à Júnior ce dont il est question : « Amélie a été disciple d'un maître en Inde pendant plusieurs années [Júnior acquiesce de la tête] et elle la laisser... »

Júnior : « Cela aussi peut avoir à voir... »

Je continue mon récit : « Mais lui voulait qu'elle reste et... »

Júnior : « Mais elle la laisser...Cela veut dire qu'il n'y a pas eu séparation... »

Amélie : « Entre-temps je suis rentrée en Europe, je suis repartie...Je crois qu'il (le maître) peut comprendre avec sa tête mais pas avec son cœur... »

Je traduis et explicite : « Elle dit qu'elle y est retournée après être rentrée en Europe pour lui expliquer pourquoi elle était partie... »

Amélie : « Il m'a donné sa bénédiction... »

Je traduis pour Júnior : « Il lui a donné sa bénédiction mais elle pense que son cœur désirait qu'elle reste... »

Júnior :

Justement...Mais il n'y a pas eu de « séparation » avec quelque chose qui est resté là...Il n'y a pas eu de « dispersion »... Quelque chose, un certain esprit dont je ne connais pas le nom...Il n'y a pas eu de « dispersion »... Alors il existe la question de l'ancêtre et la question de cette divinité, de cet esprit dont je ne sais le nom... Mais c'est une chose compliquée ! Pour cette raison, le travail de *egun* doit être fait pour pouvoir éloigner ce maléfice qui la persécute [*ronda*] et que sa vie professionnelle et financière puisse suivre son court... Parce qu'elle donne un pas en avant et deux en arrière : c'est cela que Oxalá nous dit. Elle pense une chose et là en face elle se cogne contre cette porte ! Elle construit des fondations et quand elle arrive au milieu du mur, il s'écroule ! Cela provoque la déception et la personne ne sait plus quoi faire...Essayer de tout refaire à nouveau lorsqu'une simple brise est capable de provoquer l'écroulement de tout l'édifice... C'est difficile ! Oxalá dit cela. Il faut faire ce travail de *egun* pour pouvoir éloigner toute cette chose et que les choses suivent leur court. »

Je questionne Júnior : « Un travail ici dans le *candomblé* peut atteindre une divinité là-bas en Inde ? » Il me répond sèchement :

Oui ! Parce que tout est « esprit »... Il ne s'agit pas d'*orixá*, mais d'esprit...Je ne sais pas de quelle nature : nature humaine, nature animale, nature végétale...Mais il s'agit d'un « esprit » ! Et ça, *egun* a la capacité d'emporter... Oyá a la capacité d'emporter ! Cela doit être fait pour pouvoir améliorer la situation parce qu'il a un choc entre cet ancêtre et cet esprit qui l'entoure... »

Júnior joue à nouveau :

19° : 8.

Júnior : « *Ogiã eleda*¹¹³⁹ ... *Orixá eleda*... Amélie Géralde... »

20° : 7.

21° : 4.

Júnior calcule : « 11 ». Il réagit discrètement par un « mmh mmh... »

22° : 6.

23° : 5

Júnior: “*Olorum bami orixá eleda*”

24°: 7.

Il calcule: “4”. Puis poursuit le jeu:

25° : 8.

26° : 5.

Júnior : « Dispenses-tu jusqu’au prochain lancer, *orixá Oxum* ? »

27° : 6.

28° : 10.

29° : 5 (Júnior acquiesce de la tête)

30° : 6.

Júnior calcule ensuite les deux dernières séries : « 7 » et « 11 ».

Je lui fais remarquer que la deuxième série donne « 9 » et non « 11 ». Il corrige et commente :

Regarde... Tout termine avec un numéro moins négatif. Il devient positif à partir d’ici¹¹⁴⁰. [Sur un ton plus grave] Je vais dire quelque chose, avec sincérité. Le service qui doit être fait, cela doit être un service un peu... Un peu « sérieux » de *egun*. Mais avant toute chose, elle doit donner un bouc à Exu pour éloigner l’Exu. Parce que cet Exu, l’ONI SOBE, est considéré un Exu dangereux. Nous disons qu’il reste sur le seuil de la porte. Alors tout ce qui doit entrer, à cause de lui, ne rentre pas. Et donc quand la personne est sur le point d’entrer dans la maison, il la tire. Je le dis avec sincérité : elle est de *Orixaogiã* avec *Xangô*. Ce sont deux *orixás* forts ! Des guerriers, du combat, de la justice... *Xangô* n’aime pas l’injustice. Je vais vous dire: je

¹¹³⁹ « *eleda* » désigne l’*orixá* Créateur de l’individu. Ce terme reste toutefois peu employé dans ma famille-de-saint.

¹¹⁴⁰ Je n’ai pas discerné exactement vers quel chiffre il pointa. Ce doit être l’*OBIXE* (26°), ce qui confirmerait son acquiescement de la tête lorsque ce numéro réapparaît par la suite, ou encore l’*OBIDI* qui est le résultat de cette même série, deux odus positifs.

peux mourir cet années [Júnior sourit] mais d'ici la fin de l'année tu vas avoir une très bonne surprise [s'adressant directement à Annette] ! Vraiment très bonne... (En riant) Je ne vais pas dire ce que c'est car cela ne sert rien... Il va y avoir une phase que tu ne vas même pas avoir le temps de dormir ! Mais cela va être professionnellement très bon ! [Júnior reprend un ton plus grave] Mais il faut faire ce travail de Exu et de *egun* pour que les choses suivent leur court. »

Je traduis pour Amélie : « Le « 11 » est apparu plusieurs fois... Pour lui il faut faire un sacrifice pour les ancêtres et donner un bouc à Exu.

Amélie :

Quand il a eu fini de parler, tantôt, je n'ai pas eu le temps de le dire parce que j'essayais de suivre mais j'ai été traversée... J'ai été vidée de mon énergie... Il n'y avait plus d'énergie dans mon corps, tout est parti ! Quand il a eu fini d'expliquer, avant qu'il ne refasse les quatre jeux...

Je traduis pour Júnior mot pour mot.

Amélie ajoute : « J'ai eu l'impression que j'allais tomber »

Júnior répond :

N'est-ce pas ce que je suis en train de dire ? Cet Exu est dangereux ! Tout cela parce que l'on a découvert... Parce que l'on a découvert qu'il était présent dans sa vie... De là sa colère, n'est-ce pas !

Je traduis pour Amélie. Júnior poursuit :

De là sa colère... Pour lui, tout est une forme d'amusement, de jeu... Mais à part cela, c'est certain, tout va [Il fait le geste « OK » avec sa main] Tout va s'améliorer [*Tudo vai subir !*] » (Rire partagé)

Júnior trace un trait sous la liste des chiffres. Amélie me demande une explication quant à ses *orixás*. Je lui explique brièvement que son *orixá* principal est Orixaogüã et son « bras droit » [juntó] est Xangô. Júnior acquiesce de la tête, devinant le contenu de la conversation et poursuit :

Et l'*orixá* du destin, l'*orixá* qui la guide, qui passe devant, qui la lie avec les mondes, avec les autres personnes, selon la situation, à son travail, c'est soit le propre Exu, soit Obaluayé, avec qui elle a une « affinité »¹¹⁴¹ très forte... Je veux dire l'Exu *orixá* et non l'Exu qui parle comme « esprit de gauche »...

¹¹⁴¹ Cette relation entre Amélie et cette divinité ne semble entretenir de lien avec la consultation, mais plutôt avec les problèmes de peau et les divers ennuis de santé dont a souffert Amélie durant son séjour à Recife.

Je traduis pour Amélie. Pendant ce temps, Júnior rejoue une première fois (31°). Il fait signe que oui de la tête et ne note rien. Avant de rejouer une seconde fois il prononce : « *Orixá...Oju ori* » : « 11 »! (32°) Júnior s'exclame : « *Olorum bata obele kusunkun...Oju ori...O orixá do destino é Exu!* »

Je questionne alors Júnior sur la fonction de cet *orixá* :

Tu le sais, l'*orixá* du destin est l'*orixá* qui te guide, qui « parle » pour toi, qui passe devant toi, qui « ouvre tes chemins ». Sur terre, c'est lui qui vaut pour tout ! Dans son cas, c'est Exu... *Oju ori* [Júnior pointe le milieu de son front avec son index], l'« œil de la tête¹¹⁴² ». Exu est son porte-parole. Le jour qu'elle entre dans une religion comme la nôtre, elle ne peut jamais arrêter d'adorer - rende un culte à - Exu. Premièrement, parce qu'il s'agit de lui, n'est-ce pas...

Moi : « Cela lui ressemble, elle est dans tous les mondes¹¹⁴³... »

Júnior : « Comme Exu qui est toujours présent où tu te rends, il est toujours là... »

Je traduis pour Amélie.

Júnior : « Après il s'agit de faire la petite note, n'est-ce pas ? Avec calme, si elle décide de faire les travaux pour Exu et pour les *eguns*.

Moi : « Ce doit être rapidement ? »

Júnior : « Il faut faire le travail pour Exu rapidement...Ainsi que le travail pour les *eguns*, pour pouvoir la « nettoyer »...Comment va-t-elle rester, sinon ? Mais c'est elle qui décide, aussi...Je ne veux pas... »

Je traduis pour Amélie : « C'est toi qui choisis, il n'y a pas d'obligation mais d'après lui, tu dois faire ce grand « nettoyage » avant de partir.

Je demande à Júnior : « Ce serait un bouc pour Exu et pour les *egun*... »

Júnior : « Pour les *egun*, laisse moi regarder...*egun egun alajale ijokolorum iku adie olorun akiko adie*... »

33° : 8. Il inscrit le chiffre dans son carnet. Júnior: « *Ejonile olorun bami*... »

34° : 4.

35° : 9.

Júnior inscrit à la suite : « 3 ».

36° : 9.

37° : 5.

38° : 3.

¹¹⁴²

¹¹⁴³ Je fais ici référence à ses multiples séjours en Inde, au Maroc, et un peu partout en Europe.

Júnior inscrit « 11 » et commente :

Il dit que « oui ». Ce sont des animaux à plume pour les *eguns*, même si c'est un pour chacun, dans ce cas un coq (*egun* masculins), une poule (*egun* féminins) et un poulet (Exu)...Mais il faut aussi des *acaraje*, du vin...Parce que celui-ci [entourant le « 3 »] vaut plus que celui-là [entourant le « 11 »]. C'est toujours le plus petit numéro qui a la hiérarchie la plus élevée. »

Moi : « C'est comme pour Ifá... »

Júnior :

C'est la même chose, parce que tout, le jeu de *búzios*, l'*opele*, l'*ikin*, l'*opan*...Tout est à travers d'Ifá, le seigneur de la divination. (Revenant à l'interprétation du résultat) Et il « parle » de voyage, d'emploi, de travail de rue...Ogum dit cela. Et regarde encore une fois [soulignant le « 11 »] Elle va...Elle va revenir au Brésil. Je vous le dis. »

Júnior rejoue :

39° : 4. Júnior : « *Ejila axe obora*...Tout va bien se passer...Maintenant écoute : *egun* : deux poules, un coq et un poulet; Exu : un bouc. »

Je demande à Júnior de « voir » si Exu exige les quatre poulets qui accompagnent le bouc, « parce qu'il (Exu) connaît la situation financière de Amélie... »

Júnior rejoue : « *Olorum bata obele kusunkun*... »

40° : 5.

Il commente:

Regarde ici [pointant vers le jeu]. Ce lancer dispense n'importe quel autre. Il dit que « oui »...Mais je vais insister...*Obele kusunkun Laroyé Mojuba* »

41 : 9.

42° : 7.

Júnior calcule : « 7 ».

43° : 9.

44° : 5.

45° : 8.

Júnior calcule : « 6 ». Il commente. Ce peut être les poulets au lieu du bouc. »

Je reste perplexe.

Júnior : « Que m'as-tu demandé ? »

Moi : « J'ai demandé si ça pouvait être moins de poulets... »

Júnior :

Ce peut être le bouc avec deux ou quatre poulets, cela dépend des possibilités... Mais le correct serait le bouc et les quatre poulets, c'est ce que dit Exu. *Olorum bata obele kusunkun*... »

Júnior rejoue :

44° : 5. Júnior ponctue :

OBIXE! C'est le bouc et les quatre poulets... Parce que c'est le « précepte » de *Oni Sobe*... Il faut donner le bouc, il faut donner les poulets normaux, car il faut donner le *galo de estouro*¹¹⁴⁴... Il faut faire le « précepte » comme l'exige la figurine¹¹⁴⁵... »

Júnior rejoue :

45° : 8. Júnior commente :

Aujourd'hui c'est jeudi et elle s'en va lundi. L'*obrigação de egun* devrait être faite demain... Et samedi faire celle de Exu. Comme cela, lundi elle pourrait voyager... Tu comprends comment ça marche? Elle voyage à quelle heure ? »

Moi : « L'après-midi ».

Júnior : « Donc tout marche... L'*ebo* pourra être enlevé... [Il rejoue mais n'inscrit rien...] Mais c'est elle qui choisit... »

Amélie me raconte alors son histoire que je traduis à Júnior :

Elle dit que quand elle a joué (consulté) au Maroc, ils lui ont fait une protection... Il ont parlé d'une entité qui la persécutait depuis qu'elle était toute petite et qui ne voulait pas qu'elle vive. C'est grâce à sa spiritualité très forte qu'elle serait encore vivante aujourd'hui. A l'époque, elle aurait dû faire un « précepte » très fort qu'elle n'a pas fait. A présent, elle désire le faire pour voir si sa situation s'améliore... »

Júnior :

C'est ce que je vous dis... D'un monde à l'autre, les choses s'emboîtent, le puzzle assemble ses pièces... [Je traduis à Amélie alors que Júnior poursuit] Combien d'années cela fait-il ? Cela veut dire... Là, ça a été un type de (il hésite)... de divination mais avec d'autres matières... Le *búzio* dit la même chose que ce que cette personne lui a dit... Et donc, cela ne vaut plus la peine de douter, cela ne vaut plus la peine de courir (s'enfuir)... »

Moi : « Amen! » Rires partagés. Júnior se lève. La séance est terminée.

3.3 Analyse de la séance

Le cheminement oraculaire n'est rendu possible que grâce au dialogue mental qu'entretient le « consultant » avec les *orixás*. Des questions sont posées, des réponses reçues.

¹¹⁴⁴ Il s'agit d'un poulet qui doit être à trois reprises être frappé sur le sol avant que le père-de-saint n'en extrait le cœur que le sacrifiant devra, au pas de course, aller jeter dans la rue.

¹¹⁴⁵ Il s'agit ici de la seule occurrence relevée de l'emploi du terme « figurino », qui fait ici vraisemblablement référence à la configuration de *búzios*.

Le développement du questionnement est donc principalement entre les mains du « consultant », tout comme l'interprétation du « jeu ». Celle-ci est construite à partir de deux catégories d'informations : celles provenant du « jeu » lui-même, c'est-à-dire les configurations de *búzios* et celles fournies par le consultant. Je propose d'analyser la manière dont cette interprétation se développe au fil de la consultation et comment, à partir de l'interaction des divers protagonistes (consultant, « consultant », *orixás*, objets oraculaires) un consensus peut être obtenu sur le sens à attribuer à la situation vécue par le consultant.

Mais avant d'entreprendre l'analyse chronologique de la consultation, j'aimerais en relever plusieurs caractéristiques générales.

3.3.1 La « victoire » conditionnelle

Dès le premier commentaire, Júnior va définir le cadre général dans lequel prend place la consultation. Il dépeint une situation assez alarmante où la consultante serait confrontée à de multiples problèmes tels que la maladie, le stress, les conflits familiaux, mais également des problèmes liés au tempérament de la consultante, comme l'amour propre, l'orgueil, l'indépendance. Une autre affirmation, qui sera à maintes reprises reformulée au cours de la séance, accompagne ce premier constat : malgré les difficultés rencontrées, il existe une issue positive, mais qui est clairement annoncée comme *conditionnelle* :

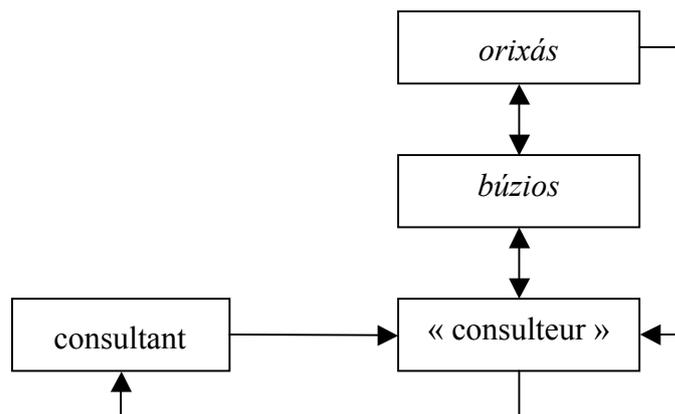
Xangô dit : la prospérité, un accroissement et il va y avoir le succès... Seulement, pour tout cela, Xangô dit que la lutte va être nécessaire pour éviter de tout perdre et de vivre à nouveau « avec le sang », pour ne pas revivre ce qu'elle a quitté. Il est bien question, là-bas, de manque, de préoccupation (...) Xangô parle de « chemins ouverts ». Il dit que c'est vers la victoire que l'on se dirige (...) Oxum dit qu'elle va être victorieuse (...) Il [Xangô] dit que tout ce dont elle a besoin va être atteint... Mais il faut faire un « nettoyage » sérieux de *egun* pour éloigner la négativité de l'esprit que l'entoure (...) Je vais vous dire : Je peux mourir cet années [Júnior sourit] mais d'ici la fin de l'année tu vas avoir une très bonne surprise [s'adressant directement à Amélie] ! Vraiment très bonne (...) Mais il faut faire ce travail de Exu et de *egun* pour que les choses suivent leur court. »

Ainsi, dès son premier commentaire, le père-de-saint décrit un scénario qui sous-tend la plupart des consultations : une situation problématique vécue par le consultant, le recours à l'oracle qui laisse entrevoir une solution à cette situation mais qui ne pourra être atteinte qu'à la condition de se plier à la prescription oraculaire.

3.3.2 La parole polysémique des *odus*

Le lecteur aura remarqué que le père-de-saint utilise indifféremment les expressions « tel chiffre dit que », « tel *odu* dit que » ou « tel *orixá* dit que ». Cette parole attribuée à un chiffre, à l'*odu* ou à l'*orixá* censé s'exprimer à travers lui souligne l'importance des objets oraculaires comme intermédiaires de la relation entre le père-de-saint et les *orixás*. La configuration relationnelle de la consultation de l'oracle pourrait être schématisée de la manière suivante :

Configuration relationnelle de l'oracle (merindilogun):



Patricia de Aquino note fort justement à ce propos :

Il est à noter que la relation pragmatique entre le client et le devin ne s'inscrit pas dans un cadre interlocutoire à l'intérieur duquel ils pourraient échanger selon les instances pronominales du *je* et du *tu*. Il n'y a pas de dialogue à proprement parler car l'échange est sans cesse médiatisé par les cauris. La vérité ne réside pas dans un compromis entre devin et consultant, dans une adéquation de leurs discours entre eux ou à une exactitude factuelle. Elle est bien plutôt une résultante façonnée par la multiplicité des énonciateurs. (2004 : 40-41)

Un même *odu*, au cours du « jeu », peut faire l'objet d'un double questionnement mental. Premièrement, il s'agit de découvrir, lorsque plusieurs candidats sont possibles, quel *orixá* « parle » à travers l'*odu* en question. Ensuite, c'est le « message » délivré qui doit faire

l'objet d'une interprétation. Trois facteurs internes au « jeu » vont directement influencer l'interprétation : 1) la position de l'*odu* au cours du « jeu » (ouvre-t-il une série, est-il une « confirmation ? », etc.); 2) sa répétition ; 3) le type de questionnement en cours. Pour Yguaracy : « C'est le propre *orixá* qui choisit de « parler » en fonction de la question posée. »

Lorsque plusieurs *orixás* peuvent s'exprimer à travers la même configuration de *búzios*, il est nécessaire de déterminer de quel *orixá* il s'agit exactement. Un mode opératoire permet de lever cette ambiguïté : le recours aux méta-odu. Cinq *odus* sont susceptibles de remplir cette fonction : OBI JOKO; EJONILE; OBIDI; EJILA et OBIXE. Tous ces *odus* ont une valeur confirmatoire soit d'une hypothèse formulée mentalement par le « consultant », soit d'un odu « sorti ». Pour cette raison, ils peuvent être considérés comme des *meta-odus*, dans la mesure où l'information qu'ils délivrent porte, dans ce contexte, sur le déroulement du jeu lui-même. Alors que OBIXE, comme nous l'avons vu, possède une « valeur déterminante¹¹⁴⁶ », OBIDI nécessite d'être confirmé à son tour. Cette succession de confirmations participe directement à l'émergence d'une valeur de vérité du « message » délivré et interprété, vérité qui dépend étroitement de la procédure employée.

Un saint « parle » généralement pour lui-même mais il arrive, selon une expression courante, qu'« un saint parle pour un autre » (« *falar pelo outro* »). Autrement dit, un *orixá* peut apporter un « message » provenant d'un autre *orixá*. Il revient alors au « consultant » d'identifier une telle situation. Il arrive également qu'un *orixá* marque son mécontentement en ne « parlant » plus. Júnior me dit à ce propos : « Oxum en colère ne “parle” pas. Elle peut confirmer mais elle ne parle pas directement. »

Dans ce cas, l'*odu* est pris uniquement dans sa fonction de méta-odu mais non comme la parole de l'*orixá* censé « parler » à travers lui.

Un autre trait remarquable de la parole des cauris est qu'un même *odu* peut être interprété de diverses manières en fonction des trois facteurs mentionnés ci-dessus. L'exemple du « 8 » est révélateur de cette variabilité interprétative dans le « jeu » analysé. Ses premières apparitions lors des lancers 1^o, 4^o et 5^o, c'est le contenu négatif de son « message » qui prédomina dans l'interprétation :

Ce « 8 » parle de maladies et d'épreuves, également des difficultés dues à quelque chose multiple de huit. Oxalá dit de faire attention avec le stress, faire attention avec la « tête » pour ne pas porter préjudice au corps.

¹¹⁴⁶ Júnior dit à ce propos : “Quand Oxum parle ainsi, je signe les yeux fermés!”

Mais vu sa répétition élevée dès le début du « jeu », le père-de-saint laissa entrevoir une seconde interprétation possible : « Si au cours du jeu cela continue ainsi, il dit que tu es de Ogiã, l'*orixá* Créateur. »

Lorsqu'il « sortit » avec les lancers **14°**, **16°**, **17°**, **18°**, c'est sa valeur « confirmative » qui fut mise en exergue, c'est-à-dire sa fonction de méta-*odu* venant confirmer une question qui le précède :

Oxalá dit que « oui »...Tu peux y aller que les « chemins sont ouverts ». Il dit [en pointant vers chacun des « 8 »] que « oui », que « oui », que « oui ».

Le commentaire qui suivit le calcul de la série **16°-18°** va dans le même sens :

8 et 8 cela donne 16 moins 8 cela fait 8 : Cela dispense n'importe quelle autre lancer, c'est une valeur déterminante ! Il dit que tout ce dont elle a besoin va être atteint...

Quant à l'apparition du « 8 » au début des séries **19°-21°** et **25°-27°**, elle vient confirmer pour le « consultant » que l'*orixá* principal d'Amélie est Orixaogiã : « Je le dis avec sincérité : elle est de Orixaogiã avec Xangô¹¹⁴⁷. »

Enfin, si l'on prend le « 8 » des lancers **33°** et **45°**, il n'est pris que pour sa valeur numérale, c'est-à-dire comme un élément d'une opération arithmétique dont seul le résultat importe. Quant au lancer **47°**, il semblerait que le résultat « 8 » n'entretient aucun lien avec l'interprétation qui suivit. Autrement dit, il s'agit d'un lancer dont le résultat importe peu pour le questionnement en cours.

Deux tendances interprétatives peuvent être distinguées en fonction du questionnement en cours. Quand on cherche à identifier l'*orixá* de tête, l'interprétation porte plus sur qui « parle ». Le nombre d'apparition de l'*odu* est déterminant dans cette quête, et son « message » passe au second plan. Par contre, lorsqu'on joue pour résoudre un problème particulier du consultant, c'est le message qui prévaut.

3.3.3 La négociation

Les modalités matérielles de l'offrande à effectuer peut, dans la grande majorité des cas, faire l'objet d'une négociation. Júnior, dans la consultation décrite, procède selon une méthode largement employée, comme j'y reviendrai, dans le « jeu » de Ifá et qui consiste à pondérer ou hiérarchiser, à partir d'une opération arithmétique, les réponses « oui » et

¹¹⁴⁷ Une analyse similaire peut être menée avec les « 7 » et « 9 » où, pour le premier chiffre, par exemple, Xangô s'imposa vite au cours de l'interprétation au détriment de Yemanjá, alors que tout deux « parlent » à travers cet *odu*.

« non » à une question posée. La réponse obtenant le plus petit chiffre est retenue, car, comme l'exprime Júnior, « c'est toujours le plus petit numéro qui a la hiérarchie la plus élevée. » Lorsque je suis intervenu pour chercher à diminuer les dépenses liées à l'offrande prescrite, Júnior, après avoir rejoué et obtenu OBIXE, commenta :

Regarde ici [pointant vers le jeu]. Ce lancer dispense n'importe quel autre. Il dit que « oui » [exigeant l'offrande dans son entièreté]...Mais je vais insister...

Laisant pour le moment de côté le malentendu entre Júnior et moi sur la question posée, le « jeu » conclut à un accord positif, acceptant la substitution du bouc par des poulets, et ce malgré la « valeur déterminante » de l'*odu* précédent qui exigeait l'offrande complète, incluant un bouc pour Exu. Après avoir reformuler ma question, Júnior rejoua et obtint à nouveau OBIXE, ce qui le poussa à conclure, affirmativement : « C'est le bouc et les quatre poulets...*parce que* c'est le « précepte » de ONI SOBE... »

On observe donc que le « jeu » est, au bout du compte, dans les mains du père-de-saint qui peut, même après une réponse dite « déterminante », poursuivre la négociation. Cette poursuite semble, par ailleurs, dépendre de la relation entre le « consultant » et son consultant, le premier pouvant décider « d'insister » auprès des dieux ou, au contraire, s'en remettre à leur première décision. Une anecdote souligne bien le « pouvoir » du père-de-saint au moment de la négociation avec les dieux. Le commentaire qui suit porte sur la situation particulière où le « consultant » interroge les dieux en son nom propre. D'après Júnior, dans ce cas de figure, le résultat du « jeu » se trouverait biaisé, dans la mesure où la négociation peut être poursuivie jusqu'à ce que le « consultant » soit satisfait : « Quand tu joues pour toi, le « jeu » se termine toujours comme tu les désires! »

Mais l'objet de la négociation n'est pas toujours la détermination d'offrandes ou de prescriptions rituelles, et peut également porter, par exemple, sur le choix de la personne à qui revient l'héritage de l'*assentamento* d'une personne décédée. Une telle négociation eut lieu au *terreiro* de Júnior lors du « jeu » d'une *obrigação de eguns* pour savoir avec qui allait « rester » l'*assentamento* de l'Exu¹¹⁴⁸ de dona Gersina, la propriétaire du *terreiro*¹¹⁴⁹ qui venait de décéder. Júnior « joua » avec huit *búzios* et commença le « jeu » par demander à l'Exu en question s'il désirait rester. Réponse positive (EDIMEJI). Il demanda alors s'il désirait « rester » avec un homme ou avec une femme. Réponse positive pour « un homme »

¹¹⁴⁸ D'après Zite, il s'agissait d'une « Exu de carnaval, un Exu d'allégresse » dont la fonction principale était de veiller sur le groupe carnavalesque qui dirigeait la personne décédée.

¹¹⁴⁹ Júnior et Zite louent le *terreiro* où ils sont installés.

(OBE JOWKO), réponse mitigée pour « une femme » (OKARAN NISODÊ). S'ensuivirent plusieurs lancers qui avaient pour fonction d'éliminer un à un les candidats potentiels. Vint le tour de Zite qui fut confirmée deux fois de suite comme la personne à qui revenait l'*assentamento*. Il termina le « jeu » en demandant à Exu: « Êtes-vous satisfait avec ce que l'on voit dans le « jeu » ? » : EDIMEJI. Júnior commentera :

Exu voulait rester avec Binha (musicien de la connaissance de dona Gersinha) mais comme il est parti [justement par peur que cette responsabilité ne lui soit incombée], Exu a décidé de « rester » avec Zite.

3.3.4 La prescription rituelle ou la liberté contraignante

Si je parle de « liberté contraignante », c'est pour décrire la réalité paradoxale de la prescription rituelle. Si, dans la consultation ethnographiée, le père-de-saint ne peut contraindre la consultante à faire le « travail » prescrit par le « jeu » – il répéta à plusieurs reprises qu'il n'y avait aucune obligation à le faire -, il lui fit comprendre par ailleurs qu'elle a tout intérêt à le faire :

Il faut faire le travail pour Exu rapidement...Et le travail pour les *eguns* pour pouvoir la « nettoyer »... Comment va-t-elle rester, sinon ? Mais c'est elle qui décide, aussi...Je ne veux pas...

Deux autres épisodes soulignent plus explicitement encore le caractère contraignant de la prescription. Le premier m'a été donné lors du jeu de *búzios* à la suite d'une *obrigação de egun* au *terreiro* de Júnior. Ce jour-là, après que tout soit terminé, le père-de-saint se rendit dans le *balé* pour consulter l'oracle. Long jeu. Il fit ensuite appeler Júnior-ogã et Luciano. Leurs Xangô respectifs, selon le père-de-saint, réclamaient une *obrigação*. De plus, pour Luciano, un « esprit de gauche » « lui mettait des bâtons dans les roues » [« *atrapalhando su vida* »], ce qui impliquait une offrande supplémentaire à Pomba-Gira. Il ajouta alors : « Vous pouvez ne rien donner pour personne... Mais ils ont faim et ils vont vous mettre des bâtons dans les roues! »

En d'autres termes, il est possible de déroger à la prescription oraculaire, mais cela peut entraîner des conséquences néfastes. Il semblerait qu'au plus l'individu est engagé dans le culte et y occupe une position hiérarchique importante, au plus la dérogation expose à des risques graves¹¹⁵⁰. Ainsi, à la suite d'un « jeu » qui prit place après une *obrigação*, Júnior dit

¹¹⁵⁰ Je développe ce point au chapitre VIII.

qu'un message lui était directement adressé. Il refusa ce jour-là de « parler » ouvertement du « jeu » mais conclut la conversation sur une note grave : « Ou je le “fais”, ou il m'emporte! »

A ma connaissance, le refus de la prescription est fort rare. Lorsqu'il a lieu, la motivation principale est l'insatisfaction vis-à-vis de la manière dont le père-de-saint mena et interpréta le « jeu ». Dans ce cas, le « consulteur » sera jugé incompetent ou équivoqué dans son interprétation et l'insatisfaction poussera vraisemblablement le client à consulter quelqu'un d'autre.

Notons également que certains odus, de par le danger potentiel qu'ils représentent, impliquent que la prescription soit exécutée le jour même ou le lendemain de la consultation. Ce fut le cas de Zite lorsqu'elle « tira » l'*odu* IJOBE BABA MALÊ. D'après elle, « Paulo est devenu fou » lorsque cet *odu* est apparu et sa prescription rituelle, qui consiste à laver les *búzios* et offrir une *obrigação* importante à Orunmilá, fut mise à exécution sans délai.

3.3.5 L'engendrement du sens ou l'émergence d'une « vérité oraculaire¹¹⁵¹ »

1) PROBLEMES PERSONNELS

La première investigation de « consulteur » visa à cerner le problème de la consultante. Son premier diagnostic, après les deux premières séries de lancers intègre plusieurs champs d'évocation et reste assez vague :

Ce « 8 » parle de maladies et d'épreuves, également des difficultés dues à quelque chose multiple de huit. Oxalá dit de faire attention avec le stress, faire attention avec la « tête » pour ne pas porter préjudice au corps. Parle le « 6 ». Que dit Oyá ? Problème de famille, problème de propriétés, avec l'amour propre, l'orgueil, l'indépendance. (...) Il est bien question, là-bas, de manque, de préoccupation...Fais attention de ne pas être lésée, pour ne pas avoir de problème avec la justice.

L'interprétation du père-de-saint est ici au plus proche des « messages » associés aux *odus* « sortant ». C'est avec le premier « 11 », « chiffre-confirmation » de la série 4°-6° que le champ d'évocation principal va être déterminé : « Il est question de persécution spirituelle. »

Le « 11 » du lancer 8° permet de confirmer cette hypothèse générale :

¹¹⁵¹ Patricia de Aquino (2004) parle de « parole vraie » ; Júlio Braga (1988) parlerait quant à lui de parole « juste ».

Exu : Parle ce « 11 » ici... Il dit qu'il est question d' « esprits de gauche ». Il existe quelqu'un, certaines personnes liées à ce type de religiosité. *Egun* parle également, quelqu'un de la famille, un ami, une personne connue qui influence négativement.

L'étape suivante, plus longue, va consister à affiner le diagnostic en fonction de la vie de la consultante. Pour ce faire, le « consultant » commença l'investigation de la vie d'Amélie :

Parle également EJONILE, parle Oxalá. Il demande s'il existe des douleurs de tête, de la fatigue dans le corps, le corps débilite, de la faiblesse et ce genre de trucs...

Dans un premier temps, le père-de-saint décrit une série de symptômes relevant d'un désordre physiologiques (douleurs de tête, fatigue, fragilité, manque d'entrain...). Cette description ne reçoit pas de confirmation de la part de la consultante car elle semble ne pas « coller » directement à la manière dont la consultante perçoit son propre vécu. Il va alors chercher à nuancer son diagnostic en insistant sur la dimension psychologique du syndrome décrit : « Tu as de la volonté mais il existe...Comment dit-on cela : quelque chose qui t'en empêche. Parfois tu es sans entrain, la désillusion... »

La consultante fait alors le lien avec son comportement habituel, quelque peu radical : « En fait, je suis tout ou rien... Si je me laisse aller, oui, je fais rien... Si je commence, alors je fais tout ! »

Le père-de-saint confirme que c'est bien de cela dont il s'agit mais va chercher à affiner la description des symptômes en jouant. D'abord hésitant, il parvient ensuite à une description plus précise :

Il existe l'hypocrisie et, principalement, par-dessus tout... Elle parle ici à nouveau... Xangô, Yemanjá dit que cela doit... Il y a de la volonté mais de temps à autre elle (Amélie) se retrouve « au-dessus du mur¹¹⁵² » ou « un pied au-dessus et un autre en-dehors » : « Est-ce que ça va aller ? Est-ce que je vais réussir ? » Plein de « est-ce que ? » !

Le père-de-saint va retenir « le doute » comme entrave principale à l'épanouissement professionnel de la consultante. Le questionnement va ensuite quitter la description des symptômes avec l'énonciation du traitement approprié :

Il faut faire le travail de *egun* pour éloigner la négativité de l'esprit qui la perturbe. Il peut s'agir du propre ancêtre, il peut s'agir aussi d'une certaine entité... Elle s'est éloignée d'une entité, de quelque chose qui, jusqu'à aujourd'hui, la persécute...Mais je ne sais pas comment

¹¹⁵² Expression décrivant un état de *doute*, lorsqu'on ne sait par où commencer.

elle s'appelle (...) Je ne sais pas de quelle nature : nature humaine, nature animale, nature végétale... Mais il s'agit d'un esprit !

Bien que le doute persiste sur « la nature » de l'esprit, le lien entre le diagnostic exprimé par le « jeu » et la vie de la consultante est à présent établi : « Il y a eu un 'éloignement' »... A présent, c'est Amélie – et non plus le « consulteur » - qui va chercher à faire coïncider son vécu avec le diagnostic. Mais son explication sur sa relation avec son maître indien n'a pas entièrement satisfait le père-de-saint... Il n'en tiendra compte que partiellement et, sans devoir rejouer, il déplacera le raisonnement vers ce qu'il juge être la cause véritable en affinant son interprétation : « Alors il existe la question de l'ancêtre et la question de cette divinité, de cet « esprit » dont je ne sais le nom... »

Il propose ensuite une première synthèse entre les symptômes précédemment décrits, leur cause présumée et le message général du jeu répété à maintes reprises, le tout étant ramené à la « parole » du jeu :

Pour cette raison, le travail de *egun* doit être fait pour pouvoir éloigner ce maléfice qui la rôde pour que la vie professionnelle et financière puisse suivre son court... Parce qu'elle donne un pas en avant et deux en arrière : c'est cela que Oxalá nous dit. Elle pense une chose et là en face elle se cogne contre cette porte ! Elle construit des fondations et quand elle arrive au milieu du mur il s'écroule ! Cela provoque la déception et la personne ne sait plus quoi faire... Essayer de tout refaire à nouveau lorsqu'une simple brise est capable de provoquer l'écroulement de tout l'édifice... C'est difficile ! Oxalá dit cela. Il faut faire ce travail de *egun* pour pouvoir éloigner toute cette chose et que les choses suivent leur court. »

Une nouvelle série de 12 lancers va permettre de préciser d'une part la nature de l'« esprit » perturbateur et le type de travail rituel préconisé pour s'en débarrasser :

Je vais dire quelque chose, avec sincérité : Le service qui doit être fait, cela doit être un service un peu... Un peu « sérieux » de *egun*. Mais avant toute chose, elle doit donner un bouc à Exu pour éloigner l'Exu. Parce que cet Exu, l'ONI SOBE, est considéré un Exu dangereux.

Cette conclusion lui est certainement venue à l'esprit avec le « 11 » obtenu pour la série 18°-21°. On peut même émettre l'hypothèse que le mauvais calcul qu'il obtint pour la série 28°-30° (qui était également un « 11 ») était influencé par cette idée qu'il avait en tête, d'autant plus que son diagnostic, repris ci-dessus, n'a pas changé par rapport à la correction

de cette erreur de calcul. Amélie apporta également une confirmation inattendue de l'interprétation avancée :

Quand il (Júnior) a eu fini de parler, tantôt, je n'ai pas eu le temps de le dire parce que j'essayais de suivre mais j'ai été traversée... J'ai été vidée de mon énergie... Il n'y avait plus d'énergie dans mon corps, tout est parti ! Quand il a eu fini d'expliquer, avant qu'il ne refasse les quatre jeux...

Le père-de-saint confirma à son tour : « De là sa colère, conclut Júnior... Pour lui, tout est une forme d'amusement, de jeu... »

Il passa ensuite à la conclusion concernant l'attribution des *orixás* de la consultante – cheminement sur lequel je reviens un peu plus loin - puis traça un trait en dessous des chiffres inscrits dans son carnet, marquant la fin de ce qu'il appelle « l'inquisition » de la cause du mal dont souffrait la consultante et de sa solution rituelle, traduite dans la prescription. J'aimerais, pour clôturer cette première analyse, développer une petite réflexion sur certains effets psychologiques et relationnels d'un tel cheminement à travers les *odus*.

A la suite de ce qui précède, il me semble difficile de soutenir, comme le fait Patricia de Aquino, qu'

(...) à partir du déroulement de la consultation, il est impossible d'analyser la procédure divinatoire comme un moyen de conférer un sens à un désordre, car, à aucun moment, le lien de causalité entre les offrandes prescrites et la situation du consultant n'est établi. (2004 : 32)

Deux arguments en défaveur de cette affirmation peuvent être avancés pour la situation décrite. Le premier est que le sens engendré par la consultation ne tient pas exclusivement à la relation entre la prescription et la situation du consultant. Je pense que notre description ethnographique montre bien qu'un sens est bel et bien engendré de manière *sui generis* par le déroulement du « jeu ». Ce sens est le résultat de l'interaction entre les divers protagonistes humains et divins, médiatisé par les objets oraculaires. Ma proposition est que la relation consultant/« consultant » est déterminante pour l'engendrement d'une efficacité rituelle qui dépend étroitement, à mes yeux, de la naissance d'une forme de complicité entre ces deux personnes¹¹⁵³.

Une telle complicité peut, à mes yeux, précéder ou être élaborée au cours de la consultation. Le premier cas de figure correspond généralement à la situation de l'initié qui va

¹¹⁵³ Reginaldo Prandi fait le même constat en ce qui concerne la consultation de l'oracle dans les *candomblés* de São Paulo (1991 : 191).

consulter l'oracle avec son initiateur. La complicité est antérieure au « jeu » et repose sur la reconnaissance, dans d'autres contextes rituels, de la légitimité du père-de-saint en tant qu'intermédiaire privilégié entre le fils-de-saint et ses divinités. Le second cas de figure est celui du client qui se rend chez un père-de-saint qu'il ne connaît pas personnellement - mais qu'on lui a certainement recommandé - pour interroger l'oracle. Dans ce contexte, la naissance d'une complicité sera plus directement dépendante du savoir-faire du père-de-saint qui va devoir se montrer perspicace, sûr de lui et faire valoir sa position de chef de culte compétent pour diagnostiquer et résoudre le problème qui tourmente l'individu. Le père-de-saint, dans les deux cas de figures envisagés, peut être amené à endosser plusieurs rôles au cours de la consultation : il est non seulement l'intermédiaire rituel nécessaire entre le consultant et les *orixás*, mais également son confident, lorsque la consultation devient l'occasion d'exprimer des sentiments ou des pensées très personnelles ou de révéler l'intimité du consultant¹¹⁵⁴. On observe ainsi que la consultation de l'oracle est un événement fortement teinté affectivement et que le père-de-saint, en tant que personne, ne peut totalement s'effacer derrière sa fonction rituelle. A la fois sa personnalité et la relation qu'il entretient avec le consultant vont influencer la manière dont il va mener et interpréter le « jeu ». L'efficacité du « jeu » ne repose pas uniquement sur l'application mécanique d'une procédure oraculaire mais également sur la manière dont l'interaction - et tout particulièrement sa connotation affective - entre le consultant et le « consulteur », *via* les objets oraculaires, va se développer au cours de la consultation.

L'efficacité rituelle dont il est question consiste en l'énonciation d'une « vérité oraculaire », que je définirais comme une vérité *sui generis* à l'acte de consulter, comprenant d'une part une description cohérente du syndrome du consultant et de son étiologie présumée et d'autre part la prescription d'un acte rituel capable d'agir sur cette situation. Cette description peut, et j'insiste sur ce point, ne pas « coller aux faits » tels qu'ils sont ou tels que le consultant les vivaient avant la consultation. L'émergence d'une « vérité oraculaire » correspond à une réorganisation du ressenti et de la manière dont le consultant appréhende le monde dans lequel il se trouve, et non en une description conforme de ce qui était. Ce changement porte sur une réorientation de la relation du consultant vis-à-vis des entités spirituelles. Ce domaine ne constitue-t-il pas le domaine de compétences par excellence du père-de-saint ? Or, ce changement ne peut être amorcé que par un acte d'engagement de la part du consultant, qui est invité à observer diverses prescriptions rituelles. Sur ce point, je

¹¹⁵⁴ Certains clients peuvent également exprimer leur désir d'avoir recours à la magie offensive pour atteindre certaines personnes.

rejoins entièrement Patricia de Aquino lorsqu'elle affirme que « c'est le rite de la divination et la réalisation des rituels adéquats, dont l'accomplissement est scandé par de nouvelles procédures divinatoires ponctuelles, destinées à ajuster à chaque cas particulier les prescriptions générales, qui sont à même de transformer la trajectoire du consultant. » (2004 : 60).

Mon second argument est que même si d'un point de vue strictement rationnel il n'est pas possible d'établir un lien de causalité entre la prescription et la situation du consultant, les gens, eux, l'établissent! D'où son intérêt! Les consultants, en effet, ont recours à l'oracle dans l'espoir d'apporter une solution à leurs problèmes. De la même manière qu'une multitude d'indices ou d'événements - antérieurs ou propres à la consultation - sont interprétés comme l'action d'une entité malveillante, d'un *orixá* mécontent, etc., une multitude d'indices ou d'événements - internes à la consultation ou postérieurs à la prescription - peuvent être interprétés comme un changement (ou un non-changement) dans cette relation¹¹⁵⁵.

La fin de la consultation me paraît intéressante à ce propos car elle apporte une cohérence supplémentaire à l'étiologie précédemment décrite. Amélie fit part de son histoire que je traduisis à Júnior :

Elle dit que quand elle a joué (consulté) au Maroc, ils lui ont fait une protection... Il ont parlé d'un *encosto*, une entité qui la persécutait depuis qu'elle était toute petite et qui ne voulait pas qu'elle vive. C'est grâce à sa spiritualité très forte qu'elle serait encore vivante aujourd'hui mais aussi qu'à cette époque elle aurait dû faire un précepte très fort qu'elle n'a pas fait et qu'elle désire le faire à présent pour voir si la situation s'améliore...

Júnior confirma son interprétation en la ramenant aux conclusions du « jeu » :

C'est ce que je vous dis...D'un monde à l'autre, les choses s'emboîtent, le puzzle assemble ses pièces...Combien d'années cela fait-il ? Cela veut dire... Là, ça a été un type de (il hésite)... de divination mais avec d'autres matières... Le *búzio* dit la même chose que ce que cette personne lui a dit...Et donc, cela ne vaut plus la peine de douter, cela ne vaut plus la peine de courrir (s'enfuir)...

Cette cohérence entre le diagnostic oraculaire issu d'une autre culture et le diagnostic obtenu au cours du « jeu » ainsi qu'entre les solutions proposées, qui préconisent toutes deux le recours à une prescription rituelle, ne font que renforcer la conviction de la consultante dans la vérité du diagnostic et la nécessité de s'engager dans l'acte rituel prescrit.

¹¹⁵⁵ Pour une analyse des différentes catégories d'indices fréquemment mobilisés pour l'interprétation d'une intervention des *orixás* dans la vie quotidienne des participants au culte, voir chapitre VIII.

2) L'ATTRIBUTION DES *ORIXAS* DE LA CONSULTANTE

Si j'ai séparé les cheminements interprétatifs liés aux problèmes personnels et à l'attribution des *orixás*, c'est uniquement pour en faciliter l'exposition car ces deux dimensions sont traitées simultanément par le père-de-saint au cours du « jeu ». Ainsi, dès le premier commentaire, à la suite des deux premières séries de trois lancers, alors que le père-de-saint esquissait une analyse générale de la situation de la consultante et de ce qui l'amenait à interroger les dieux, il commenta par rapport à la répétition du « 8 » : « Le « huit » parle à nouveau, deux fois. Si au cours du jeu cela continue ainsi, il dit que tu es de *Ogiã*, l'*orixá* Créateur. »

Bien que le « 8 » soit à plusieurs reprises « sorti » au cours du « jeu », il faudra attendre que la cause des problèmes de la consultante et les traitements appropriés aient été déterminés pour que ce chiffre soit à nouveau interprété dans le cadre d'un questionnaire sur les *orixás* de la consultante. Les séries **25°-27°** et **28°-30°** semblent avoir été déterminantes à ce propos. La première débute par un « 8 » où c'est *Ogian* qui « parle ». Le « numéro synthèse » de cette première série est le « 7 » où « parlent » *Xangô* et *Yemanjá* tandis que celui de la seconde série est un « 9 », l'*odu* de *Xangô* par excellence. Júnior conclut à la suite de ces deux séries : « Je le dis avec sincérité : elle est de *Orixaogian* avec *Xangô* ! ».

Mais il ne s'agit pas ici des seules configurations ayant influencé le choix du père-de-saint pour choisir *Ogiã* comme l'*orixá* principal¹¹⁵⁶ d'Amelie. La détermination des *orixás* de l'individu par le « jeu » de *búzios* fonctionne également rétrospectivement. Ainsi, même si au cours du « jeu » les chiffres obtenus n'étaient pas interprétés dans le cadre d'un questionnaire portant sur la détermination des *orixás* du consultant, rien n'empêche le père-de-saint de revenir en arrière et de réinterpréter, de manière rétroactive, certains résultats à l'aune de ce questionnaire. Dans le cas présent, le choix de la détermination d'*Ogiã* comme *orixá* principal doit certainement beaucoup à la série **16°-18°** où Júnior obtint trois « 8 » d'affilée, donnant à cette configuration une saillance toute particulière. L'inscription des odus ne peut que renforcer ce type de pratique.

¹¹⁵⁶ Le père-de-saint emploie l'expression « *orixá* eledá », qui n'est que rarement utilisée par les participants au culte.

Une fois le verdict tombé, le père-de-saint traça un trait sous les dix premières séries de lanciers et termina sur une touche légère en faisant le geste OK avec la main tout en laissant présager un futur positif : « Tout va s'améliorer ! » Alors que la détermination des *orixás* d'Amélie semblait ne faire aucun doute, le « consultant » introduisit une nouvelle donnée quant aux *orixás* « composant » la tête de la consultante. A peine eus-je terminé de traduire les conclusions sur la « composition de sa tête », Júnior ajouta :

Et l'*orixá* du destin, l'*orixá* qui la guide, qui passe devant, qui la lie avec les mondes, avec les autres personnes, selon la situation, à son travail, c'est soit le propre Exu, soit Obaluayé, avec qui elle a une « affinité » très forte... Je veux dire l'Exu *orixá* et non l'Exu qui parle comme « esprit de gauche... »

Exu n'était plus envisagé ici comme un « esprit de gauche » perturbateur, mais également comme un *orixá* entretenant des liens étroits et positifs avec la consultante. Quant à l'apparition de l'*orixá* Obaluayé, elle est ici des plus surprenantes car à aucun moment cet *orixá* ne « parla » dans le jeu. Cette déduction trouve, selon toute vraisemblance, son origine dans les connaissances que Júnior possède sur la consultante en-dehors de la consultation. Je rappelle qu'Amélie a souffert de nombreux ennuis de santé durant son séjour à Recife, dont des mycoses au pied et une infection dermatologique grave, deux symptômes directement attribuables à la divinité Obaluayé. Bien que dans ce cas précis, cette hypothèse ait été abandonnée au vu des résultats obtenus un peu plus loin dans le « jeu », elle attire l'attention sur une certaine relativité du rôle de l'oracle dans l'attribution des *orixás*. Rita Segato est l'anthropologue qui a relevé avec le plus de précision et la plus grande richesse ethnographique le recours fréquent à une pluralité de registres référentiels dans la détermination des *orixás* d'un individu :

Le comportement, les réactions automatiques et la gestuelle de la personne, ainsi que le type d'émotions expérimentées par la personne une fois exposée aux différents répertoires de musique durant les *toques* et autre occasions rituelles. Dans certains cas, le saint à qui la personne se dirige avec dévotion est pris en considération, même si cela n'a pas une importance décisive dans le verdict final. (1995 : 106)

Dans tous les cas, même si le « jeu » constitue bel et bien une « parole organisatrice » (1995 : 109) et, faut-il ajouter, « confirmatrice », l'attribution définitive ne prend véritablement place qu'une fois que l'individu se soit investi dans le processus initiatique. Le

témoignage d'une mère-de-saint, extrait du livre de Rita Segato est on ne peut clair à ce propos :

Pour certains, la confirmation définitive ne vient qu'au moment de la propre *lavação de cabeça* [*amassi*], quand le saint de la personne est invoqué, appelé pour descendre et, finalement, se montre. (1995 : 112)

Mon cas personnel ne fait que confirmer ce point de vue car, comme déjà mentionné au chapitre IV, c'est la *lavação de cabeça* lors de mon premier séjour à Recife, où ce fut Ode qui fut invoqué, qui assura à cet *orixá* la première place dans la constitution de ma « tête ». Yemanjá, qui est mon *juntó*, « parle » toutefois bien plus fréquemment à chacune de mes consultations, ce qui, sans mon engagement rituel, aurait fait d'elle le meilleur candidat à « *orixá* principal ».

La dimension sociale de l'attribution des *orixás* d'un individu doit également être prise en considération pour comprendre ce processus complexe. Comme Rita Segato l'a bien montré, l'attribution peut faire l'objet d'une manipulation délibéré de la part du père-de-saint. Elle distingue deux situations ou « raisons pragmatiques » pour agir de la sorte. La première vise à influencer « le modèle comportemental » [*padrão de comportamento*] du fils-de-saint en interchangeant l'*orixá* principal avec le *juntó* (1995 : 249). Un tel changement est généralement concerté et opéré de commun accord entre le père-de-saint et son fils-de-saint. Une seconde raison est « la qualification du fils pour une fonction rituelle ». Segato donne l'exemple d'une mère-de-saint du *Sítio* qui aurait été « faite » avec Oxum afin de pouvoir être *opetegbi* dans le culte pour Orunmilá¹¹⁵⁷. Elle donne également l'exemple d'un descendant direct de Adão [il s'agit vraisemblablement de Paulo] pour qui « le facteur généalogique » aurait lourdement pesé dans le choix du saint principal¹¹⁵⁸, « pour maintenir la tradition de la maison » (*Ibid.* : 251).

Comme le précise l'anthropologue, il n'est pas question de la création d'une nouvelle identité pour l'individu, mais « d'un réarrangement, un remodelage de son profil comportemental, qui est, on pourrait dire, resculpté à partir de matériaux déjà disponibles en

¹¹⁵⁷ L'*opetegbi* est une charge rituelle spécifique au sacrifice pour Orunmilá, où l'officiante doit impérativement être une fille de Oxum. Cette charge est aujourd'hui fort rare, non seulement à Recife, mais également dans l'ensemble des cultes afro-brésiliens. (Segato 1995 : 252) D'après Bastide et Veger, l'*apetebi* serait en Afrique « la principale femme du *babalaô* » (2002 : 200).

¹¹⁵⁸ Paulo serait fils de Obaluayé mais aurait à l'époque été « fait » avec Yemanjá comme *orixá* principal.

elle » (*Ibid.* : 252). Dans tous les cas, cependant, la décision du père-de-saint ne pourra pas entrer en contradiction avec l'oracle : l'accord des *orixás* fera l'objet d'une négociation.

Il peut également arriver qu'un père-de-saint se trompe et « fasse » un initié avec « le mauvais saint ». Cette erreur peut avoir des conséquences désastreuses sur l'initié qui présentera alors le syndrome de « la tête changée » [« *cabeça trocada* »] (1995 : 245-248), qui consiste en un déséquilibre psychologique et une instabilité émotionnelle donnant lieu à des comportements socialement inappropriés, ou encore en une succession de malheurs essuyés par l'individu : « une vie toute embrouillée, une vie qui va en arrière », comme l'exprima un jour Júnior. Seule une nouvelle initiation semble pouvoir remédier à ce problème.

Pour conclure, il semblerait que l'évaluation du bien-fondé de la parole du « consultant » s'appuie non seulement sur les configurations de *búzios* mais également sur la capacité du premier à intégrer une multiplicité d'indices et d'événements en un tout cohérent. Ceci est vrai pour les « problèmes » personnels comme pour « l'attribution de l'*orixá* ». Cette conjonction peut prendre sa source dans divers aspects de la vie du consultant - quotidienne et rituelle - ainsi qu'au sein même de la consultation. Ce fut le cas pour l'attribution d'Exu en tant qu'« *orixá* du destin » d'Amélie. Non seulement le « 11 » est « sorti » à de nombreuses reprises au cours du « jeu », ce qui poussa certainement Júnior à envisager la possibilité (confirmée par le « jeu ») que cet *orixá* puisse également jouer un rôle constitutif et positif dans la « tête » de la consultante, mais également le type de vie que mène la consultante, comme je le fis remarquer au « consultant » qui acquiesça.

3.3.6 Par-delà la procédure : « l'intuition »...

Dans la consultation de l'oracle, « l'intuition » constitue une qualité indispensable que se doit de posséder tout bon père-de-saint. Dans la famille-de-saint étudiée, l'intuition s'apparenterait à un « don » étroitement liée à la consanguinité. Lucínha, à la suite d'un « jeu » destiné à découvrir les *orixás* d'un consultant, fut profondément vexée lorsque celui-ci se montra dubitatif quant au résultat obtenu. La mère-de-saint s'exclama alors, remettant en cause la légitimité du « consultant » concurrent :

Cela [la capacité à consulter correctement] vient beaucoup du sang! Cela vient depuis la tendre enfance, que nous [les membres de la famille « biologique »] voyons, que nous entendons...

Selon Júnior, « l'*orixá* peut parler à travers la tête du père-de-saint ou de la mère-de-saint », indépendamment du « message » de l'*odu*! Yguaracy insiste également sur l'importance de « l'intuition » du père-de-saint au moment du « jeu ». Il me fit part du cas extrême d'un père-de-saint qui, d'après lui, tirait les *búzios* avec un « jeu » incomplet. De plus, ajouta-t-il, il ne s'agissait pas des « bons lanciers » [entendre l'attribution correcte d'une configuration à tel ou tel autre *orixá*] mais « il tournait sa pensée vers l'*orixá* pour que l'*orixá* « parle » à travers lui... Et le pire, c'est que ça marchait! » Dans cet exemple, les procédures formelles, habituellement garantes de l'efficacité du culte, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, semblent être reléguées à un plan secondaire pour laisser la place à ce que les chefs de culte côtoyés reconnaissent comme « l'intuition ». Yguaracy ajouta, à la suite de l'exemple cité : « Après le “jeu”, tu restes parfois complètement groggy... »

Le père-de-saint voit dans cet état physiologique particulier la preuve que les *orixás* ont bel et bien « parlé » à travers lui. Cette idée est à mettre en rapport avec la conception fondamentale selon laquelle l'agissement des divinités *via* le corps des officiants entraîne une altération psychophysiologique qui est reconnue comme la preuve de cet agissement, la transe étant la manifestation la plus claire de cette emprise des dieux sur le corps de leurs « enfants ».

Paulo accorde également à « l'intuition » un rôle fondamental dans le processus oraculaire. Il faut dire que ce père-de-saint est à l'origine de la (re)constitution des versets du « jeu » de Ifá, et qu'il mena à bien cet exercice périlleux grâce à cette qualité¹¹⁵⁹. Paulo parle de « force de l'esprit » capable « d'entendre » la parole des *orixás*, qui « sort dans la tête », à l'image des *odus* qui « sortent » au cours de la consultation.

Lorsque l'intuition est particulièrement développée chez un individu, elle peut être assimilée à de la voyance. Deux épisodes illustrent l'idée que ce font les participants de cette notion. Cristiano, fils-de-saint de Paulo, me raconta que quelques jours à peine après avoir « fait le saint », son initiateur l'envoya détacher son collier de *búzios* qui se trouvait dans son *assentamento* et l'invita à « jouer ». Cristiano me confia que sans pour autant connaître les « messages » et les *orixás* associés à chaque *odu* qui « sortait », il voyait des images et les décrivait et que cet exercice fit sensation à l'époque car « il voyait juste! ». Paulo commenta à propos de cet épisode : « ça, c'est de la voyance, tout comme Maria Bode », une mère-de-saint « du temps de son père » qui « ne savait même pas jouer », mais qui avait beaucoup de

¹¹⁵⁹ Paulo, en effet, sort tous les matins, à jeun, à l'écoute des bribes de phrases et de conversations, mais également, comme il le dit lui-même, du vent ou du bruit des vagues qui lui chuchotent à l'oreille et le mettent en contact direct avec le monde des *orixás*, « sur le chemin correct », comme il dit lui-même. Pour plus d'informations sur ce processus, consulter l'**annexe n° 5**.

fils-de-saints grâce à ses talents de « voyante » ainsi que pour sa Yemanjá qui, quand elle parlait, « ne disait que des vérités ».

Pour clôre le sujet, Cristiano se plaignait d'avoir en grande partie perdu cette capacité, et que vraisemblablement, elle lui aurait été « volée »! Zite fit part d'une idée similaire lorsqu'elle commenta que sa grand-mère maternelle « voyait » également mais « qu'ils le [ce don] lui ont pris! » Lorsque je lui demandai comment il était possible d'éviter cela, elle me répondit : « Ne pas le raconter à tout le monde, garder cela pour soi ». La dimension sociale de la « voyance » implique donc la discrétion mais également une méfiance vis-à-vis d'autrui. Je montre au chapitre VIII que la méfiance est un sentiment omniprésent dans le milieu de culte étudié.

Avant de refermer ce dernier chapitre, il me semble nécessaire de reconsidérer le « pouvoir décisionnel ultime » conféré à l'oracle en début de chapitre.

4. Les trois « sources de vérité »

Je distingue trois « sources de vérités » quotidiennement mobilisées par les spécialistes religieux pour légitimer leur pratique rituelle. Chaque « source » correspond à une catégorie de prescriptions rituelles:

- 1) les *prescriptions oraculaires* : il s'agit de l'ensemble des décisions émanant de l'oracle et touchant directement à la pratique rituelle.

SOURCE : l'oracle

- 2) les *prescriptions coutumières* ou « *préceptes* » : il s'agit de l'ensemble des pratiques léguées par les générations antérieures de chefs de culte.

SOURCE : la « tradition » ou les *préceptes*

- 3) les *prescriptions pragmatiques et/ou biographiques* : Il s'agit de l'ensemble des adaptations individuelles des deux catégories prescriptives précédentes, tirées de la pratique quotidienne du culte par les spécialistes religieux.

SOURCE : l'expérience personnelle de la pratique du culte

Les prescriptions oraculaires, comme nous venons de le voir, occupent une position prépondérante dans le culte. L'oracle est bien souvent considéré comme l'organe décisionnel ultime, celui qui est amené à « trancher » dans les situations de doute, voire dans les conflits d'opinions pouvant opposer deux ou plusieurs chefs de culte à propos de questions rituelles

déliçates. L'exemple suivant, tiré de l'*obrigação de entrada* du *deká* de Cristiano, souligne bien le caractère « indubitable » de la décision oraculaire.

Paulo, au sortir du « jeu » qui devait définir le contenu des offrandes lors de la première *obrigação*, se montra très surpris face à la « décision » du Xangô de dona Beatriz [la mère-de-saint de Cristiano] qui refusait catégoriquement le moindre sacrifice, alors que cet *orixá* est connu, nous l'avons vu au chapitre I, pour être le plus glouton de tous. Voici ce que Paulo commenta à ce propos : « Je ne connais pas le secret du pourquoi il ne veut pas de « sang » [entendre un sacrifice]. Mais le « jeu » a parlé, et c'est ainsi que cela doit être. »

La primauté de l'oracle dans la prise de décision n'est cependant pas une règle absolue. De nombreuses décisions, en effet, sont prises par les chefs de culte sur base des « préceptes » issus de « la tradition », sans que l'oracle ne soit consulté. Notons à ce propos qu'il semblerait que bon nombre des « préceptes » actuels soient précisément des prescriptions oraculaires du passé, comme par exemple les « *ebos* spéciaux » ou « cadeaux » pour Yemanjá et Oxum. Les prescriptions coutumières constitueraient ainsi soit une conséquence, soit une source parallèle d'informations pour la prise de décision des spécialistes rituels sur tel ou tel aspect de l'activité rituelle.

Ainsi, la plupart du temps, les « sources de vérité » sont cumulées pour une même prescription, ce qui provoque, à mes yeux, au moins deux types d'effets. L'un est d'ordre cognitif : le cumul des « sources de vérité » (oraculaire, coutumière et pragmatique) renforce la cohérence du système rituel, ce qui contribue à conforter la conviction en sa pertinence et son bien-fondé. L'autre est d'ordre social : la concordance de plusieurs « vérités » assied la légitimité du père-de-saint dans ses diverses compétences rituelles.

Il arrive toutefois qu'une prescription déterminée par le « jeu » soit supplantée par une initiative individuelle du chef de culte. Un exemple fréquent de cette situation concerne les adaptations de prescriptions oraculaires aux possibilités financières du sacrifiant. Lorsque les prescriptions oraculaires sont effectivement revues à la baisse par le chef de culte, celui-ci « sait » par expérience que diminuer telle ou telle prescription d'une poule ou d'un poulet ne portera pas préjudice au sacrifiant. Toutefois, il « sait » tout aussi bien que dans d'autres circonstances, notamment en fonction du contexte et des attentes liées à la prescription, sa

marge de manœuvre sera beaucoup plus restreinte, et qu'il vaut parfois mieux s'en tenir strictement aux « prescriptions oraculaires¹¹⁶⁰ ».

Celles-ci peuvent également être à la source d'innovations. Je me rappelle le cas de la consultation qui prit place au moment de l'« *obrigação de saída* » de Buba où Ossaim réclama un bouc, alors que les « préceptes » ne prescrivent habituellement que des « animaux à plumes » pour cet *orixá*. Mais chaque innovation, quelle qu'elle soit, semble restreinte aux marges de manœuvres autorisées par la « tradition ». Ainsi, dans l'exemple de Ossaim, il s'agit d'une prescription inédite mais qui rejoint par ailleurs toute une série d'autres critères largement pratiqués et qui concernent le type de quadrupède, le sexe des animaux, leur âge, leur couleur, etc.

Il arrive également que certaines prescriptions oraculaires soient critiquées. Une telle remise en cause, porte, dans la majorité des cas, sur le jugement du père-de-saint, c'est-à-dire sur sa compétence à interpréter l'oracle correctement, et non sur la capacité des dieux à « voir » et « dire juste »¹¹⁶¹. La prescription oraculaire de Júnior à la suite d'une consultation me concernant fut critiquée par deux pères-de-saints de son entourage. Ils estimaient qu'il n'existait aucun motif pour que Ode, mon *orixá* principal, soit « en colère » contre moi, comme l'interprétation du « jeu » par mon initiateur le laissait entendre, et encore moins qu'il me réclamât une *obrigação* aussi importante (trois quadrupèdes) six mois à peine après mon initiation. D'après eux, une telle offrande est habituellement prescrite pour une *obrigação de renovação*, qui est le sacrifice prenant place un an après l'initiation. La quantité de l'offrande ainsi que la période de l'*obrigação* entraînent en contradiction avec les « prescriptions coutumières », et étaient par conséquent jugées comme inappropriées par les deux chefs de culte. L'un d'entre eux ajouta : « Tu n'es ni malade, ni en difficulté professionnelle ou autre... Il n'y a pas de raison pour une telle *obrigação* ! » Cette dernière remarque s'appuyait sur sa propre expérience du culte - « vérité pragmatique » - car aucun motif extérieur ne semblait justifier la décision de l'oracle. Un des pères-de-saints mit en doute la pertinence de l'interprétation du « jeu » par Júnior tandis que l'autre, moins critique, la trouva « particulièrement exagérée ».

Certains chefs de cultes chercheraient également à tirer parti du caractère fondamentalement interprétatif du *dilogun* pour « imposer leur volonté à celle des *orixás* »

¹¹⁶⁰ La prescription d'un bouc pour Exu au terme de la séance d'Amélie est un bon exemple de situation où la négociation est particulièrement délicate.

¹¹⁶¹ Il existe toutefois, comme nous l'avons vu, un *odu* [OBI OROSSUM] dont un des « messages » est « Oya peut ne pas bien voir ». J'ai suggéré que la possibilité d'un tel doute pouvait être liée à la gravité du « message » de cet *odu* qui peut parler de « *ponto de passagem* », un acte de magie cherchant à provoquer la mort.

[« *passar na frente do santo* »]. Luizinho illustre une telle situation en citant le cas d'un père-de-saint qui avait l'habitude d'enfreindre nombre de prohibitions rituelles dictées par les « préceptes » du culte mais qui, pourtant, menait à terme ses rituels, les *búzios* lui donnant, au bout du compte, toujours raison. Il m'expliqua alors que dans son *terreiro* à lui, s'il avait fait ne fût-ce que « le tiers du quart de ce que ce père-de-saint faisait, les *orixás* se révolteraient à coup sûr contre lui », et mettraient sa vie sans dessus dessous. Mais il continua en affirmant que « l'*orixá* est une seule et même chose », entendant par là qu'il est censé agir et réagir de la même manière pour n'importe quelle personne, et dans n'importe quel *terreiro*. Ainsi, continua-t-il, « viendra le moment de la confrontation à la réalité! » Par cette dernière remarque, le père-de-saint laissait entendre que quel que soit le diagnostic oraculaire, les faits [à savoir la relation aux *orixás*] aura toujours raison du discours tenu par les chefs de culte. Dans le cas cité, les infortunes futures du père-de-saint seront envisagées comme des signes d'un retour à l'ordre, à la logique communément admise que « l'*orixá* est une seule et même chose ». On comprend qu'il est ainsi possible d'échapper à cette « loi » durant un moment déterminé, mais qu'à un moment ou l'autre, il y aura retour aux choses telles qu'elles doivent fonctionner pour que le « système » marche, c'est-à-dire pour que le respect de l'ensemble des prescriptions rituelles ait une raison d'être. Le système, nous l'avons vu, est flexible, mais il n'est pas élastique à souhait. Le « jeu » engendre une vérité fiable, mais qui n'est pas pour autant absolue. La réflexion suivante de Júnior face à un client dubitatif synthétise à la fois la pertinence et les limites de la « vérité oraculaire » : « Cela ne sert à rien de vouloir expliquer ce qui, déjà, est une explication. »

5. Synthèse de l'argumentation

L'oracle est le mode d'interrogation privilégié des divinités et l'instance décisionnelle ultime. Toute décision importante, même lorsqu'elle est dictée par une divinité à travers la bouche de son « enfant » durant la possession, doit être confirmée par le recours au jeu de *búzios* (ou à la consultation par Ifá).

L'oracle occupe une position de médiateur à plusieurs égards :

- 1) entre le *terreiro* et la société extérieure dans le cadre des « consultations » de clients ;
- 2) entre l'individu et ses divinités, puisque la volonté des dieux est sondée à travers lui ;

3) entre la sphère quotidienne et la sphère rituelle dans la mesure où c'est généralement des difficultés rencontrées dans la vie de tous les jours qui poussent à consulter l'oracle et que le diagnostic de la consultation débouche dans la grande majorité des cas sur une prescription rituelle.

L'efficacité de cette médiation rituelle dépend, comme je l'ai défendu, de la capacité du « consulteur » à faire émerger une « vérité oraculaire ». La vérité oraculaire peut être définie comme une vérité *sui generis* à l'acte de consulter comprenant, d'un côté, une description cohérente du syndrome du consultant et de son étiologie présumée et, de l'autre, la prescription d'un acte rituel capable d'agir sur les instances spirituelles en faveur du consultant. Une caractéristique importante de la vérité oraculaire est qu'elle peut ne pas rencontrer la compréhension des faits tels que le consultant les percevait avant la consultation. Elle correspond plutôt à une réorganisation de l'appréhension de la situation dans laquelle il se trouve. Ce changement est principalement d'ordre relationnel. Il concerne d'abord la relation qu'entretient le consultant à l'égard des entités spirituelles qui ont été identifiées au cours de la séance et dont il connaît, à l'issue de la consultation, les desiderata. Il peut également porter sur des personnes apparues au cours du « jeu » et qui seraient, d'une manière ou d'une autre, impliquées dans la situation actuelle vécue par le consultant. Enfin, ce changement touche à la relation vis-à-vis du « consulteur », qui s'avère être la personne la mieux placée pour réaliser la prescription rituelle dictée par l'oracle¹¹⁶² et, par conséquent, intervenir en sa faveur auprès des divinités.

« L'intuition », comme je l'ai souligné, joue un rôle central dans ce système oraculaire fondé sur un mécanisme foncièrement interprétatif. Durant la consultation, en effet, le consultant est confronté à la parole intrinsèquement polysémique des *odus* et doit s'en remettre à l'interprétation du « consulteur » qui reste maître du cheminement mental sous-jacent au questionnement des dieux. Dans ce contexte, l'« intuition » s'appuie, comme la consultation d'Amélie l'a clairement illustré, sur la capacité du « consulteur » à intégrer en un tout cohérent, au cours de la séance, toute une série d'informations provenant :

- 1) des configurations de cauris (*orixás* impliqués, « messages »);
- 2) des commentaires, réflexions mais aussi de la personnalité et des postures physiques du consultant;
- 3) des connaissances antérieures à la consultation concernant le consultant.

¹¹⁶² Patricia de Aquino (2004) a bien décrit la transformation qu'implique le processus divinatoire (et ses prescriptions rituelles) dans les relations entre le consultant, (et éventuellement son entourage familial, lorsqu'il est également impliqué dans la consultation), le père-de-saint et les membres du *terreiro*.

Ainsi, l' « intuition » s'avère être une qualité nécessaire pour mener la quête de sens au-delà de l'application mécanique d'une procédure basée sur une série de correspondances entre *odus*, *orixás* et « messages ». Dans le même temps, elle ouvre une brèche à la critique des résultats obtenus, surtout lorsqu'ils sont insatisfaisants pour le consultant, ou qu'ils contredisent d'autres « sources de vérité ».

CHAPITRE VIII :
LES *ORIXAS* AU QUOTIDIEN

Arrivés au terme de notre analyse de la pratique rituelle, il s'agit à présent de répondre à une question essentielle : quelle place les *orixás* occupent-ils dans la vie quotidienne des membres de la famille étudiée ? Autrement dit : quels types de relations ceux-ci entretiennent-ils au jour le jour avec leurs divinités ?

Dans un premier temps, mon objectif consiste à identifier et à décrire les diverses médiations par lesquelles la relation aux *orixás* est agie dans la vie de tous les jours des participants. Soulignons d'emblée une différence essentielle par rapport au contexte rituel : la parole¹¹⁶³ joue un rôle central dans la « mise en présence » des dieux au quotidien. En m'intéressant de près au rôle de cette parole dans l'établissement d'une relation d'intimité entre les divinités et leurs « enfants », il m'a semblé nécessaire de décrire ce que j'ai appelé la « psychologie des *orixás* », entendue ici comme la manière dont les initiés pensent que les *orixás* pensent. En effet, l'évaluation d'une intervention divine dans la vie quotidienne est étroitement dépendante d'un processus de « déchiffrage » de la volonté des dieux, qui repose largement sur une telle psychologie.

Je proposerai ensuite une réflexion générale sur la transmission religieuse. Pour ce faire, je commencerai par décrire les deux conceptions à l'œuvre dans ma famille d'accueil. Je m'intéresserai alors à la relation initié/initiateur, cherchant à définir en quoi elle peut être considérée comme un « catalyseur » pour l'apprentissage religieux.

Cette réflexion sera prolongée par une description des relations au quotidien au sein de la famille-de-saint, accordant une attention particulière aux valeurs ainsi qu'aux processus de régulation sociale qui sous-tendent ces relations. En d'autres termes, il s'agira de décrire la famille-de-saint en tant qu'unité sociale à partir de laquelle les relations en son sein sont pensées, agies et organisées.

1. La relation aux *orixás* au jour le jour

1.1 Le « compromis » rituel

Une jour, lors d'une conversation sur les enfants, Júnior me dit : « Quand je serai père, je ferai baptiser mon enfant à l'église, tout comme je l'ai été¹¹⁶⁴. » Il m'expliqua alors qu'il existe également un « baptême » dans le *candomblé* - qui consisterait en un bain d'*amassi*

¹¹⁶³ Et non plus l'organisation de l'action, comme dans le contexte rituel...

¹¹⁶⁴ Le baptême catholique n'est toutefois pas un pré-requis pour être initié dans le culte aux *orixás* de Recife, comme il semble que ce soit le cas dans la « nation » *nagô* de Bahia (Bastide 1958).

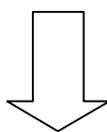
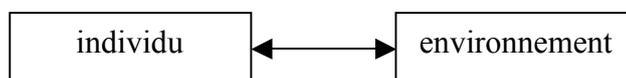
précoce - mais qu'il n'y soumettrait pas son enfant. Je l'interrogeai alors sur la raison de cette réticence : « Parce qu'il risque d'être "puni sans le savoir" [*apanhar sem saber*]... Le *compromis!* »

Ce qui ressort clairement de ce propos, c'est que l'engagement rituel, qu'il soit volontaire ou non, donne lieu à une emprise de l'entité sur la vie de son « enfant », mainmise que Júnior nomme le « compromis ». Plusieurs témoignages et réflexions rassemblés au chapitre III concernant le caractère irréversible du rituel de *feitura* ou encore les discours fréquents des pères-de-saint sur le thème de « la responsabilité » au début du premier *obori* de leurs initiés, dont j'ai également donné certains extraits, rejoignent cette idée centrale, celle d'un « compromis » institué par le rituel entre l'initié et son *orixá*. L'ensemble de ces commentaires embrasse une idée largement admise dans le milieu de saint, qu'une mère-de-saint a eu l'obligeance de me rappeler dans les jours qui précédèrent mon initiation : « Il est facile de rentrer dans le culte, mais en sortir, c'est une autre affaire... »

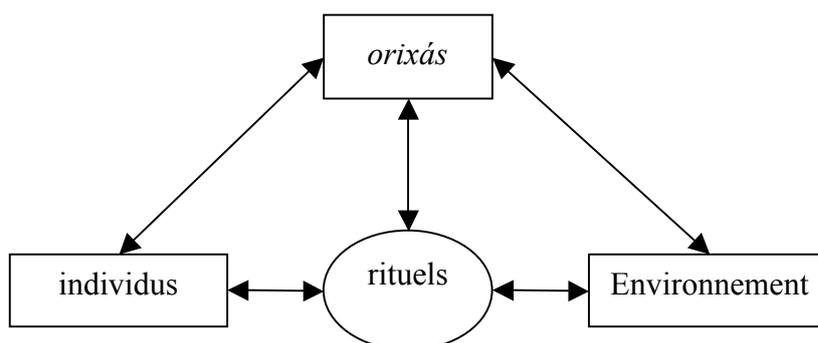
Une conséquence directe du « compromis rituel » sur la vie quotidienne de l'initié est que les événements auxquels il se verra dorénavant confrontés - essentiellement les événements malheureux, comme j'y reviendrai - seront pensés et interprétés comme étroitement liés à l'état de sa relation avec son ou ses *orixás*. Pour un chef de culte, non seulement les événements quotidiens mais également la « santé » sociale de son *terreiro* seront associés à sa capacité d'entretenir une relation harmonieuse avec les dieux : les « responsabilités spirituelles » et sociales qui leur incombent sont difficilement dissociables. Luizinho, fils-de-saint de Paulo, souligna avec beaucoup de lucidité cette étroite relation entre le monde social et le monde « spirituel » lorsqu'au cours d'une conversation sur « la responsabilité » il dirigea mon attention vers le *peji* puis vers sa maison d'habitation en disant : « C'est une seule et même chose ! » [« *É um pacote só!* »]

Ce caractère inséparable du social et du « spirituel » résulte, me semble-t-il, de la relation élaborée au cours de l'activité rituelle entre les initiés et leurs *orixás*. En d'autres termes, la participation rituelle, et plus particulièrement l'engagement initiatique, donne lieu à l'immixtion des *orixás* dans la vie quotidienne de l'initié. Ce processus général peut être schématiquement représentées comme suit :

Avant l'engagement religieux :



Après l'engagement religieux :



Les *orixás* sont censés pouvoir intervenir dans tous les domaines de la vie de leurs « enfants » : travail, vie amoureuse, santé, famille... La discussion suivante entre Júnior et son oncle Cecinho illustre bien ce fait.

Un autre jour où je me trouvais dans son *terreiro* pour assister à une *obrigação*. Júnior fit part à son oncle Cecinho de son désir de commencer à travailler en novembre 2002. Celui-ci lui jeta un regard réprobateur et commenta abruptement : « Ca, c'est entre toi et Ogiã... Moi, je n'ai rien à voir là-dedans ! »

La suite de la conversation me permit de comprendre que Ogiã, selon Cecinho, risquait de prendre cette décision pour une « une trahison » de la part de son « enfant », dans la mesure où l'*orixá* est en droit d'exiger du père-de-saint d'être « entièrement dévoué » [« *uma dedicação total* »] au culte. En effet, le niveau d'exigences d'un *orixá* est d'une manière générale proportionnel au niveau d'engagement de l'individu dans le culte : plus une personne occupe une position hiérarchique importante, plus son *orixá* se montrera exigeant, voire intransigeant à son égard.

Pour justifier son choix, Júnior rétorqua à son oncle que l'*obrigação* de janvier était déjà une première « indemnisation » payée à Ogiã, mais que sa décision était prise : « J'ai 26 ans et il est plus que temps que je commence à travailler. » Le silence de Cecinho qui suivit cette réponse en disait long sur ce qu'il pensait de cette décision¹¹⁶⁵.

A la suite de cette conversation, j'ai demandé à Júnior qu'il me décrive la relation qu'il entretenait à l'époque avec son *orixá*, s'ils étaient « en de bons termes »... En guise de réponse, le père-de-saint eut soin de décrire en quelques traits le profil psychologique de son *orixá* :

Quand Ogiã veut quelque chose, il n'y a pas d'alternative: c'est cela, et voilà tout¹¹⁶⁶ ! Aussi, si tu mets un pied en dehors du chemin, il est déjà en train de réclamer... Et quand il se fâche, il n'y a aucune issue !

Le père-de-saint ajouta que son *orixá* pouvait également se montrer généreux. Il est « mon petit vieux... », me disait-il avec un accent de tendresse dans la voix. Cette expression traduisait par ailleurs un grand degré de familiarité entre le père-de-saint et son *orixá*. Une deuxième règle générale peut être tirée de ce témoignage de Júnior : la relation, au fil du temps, gagne en nuances, mais également en intimité. L'individu apprend à « connaître » son ou ses *orixás* et se montre capable d'anticiper leurs comportements.

¹¹⁶⁵ En septembre 2005, Júnior ne s'était toujours pas décidé à chercher du travail...

¹¹⁶⁶ L'*orixá* de Júnior « mange » trois à cinq fois par an. Lors de son *obrigação* annuelle en janvier 2003, il reçut quatre chèvres.

Avant de développer ce point en abordant la « psychologie des *orixás* », il me semble nécessaire de décrire les conditions qui président à une interprétation « spirituelle » des événements quotidiens. Autrement dit, nous allons à présent nous intéresser aux médiations par lesquelles l'*orixá* s'imisce dans la vie de ses « enfants ».

1.2 La confrontation au malheur

Lorsque dans la vie quotidienne la relation aux *orixás* devient le centre des attentions, c'est bien souvent parce que quelque chose ne va pas : que ce soit un ennui de santé récurrent ou qui a tarde à guérir, un déséquilibre émotionnel ou psychologique, un problème au travail, une crise familiale ou amoureuse, etc. Il peut également être question d'un rêve dans lequel un *orixá* apparaît ou parle au rêveur, par exemple en le conseillant ou en le mettant en garde contre un danger éventuel, une personne malveillante¹¹⁶⁷... Mais peu importe le type d'infortune, l'essentiel c'est qu'elle peut être attribuée à l'intervention de l'*orixá* de l'individu¹¹⁶⁸.

A cet égard, je distinguerai quatre catégories de diagnostics associés à l'intervention des *orixás* : 1) la mise en garde [« *aviso* »]; 2) la mise à l'épreuve [« *provação* »]; 3) la punition [« *pau* »]; 4) « l'éloignement » [« *afastamento* »]. Dans ces quatre situations, c'est l'équilibre de la relation entre le fils-de-saint et ses *orixás* personnels qui est en jeu.

1.2.1 La mise en garde

Avant de se montrer punitif, l'*orixá* peut mettre en garde son « enfant » en lui montrant ce à quoi il s'expose s'il continue à mal agir, à reporter indéfiniment un sacrifice, etc. Pour que le diagnostic de l'« avertissement » tombe, deux conditions sont généralement rassemblées. La première est la confrontation au malheur d'autrui! Bien souvent, en effet, être témoin du malheur des autres peut être interprété comme un « avertissement ». Il doit cependant s'agir d'un malheur survenu soudainement, comme, par exemple, un accident de voiture ou avoir soi-même évité de justesse un tel événement (se blesser, chuter, se brûler...). La seconde condition porte sur l'état de la relation entre l'individu et ses *orixás*. Une situation de dette vis-à-vis de l'*orixá* est favorable à ce type d'interprétation « spirituelle ». Dans cette

¹¹⁶⁷ Pour plus de détails sur les rêves « mythifiés », je renvoie le lecteur au chapitre II.

¹¹⁶⁸ Au chapitre I, j'ai montré que l'engagement religieux était, pour de nombreux initiés, une conséquence de ce type de situations.

conjoncture, le regard d'une tierce personne, généralement un chef de culte ou un initié expérimenté, s'avère également nécessaire pour conforter ou pour orienter le diagnostic vers la reconnaissance d'une intervention des dieux dans les événements observés.

1.2.2 La mise à l'épreuve

La *provação* est une mise à l'épreuve par l'*orixá* de son « enfant ». Il est intéressant de noter que lorsque j'interrogeai plusieurs initiés sur les raisons de cette « mise à l'épreuve » par l'*orixá*, deux d'entre eux justifiaient son comportement par l'épisode d'Abraham à qui Dieu aurait exigé le sacrifice de son fils... Mais la connotation chrétienne ne s'arrête pas là. Bien souvent, lorsqu'il est question de *provação*, les personnes peuvent désigner tantôt leur *orixá*, tantôt Dieu comme responsable de leurs supplices. Ce thème est souvent l'occasion de réaffirmer la hiérarchie entre Dieu et les *orixás*. Une illustration de cette catégorie d'événements m'a été donnée par Zite qui me raconta le moment où elle dut se battre pour que l'on maintienne en vie son nouveau-né qui était né malformé : « C'est cela la "*provação*"... Et il faut l'affronter avec la tête haute, dignement! »

1.2.3 La punition

Les situations dites de « punition » [*pau*] peuvent être considérées comme des « mises à l'épreuve », à la différence près que l'individu confronté au malheur est censé être responsable de ce qui lui arrive. Le terme « punition » [*castigo*] est rarement employé par les membres du culte ; ils lui préfèrent un vocabulaire plus métaphorique tel que *pau* [littéralement « bois » ou « bâton »], *chicote* [« fouet »], *rasteira* [« pelle » ou « croque en jambe »], *cipoadá* [littéralement « coup de liane »], *rabada*¹¹⁶⁹ [« coup de queue »], *supape* et *tapa-olho*, ces deux dernières expressions n'ayant pas d'équivalent en français mais pourraient être rapprochés du terme « raclée¹¹⁷⁰ », ou encore le verbe *apanhar*, qui pourrait littéralement être traduit par « en ramasser » ou « s'en prendre ».

Dans tous les cas de situation « punitive », il est dit de l'*orixá* qu'il « perçoit » ou « réclame » [*cobra*¹¹⁷¹] de son « enfant » ce qui lui serait dû. En effet, l'idée principale sous-

¹¹⁶⁹ Cette expression est quasi exclusivement employée pour Yemanjá, faisant allusion à la queue d'un poisson ou d'une sirène, deux représentations possibles de la déesse des eaux salées. Lorsque Lucinha emploie ce terme, elle mime avec le bras ce mouvement de la queue assimilable à une *rasteira*.

¹¹⁷⁰ Ces deux termes, tout comme « raclée » en français, sont fréquemment employés vis-à-vis des enfants, ce qui souligne ici le rapport de filiation entre l'initié et son *orixá*.

¹¹⁷¹ Un des sens du verbe « cobrar » est « faire en sorte d'être payé » (Mini Aurélio 2000). Le substantif « cobrança », tel qu'utilisé dans ce contexte, renvoie à l'ensemble des situations où l'*orixá* rappelle son

tendant cette forme d'intervention de l'*orixá* est qu'il existe un dû de la part de son « enfant » et que l'*orixá* a bien l'intention de le « percevoir » d'une manière ou d'une autre.

Glanons quelques exemples de situations de confrontation au malheur attribuées au mécontentement d'une divinité. Mes sources d'informations ont été, d'une part, les nombreuses histoires de punitions exemplaires circulant au sein de ma famille-de-saint¹¹⁷² et, d'autre part, les expériences personnelles de « *pau* » vécues par les membres actuels. Le recours à ces différents exemples me semble indispensable pour mieux discerner les conditions pragmatiques débouchant sur une interprétation de type « spirituelle » des événements quotidiens.

1.2.3.1 Histoires de mutilations

Un premier récit concerne deux fils-de-saint qui auraient promis une offrande à Xangô. Une fois la grâce obtenue, ils auraient oublié leur promesse. Ils auraient alors eu un accident de la route et l'un aurait eu les jambes brisées, l'autre un bras et le bassin. Júnior, qui raconta cette histoire pour la X^{ième} fois, conclut gravement : « Xangô les a presque “emportés”¹¹⁷³! »

Un deuxième récit met en scène un musicien *ogã* d'un *terreiro* qui, suite à une grande déception, aurait jeté son (*assentamento* de) Xangô dans le canal et brûlé les vêtements de son saint. Il se serait retrouvé avec des tendinites aux deux mains, l'empêchant de jouer pendant plusieurs mois.

1.2.3.2 Histoires de punition par la mort

Un premier récit traite d'un père-de-saint qui se serait converti à une Eglise pentecôtiste et qui aurait jeté l'*otã* de son *orixá* dans la rivière. D'après le fils-de-saint qui me rapporta cette anecdote, le chef de culte serait mort le jour même. Une deuxième histoire cite le cas d'un fils-de-saint de Xangô qui n'aurait pas tenu une promesse d'*obrigação* pour son saint. La divinité aurait provoqué sa chute dans des braises ardentes, le brûlant tellement fort qu'il en serait mort!

« enfant » à l'ordre, bien souvent en l'atteignant dans sa chair, de manière à faire comprendre qu'il est décidé à réclamer son dû.

¹¹⁷² Qui impliquent généralement des membres extérieurs de la famille-de-saint ou des personnages du passé.

¹¹⁷³ Entendre : « tués ».

Les circonstances dans lesquelles de telles histoires sont remémorées - confrontation au malheur, comportement répréhensible d'un fils-de-saint - en soulignent le caractère moralisateur de rappel à l'ordre. Malgré la gravité des faits qu'elles relatent, leur impact sur leur destinataire semble moindre que les expériences vécues de « punition ». J'en donnerai ici plusieurs illustrations afin de mesurer la diversité des causes présumées du mécontentement des *orixás* impliqués ainsi que la variabilité dans la gravité des punitions infligées.

1.2.3.3 Témoignages d'expériences personnelles

Ex.1 : Nina, fille-de-saint de Júnior, souffre régulièrement d'hypertension, ce qui l'oblige à rester couchée, parfois durant plusieurs jours. Selon Júnior, il ne fait aucun doute que cet état de santé est le résultat du mécontentement de son *orixá* principal, Xangô, « car elle le délaisse au profit des entités de la *jurema* ». Nina, en effet, est *juremeira* [pratiquante de la *jurema*] de mère en fille. Le principal motif de jalousie de son *orixá* résiderait dans les offrandes régulières qu'offre Nina à sa *preta-velha*¹¹⁷⁴ afin de pouvoir mener ses « consultations¹¹⁷⁵ » dans le salon de sa maison, alors que lui serait délaissé par sa fille-de-saint qui ne le « nourrirait » pas.

Ex.2 : Tarcizo, fils-de-saint de Paulo, me raconta qu'il avait toujours souffert d'ennuis de santé importants mais que le plus grave eut lieu durant son adolescence lorsqu'il fut hospitalisé durant plus d'un mois à cause d'une tuberculose. D'après lui, cela ne fait aucun doute : il s'agissait là d'une intervention punitive d'Oxalá, son *orixá* principal, qui se serait ainsi vengé d'être resté « sans manger durant presque cinq ans ». Il lui donna son *obrigação* dès sa sortie d'hôpital. Depuis lors, il offre à son *orixá* une *obrigação* annuelle et son état de santé est aujourd'hui stabilisé.

Ex.3 : Lucinha me confia un jour que Paulo avait offert à Barbara, sa fille biologique, un collier d'Oxalá, son *orixá* principal. La jeune fille l'aurait perdu en allant au supermarché. Elle m'expliqua que de retour à la maison, celle-ci commença à se sentir fort mal et que « son corps s'est tout à coup réchauffé ». Lucinha ajouta:

¹¹⁷⁴ Pour plus d'informations sur cette catégorie d'esprits de la *jurema*, je renvoie le lecteur à l'annexe n° 4.

¹¹⁷⁵ Il s'agit de consultations au cours desquelles des clients viennent prendre conseil auprès d'un « esprit » de la *jurema* incorporé dans son médium.

Elle a même eu de la fièvre à cause de cette histoire de collier... Elle a été tellement contrariée qu'elle a dit qu'elle ne voulait plus rien savoir du saint et de ces choses-là!

Dans la majorité des récits recensés tout au long de mon enquête (près d'une vingtaine), l'intervention punitive de l'*orixá* contient une dimension somatique forte, comme Lucínha le souligne par ce commentaire : « Ils s'en prennent d'abord au corps ! » [« *eles cobram logo no corpo !* »]

Le type de punition infligé peut aller du simple « avertissement » [*aviso*] jusqu'à la mort, en passant par des mutilations et des ennuis de santé divers. Dans les différents exemples repris, deux scénarios prototypiques peuvent être dégagés :

Promesse de l' « enfant » à l'orixá → objectif atteint grâce à l'orixá → oubli de la promesse par l' « enfant » → punition par l'orixá

Ou

Demande adressée à l'orixá → objectif non atteint par l' « enfant » → déception → acte répréhensible de l' « enfant » → punition par l'orixá

Dans les exemples repris ci-dessus, on observe également une concordance entre certains attributs des divinités impliquées et le type de punition infligé : la perte du collier d'Oxalá, qui est un *orixá* marqué par la froideur¹¹⁷⁶, entraîna le réchauffement du corps de son « enfant » et la fièvre, alors que dans plusieurs histoires où Xangô était impliqué, il était question de brûlures par le feu, élément naturel associé à cet *orixá*. Au chapitre VI, j'ai également décrit l'épisode d'une fille-de-saint de Oxum se plaignant de maux de ventre aigus¹¹⁷⁷ qui auraient été soulagés par l'ingestion de l'eau contenue dans sa *quartinha*.

Ex.4 : Cet exemple concerne mon frère cinéaste qui m'avait rejoint à Recife lors de mon enquête de terrain dans l'espoir de faire un documentaire sur le *xangô*¹¹⁷⁸. Lors de son séjour, il fut amené à « fréquenter » assidûment les personnes avec qui je menais mes recherches et

¹¹⁷⁶ Je rappelle que ses nourritures de prédilection ne contiennent ni piment ni huile de palme, deux condiments considérés chauds, et qu'il reçoit ces « nourritures » une fois celles-ci complètement refroidies.

¹¹⁷⁷ Le ventre, selon la physiologie mystique dont parle Bastide (1958), est généralement associé à Oxum, vraisemblablement de par le lien entre cette partie du corps et la procréation, domaine de prédilection de cet *orixá*.

¹¹⁷⁸ L'ensemble de ce matériel - près de trente heures d'images - a malheureusement été perdu dans un incendie après son retour en Belgique.

son *orixá* ne tarda pas à faire connaître¹¹⁷⁹ son désir de voir mon frère s'engager davantage dans le culte. Júnior lui prédit même qu'il serait très vite de retour pour se faire initier! Ne désirant pas s'impliquer dans le culte, il veilla à maintenir ses distances, se contentant de consulter l'oracle pour connaître ses *orixás*¹¹⁸⁰. Or, durant les six mois de sa présence sur place, il fut confronté à une série d'incidents et autres désagréments, qui ne manquèrent pas d'être attribués à la *cobrança* de son *orixá* : il se foula la cheville dès sa descente d'avion à Recife; il se brûla la main droite aux deuxième et troisième degrés et souffrit de crises d'asthme chroniques. Un détail d'importance pour l'interprétation de ces événements est que les causes de la brûlure à la main n'ont pu être déterminées avec précision¹¹⁸¹. Les événements malheureux auxquels il fut confronté après son retour en Belgique - dont l'incendie mentionné plus haut - n'ont fait que conforter l'interprétation spirituelle proposée par le père-de-saint.

Dans ce dernier exemple, la « punition » est interprétée comme une conséquence de la résistance de l'individu à se soumettre à la volonté de son « *orixá* », et répondrait au schéma interprétatif suivant :

Appel de l'orixá → *réticences de « l'enfant »* → *punition par l'orixá*

Dans ce contexte, le *pau* est également le signe d'une « élection » de l'individu par son *orixá* (Bastide 1975; Augras 1992 ; Boyer 1993, 1996) ainsi qu'une marque de la « force » de ce dernier¹¹⁸². Comme le souligne justement Rita Segato, de tels événements punitifs, en raison même de la facilité avec laquelle ils sont relatés, « donnent origine à un fort sentiment d'auto-affirmation et d'auto-estime de par la démonstration [« *evidencia* »] que l'on “a un saint” et, à en juger par la dimension du saint, que ce saint soit un “saint fort” » (1995 : 225). Je ne rejoins cependant pas entièrement l'auteur lorsqu'elle affirme que de telles « punitions » ne génèreraient « ni ressentiment ni révolte » (*Ibid.*), précisément à cause de la compensation en terme d' « auto-estime » qu'elles octroient aux individus qui y sont confrontés. Bien que le fait d'avoir un « saint fort » puisse être une source de fierté et impose un certain respect de l'entourage religieux, ces bénéfiques psychologiques et sociaux pèsent parfois bien peu face au

¹¹⁷⁹ A travers l'oracle et par l'intermédiaire de l'*orixá* de Júnior durant la possession.

¹¹⁸⁰ Je rappelle qu'il est libre à tout un chacun de consulter l'oracle pour connaître ses *orixás*. Cette première consultation n'est pas considérée comme une étape initiatique à proprement parler, même si, dans certains cas, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, elle peut donner lieu à une prescription qui va dans le sens d'un engagement initiatique.

¹¹⁸¹ Il se serait agi d'un brûlure provoquée par le soleil suite à la manipulation d'un fruit acide, vraisemblablement du citron.

¹¹⁸² Monique Augras (1992) parle à ce propos des « dieux implacables » qui puniraient leurs enfants réticents par la mort. Je reviens sur ce point un peu plus loin dans ce chapitre.

malheur enduré. C'est, à mes yeux, avant tout dans le processus d'identification de la cause du malheur ainsi que dans l'engagement personnel dans un acte rituel de rétablissement de la relation disharmonieuse avec l'entité que l'individu va pouvoir trouver une échappatoire au ressentiment ou à la révolte. Notons également que lorsque la punition tombe malgré le comportement exemplaire du fils ou de la fille-de-saint, le ressentiment et la révolte peuvent être exprimés. Une telle situation est illustrée au point 3 de ce chapitre.

L'individu confronté au malheur va chercher à identifier l'*orixá* et la cause de son mécontentement. La plupart du temps, tout comme pour « l'avertissement », l'avis d'une personne habilitée à émettre ce type de diagnostic influera sur l'interprétation de l'événement. Par la suite, l'individu pourra avoir recours à l'oracle afin de confirmer, nuancer ou infirmer le jugement initial. L'oracle suggérera dans la majorité des cas une prescription rituelle pour tenter de satisfaire la divinité et ainsi remédier à la situation malheureuse (Cf. chapitre VII). Mon ethnographie suggère que dans de nombreux cas de « punition », la personne a déjà une idée assez précise de l'identité de l'*orixá* - il s'agit le plus souvent de son *orixá* principal ou de son *adjunto*¹¹⁸³ - ainsi que des raisons possibles du mécontentement de la divinité. La confrontation au regard d'autrui ainsi que le recours à l'oracle n'ont bien souvent qu'une fonction de *confirmation* de l'interprétation initiale.

Pour résumer, ces différents exemples montrent que les divinités s'immiscent dans la vie quotidienne de leurs « enfants » à travers deux médiations principales : la forme de l'événement et le regard d'un tiers influent.

Bien que l'étiologie du malheur puisse présenter des divergences individuelles, certaines circonstances ainsi que certaines propriétés des événements quotidiens semblent propices à orienter leur interprétation dans le sens d'une reconnaissance de l'intervention des *orixás*. Les principales conditions illustrées dans les différents exemples repris ci-dessus sont :

- 1) l'existence d'une dette ou d'une promesse non tenue vis-à-vis de la divinité;
- 2) un comportement inadéquat du fils-de-saint qui aurait transgressé un interdit;
- 3) la concordance possible entre le type de symptômes et certains domaines privilégiés d'intervention de tel ou tel autre *orixá* ;
- 4) la synchronicité de l'occurrence de différents malheurs et/ou leur répétition;

¹¹⁸³ Ou d'une entité malveillante, généralement un *exu*. Sur ce type de diagnostic, voir la description ethnographique d'une consultation au chapitre VII.

5) le caractère mystérieux, inexplicable de l'événement ou l'aspect incurable d'une maladie.

Dans de nombreuses situations, un tel diagnostic sera établi non pas par l'individu confronté au malheur, mais par une tierce personne influente, généralement un chef de culte ou un initié expérimenté. La médiation sera, dans ce cas, la parole circulante, c'est-à-dire le regard que porte l'« autre » sur les événements malheureux. Une comparaison avec la sorcellerie me semble ici éclairante.

Dans sa remarquable étude sur la sorcellerie dans le Bocage normand, Jeanne Favret-Saada (1977) a mis en évidence le rôle fondamental de l'« annonciateur » dans le mécanisme interprétatif du diagnostic de la sorcellerie. La « fonction » de cet individu est précisément de permettre le lien, sur base de sa propre expérience, entre une série de symptômes décelés chez un individu et l'éventualité d'une attaque de sorcellerie comme cause principale de ses malheurs (1977 : 24; 81). Dans la situation de *cobrança* ou « *pau* » décrite, l'importance de l'annonciation est moindre dans la mesure où c'est l'individu lui-même qui, bien souvent, procédera au premier diagnostic à partir de la forme de l'événement, comme nous venons de la voir. L'« autre », dans cette situation, jouera plus un rôle de « confirmateur » de cette première impression. Bien entendu, cette confirmation aura d'autant plus de poids que cette tierce personne est habilitée et apte à émettre un tel jugement. Celui émanant de chefs de culte ou d'initiés de longue date pèsera plus lourd que celui d'un novice ou d'une personne extérieure au culte. Ce « confirmateur » pourra également nuancer le diagnostic initial de l'individu atteint, notamment en précisant, sur base de son expérience personnelle, l'identité de l'*orixá*, ou en émettant une première hypothèse sur les raisons de cette punition. Mais au bout du compte, il revient à l'oracle de trancher sur l'identité de l'*orixá* impliqué ainsi que sur les causes de son mécontentement (Cf. chapitre VII).

Mais « l'autre » peut également influencer sur le diagnostic en amont de sa verbalisation et ainsi remplir une fonction proche de celle décrite par Favret-Saada pour l'« annonciateur ». En effet, les « mises en garde » ou avertissements plus ou moins fréquents ainsi que certaines « prédictions » émanant de chefs de culte vont pouvoir orienter la lecture des événements à venir dans le sens d'une intervention des *orixás*. Les expressions « je t'avais prévenu » ou encore « ne te l'avais-je pas dit ? », souvent entendues au cours de mon séjour à la suite d'un malheur essuyé par un fils-de-saint, ne font que confirmer l'influence du regard de l'« autre » sur l'interprétation « spirituelle » des événements quotidiens. Pour paraphraser Jeanne Favret-

Saada, « croire », dans ce contexte, revient à tirer les conséquences d'un diagnostic (1977 : 109).

Un autre aspect de l'étude de Favret Saada s'avère également éclairant pour le type de situation qui nous occupe : toute personne ou tout bien appartenant au « domaine » de l'ensorcelé est susceptible d'être atteint. La notion de « domaine » propre, selon elle, englobe la survie (santé personnelle), la reproduction et la production (force de travail, moyens de production, animaux et terres) (1977 : 335) Ainsi, les personnes ou animaux considérés comme les plus « faibles », soit à cause de leur jeune âge ou à cause d'une santé fragile sont la cible privilégiée de la sorcellerie. Quant à la source de ces attaques, elle est généralement imputée à un sorcier identifié à une connaissance proche de l'individu visé.

Mais là s'arrête notre comparaison. En effet, dans le cas de figure qui nous occupe, le domaine impliqué ne recouvre pas exactement celui décrit par Favret-Saada. Il est à mes yeux plus limité car les peines infligées visent préférentiellement l'individu lui-même, et non son entourage, comme ce peut être le cas dans la sorcellerie du Bocage. De plus, nous l'avons vu, l'*orixá* agit préférentiellement dans le corps de l'individu. Les situations où l'on cherche à atteindre quelqu'un en s'en prenant à ses proches relèvent de la sorcellerie, ici appelée *feitiço*, et ne s'inscrivent pas dans le contexte du *pau* dont il est ici question.

Il existe une autre différence entre la situation de *pau* et celle du *feitiço* : dans le premier cas, le malheur est appréhendé comme la conséquence de la dégradation temporaire de la relation qui relie l'individu à ses *orixás*, tandis que dans le second, il est interprété comme la conséquence de l'action malveillante d'une tierce personne¹¹⁸⁴.

1.2.4 L'« éloignement »

Le terme « *afastamento* », dont la traduction littérale est « éloignement », fait référence à une situation où l'*orixá* aurait, selon une autre expression couramment utilisée, « tourné le dos à son “fils” ou à sa “fille” » ou encore qu'il ne lui « répondrait plus ». Autrement dit, il dépeint une situation où l'*orixá* est devenu indifférent à la vie de son « enfant ». D'après Yguaracy, cette situation est bien pire encore que le *pau* ou le *chicote* de l'*orixá*, car l'« enfant » se retrouve non seulement sans la protection de son *orixá*, mais également dépourvu de toute possibilité d'action sur le monde des dieux. Voici une illustration d'une telle situation.

¹¹⁸⁴ J'aborde la question de la sorcellerie au point 5 de ce chapitre.

Kleyton, fils-de-saint de Júnior, participe au bloc carnavalesque de *caboclinhos*¹¹⁸⁵ Kanidê. Il aurait, selon le terme employé, « blasphémé » le nom de Yansã, son *orixá* principal, à la suite d'un conflit de pouvoir qui l'opposa à un des leaders du groupe carnavalesque, conflit au cours duquel il avait misé qu'elle interviendrait en sa faveur, ce qu'elle ne fit malheureusement pas. La colère passée, il décida de consulter l'oracle pour connaître l'attitude de son *orixá* à son égard, suite à sa conduite répréhensible. Ce que le jeu divinatoire devait révéler c'est que Yansã « s'était éloignée » de lui et que cette réaction était le signe d'une grande colère de l'*orixá*. Júnior commenta à la suite de la séance: « Mon gars, tu peux te préparer à t'en ramasser! » La seule manière de calmer l'*orixá*, continua le père-de-saint, était de lui offrir dans les plus brefs délais une chèvre et « tout ce qui va avec ». Il devrait également « asseoir » son saint dans le *peji*. Dans cet exemple, on voit bien que la situation d'*afastamento* n'est pas irréversible, même si elle peut être considérée comme une attitude grave de l'*orixá* qui laisse son « enfant » démuni face aux dangers provenant tant du monde humain que du monde non humain¹¹⁸⁶.

Tout comme pour la sorcellerie telle que décrite par Favret-Saada, le diagnostic fonctionne sur une boucle rétroactive : des faits observés il s'agit pour les humains de remonter à la source, à savoir la cause du mécontentement de l'*orixá*. Etabli à partir de la forme saillante de l'évènement et de la parole circulante, le diagnostic initial devra être soumis au verdict oraculaire et une solution sera trouvée par une prescription rituelle.

1.3 L' *orixá* bienfaiteur

L'*orixá* n'est-il que punitif ou vindicatif? Certainement pas, il peut également être une source de « satisfaction » et de « gratification », pour reprendre deux termes couramment employés. D'après Júnior, « un *orixá* content “redresse” [*levanta*] les gens! » Ce contentement de l'*orixá* est obtenu principalement grâce aux *obrigações* et/ou à l'investissement de son « enfant » dans le processus initiatique. Certains *orixás*, plus que d'autres, sont réputés pour leur générosité. Cette réputation s'ancre davantage dans la mémoire d'épisodes vécus ou racontés que dans des référents mythologiques. Abordons cette histoire connue de tous dans la famille-de-saint étudiée.

¹¹⁸⁵ Il s'agit de groupes carnavalesques dont les participants, déguisés en indiens, dansent au son de flûtes et d'instruments percussifs. Ces groupes carnavalesques, tout comme certains groupes bahianais (Agier 2000) et pernamboucains (*maracatus*...) entretiennent des liens étroits avec certains centres religieux, et principalement des *terreiros* de *jurema*.

¹¹⁸⁶ Je signale que les personnes ont souvent plus d'une corde à leur arc, dans le sens où elles peuvent avoir recours à d'autres types de protections et d'entités (Cf. **annexe n° 4**).

1.3.1 Histoires d'orixás bienfaiteurs

Paulo raconte :

Mon grand-père [*Adão*] passa des jours et des jours sans savoir ce qu'il allait pouvoir manger. Il faisait alors un feu de bois, mettait de l'eau à bouillir et attendait que quelqu'un se présente pour « jouer » les *búzios*. Un jour apparut un « *matuto*¹¹⁸⁷ » qui le paya généreusement. Il s'est alors écrié : « Xangô me donne tout! ». Mon père, vingt ans plus tard, pleurait encore lorsqu'il racontait cette histoire.

Júnior qui était présent commenta : « On ne demande rien à Xangô. Il suffit de penser à quelque chose pour qu'il te le donne! »

Et Zite de compléter: « Mon grand-père était fils de Yemanjá mais c'était Xangô Aira Ibonã qui « dominait » : il donnait les 'messages' et faisait tout pour mon grand-père! »

L'épisode retranscrit, mainte fois raconté au sein de la famille-de-saint, prend une valeur paradigmatique dans le sens où il rassemble les éléments d'un scénario connu de tous :

Une situation marquée par l'infortune, voire désespérée → intervention in extremis de l'orixá pour le rétablissement d'un ordre, d'un équilibre.

Il va de soi que contrairement aux épisodes punitifs, il n'y a pas de recours à l'oracle pour confirmer le diagnostic de l'intervention divine, ni de prescription oraculaire d'une offrande, ce qui n'empêche pas que l'individu bénéficiaire puisse décider d'offrir un *agrado* (petite offrande) à la divinité bienfaitrice pour la remercier. Ainsi, l'acte généreux de la divinité est suivi de l'acte généreux de son « enfant ». Généreux, certes, mais pas gratuit pour autant, car par ce contre-don, la personne entend bien se dédouaner vis-à-vis de la divinité d'une dette implicite provoquée par le geste bienveillant de cette dernière. Tel est l'enjeu : afin que le don ne se retourne contre le bénéficiaire en devenant, avec le temps, une dette, ce dernier rétablit l'équilibre entre les partenaires grâce au contre-don¹¹⁸⁸. Autrement dit, si dans la configuration punitive, l'offrande cherche à rendre les dieux généreux envers l'individu, dans

¹¹⁸⁷ « paysan ».

¹¹⁸⁸ Nous sommes ici au cœur de ce que Marcel Mauss a appelé « la forme archaïque de l'échange », c'est-à-dire « le caractère volontaire, pour ainsi dire, apparemment libre et gratuit, et cependant contraint et intéressé de ces prestations » (2001 : 147).

la configuration bienfaitrice, elle cherche à éviter qu'ils ne se montrent punitifs. Nous l'avons vu précédemment, la générosité de Xangô est à ce prix étant donné qu'il est connu comme une des *orixás* les plus vindicatifs du panthéon.

Quant aux promesses, elles participent de la même logique que celle décrite pour l'*orixá* bienfaiteur, à la différence que le contre-don est d'emblée considéré comme une dette ou une obligation à rendre une fois la grâce obtenue. Une expression couramment employée est explicite à ce propos : « Une promesse est une dette ! »

Certaines promesses portent à conséquence. Je pense notamment à ce que Júnior appelle sa « dévotion spéciale » à Ogum. Tous les ans, aux alentours du 23 avril¹¹⁸⁹, il décore son *terreiro* de *mariwo* et offre un sacrifice à cette divinité¹¹⁹⁰. Cette « dévotion » est en vérité la réponse à une promesse envers cet *orixá*. En 1994, alors qu'il se promenait dans son quartier, il fut agressé par deux hommes armés. Sur le coup, il promit à Ogum que s'il s'en sortait indemne, il lui offrirait un porc chaque année. Promesse qu'il ne manqua pas de tenir.

1.3.2 Témoignages d'expériences personnelles

Dans l'exemple de Júnior, l'*orixá* peut également être perçu comme un protecteur. Le commentaire suivant de Luizinho est éloquent à ce propos : « Je n'ai peur de rien ! Je sors le matin, l'après-midi, le soir, à minuit. Et l'indice de violence, de mort et de vol est bien là... Mais personne ne regarde dans ma direction ! »

D'après Paulo, si les saints ont « permis » qu'il survive à sa thrombose et à son infarctus, c'est « parce qu'ils veulent me voir chanter et danser pour eux, c'est parce qu'ils me veulent ! Personne ne peut plus que Dieu et les *orixás* ! »

L'*orixá*, comme le signale Segato, peut également protéger l'individu contre « la perte de contrôle et la folie » (1995 : 230). L'expression utilisée pour décrire cette fonction de l'*orixá* est qu'il « soutient la tête » [« *sustentar a cabeça* »] de son « enfant ».

Luizinho insiste par ailleurs sur le rôle de confident ainsi que sur le réconfort que ses *orixás* lui procurent :

¹¹⁸⁹ Date du calendrier chrétien consacrée à Saint-Georges, auquel Ogum est associé à Recife ainsi qu'à Rio. A Bahia, c'est plutôt Oxóssi qui est associé à ce saint.

¹¹⁹⁰ Cette *obrigação*, afin de limiter les frais, a généralement lieu durant la fête de Yemanjá au mois de mai. C'est pourquoi, pour les fils-de-saint de la maison de Júnior, on s'y réfère souvent comme la fête de Yemanjá et de Ogum.

Je demande beaucoup, tu sais : je dérange le saint à n'importe quelle heure ! Je sais que le saint n'aime pas être importuné de la sorte. Mais j'aime avoir recours à lui. Je préfère importuner le saint que le voisin, parce que je demande au saint, je l'importune et le saint ne va pas aller raconter : « Mais ce voisin m'importune tout le temps ! » Alors que le voisin, lui, il peut le faire, n'est-ce pas ? Les *orixás* ne vont pas dire cela de moi. Il peut leur arriver de dire : « Mince alors, ce gars-là, quel emmerdeur ! » Mais je suis leur « fils », et je n'ai qu'eux pour moi, et donc je vais les importuner, et je ne vais pas arrêter de le faire !

La relation que l'individu entretient au quotidien avec son *orixá* principal - ou tout autre *orixá* duquel il se sent proche - est une relation chargée affectivement. Deux termes reviennent de manière récurrente lorsque les personnes cherchent à définir la relation qu'elles entretiennent avec leur *orixá* au quotidien: *carinho* [« tendresse »] et *respeito* [« respect »]. La relation est vécue comme centrale et indispensable dans leur vie, comme l'exprime bien Maria-Helena : « J'ai mon père, ma mère et l'*orixá*... J'ai ma vie, et l'*orixá* avec moi parce que qu'est-ce que je serais sans mes *orixás* à mes côtés ? »

Ce que les individus attendent de leur *orixá* - et ceci est d'autant plus vrai chez les personnes ayant une longue expérience dans le culte -, ce ne sont pas des richesses matérielles - comme nous l'avons vu au premier chapitre- mais ce qu'ils appellent communément de la « force ». Le passage suivant, également extrait de l'entrevue avec Maria-Helena, pourrait être celui de l'ensemble des membres de la famille-de-saint étudiée : « L'*orixá* n'enrichit personne... Il donne de la force ! De la vie ! Pour que tu puisses aller de l'avant, travailler et te maintenir... »

Ce surplus ou excédent de force, « perceptible » dans l'aide octroyée par l'*orixá* dans les événements quotidiens, doit cependant être soumis à un rééquilibrage constant, car à tout moment cet excédent de force risque de se retourner contre son détenteur. Un détour par le Bocage normand me semble à nouveau éclairant. Favret-Saada dit à propos des sorciers:

Si le sorcier « a » de la force, il n'est donc pas moins évident que la force « a » le sorcier, qu'elle le possède et le contraint à un travail incessant comparable à celui de l'esclave : assurément, il a de la force, mais elle n'en finira jamais de l'avoir, lui (1977 : 344).

Elle ajoute un peu plus loin à propos du désorceleur :

Il en va d'ailleurs de même pour le désorceleur, qui ne manque jamais de se plaindre de cette force qui le travaille et l'aliène, proposant à tout initiant un peu crédible de l'en débarrasser une bonne fois pour toutes et de la prendre sur lui.

L'initié, dans cette perspective, est en quelque sorte le sorcier et le désorceleur de son propre domaine, délimité par la relation d'intimité qu'il entretient avec son *orixá*. L'excédent de force que lui confère l'initiation est périodiquement régénéré par l'action rituelle et peut alors être réinvesti dans la vie quotidienne : il constitue une barrière contre les éventuelles attaques magiques lancées contre le fils-de-saint; il lui permet d'affronter les difficultés au jour le jour; d'entreprendre de nouveaux projets, etc. Mais comme dit plus haut, ce surplus de force peut à tout moment se retourner contre son détenteur. Un déséquilibre dans la relation entre l'initié et son *orixá* risque d'inverser la polarité de la force qui, plutôt que d'agir en faveur de l'augmentation du domaine de l'initié, va le miner de l'intérieur. Le système de l'initiation, contrairement à celui de la sorcellerie, est ici clos sur lui-même. La force excédentaire que lui procure la relation à son *orixá* peut changer de polarité et lui devenir néfaste, provoquant la maladie ou toute autre manifestation de l'infortune. Seuls ses initiateurs, et particulièrement son père-de-saint, pourront alors s'immiscer dans ce système relationnel et jouer le rôle d'intercesseurs entre le fils-de-saint et son *orixá*, et cela généralement via l'action rituelle. Mais la démarche des initiateurs visera uniquement à rétablir la polarité des forces en jeu et non à diminuer la force excédentaire de son détenteur, comme le fait le désorceleur vis-à-vis du sorcier.

Pour clôturer ce point, j'aimerais attirer l'attention sur une différence, à mes yeux, importante entre les situations mettant en scène des *orixás* « punitifs », voire cruels, et celles où il est question d'*orixás* bienveillants. Leur comparaison révèle que les situations « punitives » requièrent tout un processus interprétatif cherchant à identifier les causes du malheur et à agir sur elles « grâce » à l'action rituelle. Autrement dit, le malheur exige une quête de sens, qui est médiatisée, nous l'avons vu, par toute une série d'indices issus de la forme de l'événement, de la parole partagée avec autrui et de l'oracle. Dans les « situations heureuses », l'hypothèse de la participation divine ne passe pas par une telle série de (méta-) confirmations. Or, il me semble que la « falsification¹¹⁹¹ » inhérente aux situations de malheur renforce leur impact psychologique dans la mesure où elle fait de l'intervention divine la meilleure explication possible des faits observés ou vécus.

¹¹⁹¹ Les guillemets sont nécessaires car il ne s'agit pas d'une réelle falsification, dans le sens scientifique du terme, dans la mesure où le lien de cause à effet entre d'une part le malheur et sa confirmation par l'oracle, et d'autre part entre la prescription et le rétablissement de la situation ne peut être établi sur base de critères falsifiables. Le lien de cause à effet est cependant présumé, ce qui justifie l'emploi de ce terme mais avec des guillemets.

Par ailleurs, au vu des exemples cités, il apparaît que la relation quotidienne aux divinités repose sur un équilibre fragile ou, du moins, temporaire. Autrement dit, les effets du rituel ont une durée variable et l'équilibre de la relation entre l'« enfant » et son *orixá* doit en permanence être évaluée et réajustée par un recours à l'action rituelle (oracle, *obrigações*).

1.4 La « psychologie des *orixás* »

Je l'ai déjà souligné, la relation aux *orixás* est élaborée, dans le contexte du rite, à travers les nombreuses médiations que présuppose l'organisation même de l'action rituelle. Dans la vie quotidienne, par contre, c'est avant tout grâce au discours qui porte sur les *orixás* qu'ils sont censés s'immiscer dans la vie de leurs « enfants ». Leur lieu d'action privilégié sont les événements inexplicables ou les situations d'infortune. Leur moyen d'action privilégié, la parole circulante, c'est-à-dire le regard d'un tiers influent sur ces événements. A partir des différents commentaires et exemples rassemblés dans les pages précédentes, j'ai voulu mettre en exergue le caractère dynamique de la relation qu'entretient au quotidien l'initié avec ses *orixás*. Plus haut, j'ai montré qu'au fil du temps passé dans le culte, la personne apprend à « connaître » son ou ses *orixás* et se montre dès lors capable d'anticiper leurs comportements. Une telle évaluation/anticipation portant sur l'attitude des dieux implique que l'individu ait une connaissance de la manière dont les dieux pensent ou, du moins, interagissent avec lui au quotidien. C'est cette connaissance que je voudrais à présent investiguer.

Comme déjà abordé aux chapitres II et V, plusieurs anthropologues ont décrit les *orixás* à partir de « modèles mythiques » (Augras 1992), de « types psychologiques » (Lépine 1981; 1982) ou en tant qu'« archétypes orienteurs » (Segato 1995 : 183). Voici les principaux traits de caractère des *orixás* de Recife (Segato 1995 : 183-214) : le caractère pacifique et tolérant d'Oxalá; le caractère obstiné, le courage, la violence et la volonté marquée de Ogum; la spontanéité, la force, le charme, l'esprit joueur et le manque de contrôle de Xangô; le calme, la modération, l'esprit routinier et conventionnel, la « fausseté¹¹⁹² » de Yemanjá; le caractère impétueux, le courage, la franchise, l'antipathie de Yansã; la vanité, l'extroversion, le sentimentalisme de Oxum.

Monique Augras a mis en évidence deux tendances dans « l'identification mythique » aux *orixás*. D'un côté, nous dit-elle, on trouve les « dieux implacables » - Oxóssi, Ossaim,

¹¹⁹² Cette caractéristique de Yemanjá, qui semble propre au Xangô de Recife, est toutefois controversée dans la famille-de-saint étudiée.

Obaluayé et Oxalá -, dont les récits biographiques de leurs « enfants » « s'organisent autour du dilemme, l'initiation ou la mort » (1992 : 289). Ces dieux seraient ressentis « comme manifestations d'une altérité souvent menaçante, toujours dominatrice » (*Ibid.*). A l'opposé, elle cite Xangô et Oxum, qui « paraissent représenter de parfaites images paternelle et maternelle. Dans ce sens, ils sont également des modèles de comportement. Yansã et, dans une certaine mesure, Ogum, sont également présentés comme modèles. » (*Ibid.*).

Une telle classification n'a pas lieu dans le culte étudié. Nous avons vu, par exemple, que Xangô peut se montrer particulièrement cruel, mais aussi très généreux. Chaque *orixá* peut se montrer bienveillant ou punitif vis-à-vis de son « enfant ». Pour expliquer ce qui, de premier abord, peut apparaître comme une contradiction, il y a lieu de définir la relation qu'entretiennent les initiés avec leurs *orixás*, pas uniquement sur base des traits mythologiques propres à ces derniers, mais à partir d'un mécanisme interprétatif qui serait mobilisé pour tous les *orixás*, et qui varierait notamment en fonction de la place qu'ils occupent dans la « tête » de l'initié, de son parcours et de son statut hiérarchique dans le culte, etc.

Toutes les études citées, bien que nuancées et ethnographiquement fort riches, ne rendent compte que d'une partie des hypothèses effectivement mobilisées par les participants au culte lorsqu'ils se réfèrent aux entités et, plus précisément, à leur « psychologie ». Car c'est bel et bien d'une psychologie dont il est question, entendue ici dans le cadre d'une « théorie de l'esprit » applicable aux êtres humains et aux êtres divins. Les données rassemblées par les auteurs précités traitent principalement des représentations culturelles associées aux divinités. Ces représentations comportent essentiellement des références mythologiques desquelles il est effectivement possible de dégager certains traits psychologiques propres à chaque *orixá*. Ce n'est sans doute pas un hasard s'ils ont porté leur attention sur ces représentations : d'une part, ce sont elles qui sont le plus fréquemment explicitées par les participants au culte et, d'autre part, ce sont elles aussi qui contribuent à définir au mieux la spécificité de la culture étudiée. Mais l'appel à d'autres hypothèses, peut-être moins explicites mais tout aussi influentes, me paraît tout aussi nécessaire pour décrire la « psychologie » des *orixás*.

M'inspirant des travaux de Pascal Boyer (1997, 2001) en anthropologie cognitive, j'avancerai l'idée que la « psychologie des *orixás* » repose au moins sur trois catégories de données ou hypothèses : les hypothèses culturelles, les hypothèses intuitives et les hypothèses contre-intuitives. La première catégorie d'hypothèses a été décrite ci-dessus, et j'en ai donné de nombreux exemples. Je propose à présent de nous attarder à la deuxième.

Les hypothèses intuitives, selon Pascal Boyer, relèvent de ce qu'il appelle une « psychologie intuitive » dont les caractéristiques générales peuvent être résumées comme suit :

- 1) « les principes intuitifs sont spécifiques à des domaines conceptuels et déclenchent des processus cognitifs qui varient fonctionnellement d'un domaine à l'autre »;
- 2) « les principes intuitifs semblent se développer indépendamment de telle ou telle modification objective des informations disponibles (...). Avoir un ensemble de principes antérieurs permet de délimiter la gamme de stimuli pertinents pour un domaine donné »;
- 3) « les présomptions intuitives entretiennent des liens complexes avec les théorisations ultérieures » (1997 : 135-137).

En quoi cette théorisation peut-elle nous intéresser ici ? Pour répondre à cette question, il convient de revenir sur chaque trait de la psychologie intuitive telle que décrite ci-dessus. Le premier trait concerne l'hypothèse évolutionniste¹¹⁹³ selon laquelle notre système cognitif serait composé, jusqu'à un certain point, de dispositifs spécialisés [des « modules »] dédiés à des tâches spécifiques, comme par exemple la reconnaissance des visages, l'acquisition du langage ou, ce qui nous intéresse ici directement, l'attribution d'états mentaux à autrui¹¹⁹⁴.

Pour ce qui est du deuxième point mentionné, seule la seconde partie nous intéressera directement¹¹⁹⁵. La « spécialisation cognitive » à laquelle font référence les modules a des conséquences immédiates sur les mécanismes d'apprentissage. Certains psychologues parlent « d'instincts d'apprentissage » entretenant et guidant l'acquisition du savoir et des habiletés dans des domaines spécifiques (Marler 1991), créant des attentes, et orientant l'attention dans telle ou telle direction particulière. Quant au troisième trait général, il est au cœur de la réflexion qui nous occupe puisqu'il soulève la question des liens existant entre les principes intuitifs et la construction des représentations culturelles. Nous y reviendrons.

¹¹⁹³ Cette hypothèse est défendue en anthropologie cognitive par, entre autres, Dan Sperber (1996) ; Pascal Boyer (1997, 2001) ; Hirschfeld (1999 ; 2000) ; Pierre Liénard (2003).

¹¹⁹⁴ Ces modules seraient le résultat de l'évolution de notre espèce, une forme d'adaptation aux nombreux problèmes et opportunités auxquelles nos ancêtres furent confrontés. Dan Sperber (1996) insiste à ce propos sur la distinction entre le « domaine propre », qui peut être défini comme « l'ensemble d'informations qu'un module a pour fonction biologique de traiter », et le « domaine spécifique », qui consiste en « l'ensemble des informations dans l'environnement de l'organisme qui peuvent satisfaire aux conditions d'input du module » (1996 : 188). La tâche de l'anthropologue, dans cette perspective, consisterait à définir de quelle manière les informations culturellement produites s'articulent aux deux domaines en question.

¹¹⁹⁵ La première partie ouvre sur le débat entre le caractère inné ou acquis de certaines capacités liées aux différents modules, débat dans lequel je ne tiens pas à m'engager ici. Rappelons toutefois que les principes intuitifs constituent, selon Pascal Boyer, des universaux transculturels ou, exprimé autrement, un dénominateur commun à l'ensemble de l'humanité.

La psychologie des *orixás*, telle que développée dans les exemples repris ci-dessus, repose sur des hypothèses intuitives liées au domaine de l'attribution d'états mentaux, ce que les psychologues appellent la « folkpsychology » ou les « théories de l'esprit ». Ce détour par l'anthropologie cognitive permet de mieux comprendre qu'au-delà des représentations culturelles associées à chaque *orixá*, les participants au culte attribuent à ces divinités, tout comme aux humains, des désirs, des sentiments, des intentions, et que l'ensemble de ces attentes vient enrichir, au quotidien, leur compréhension de ces êtres divins. La plupart du temps, de telles hypothèses n'ont aucun besoin d'être explicitées puisqu'elles « consistent simplement à projeter les processus mentaux humains sur ces entités non humaines » (Boyer 1997 : 138). Mais voyons de plus près de quel type d'hypothèses il s'agit dans le culte étudié.

Les *orixás*, nous l'avons vu précédemment, ont une psychologie semblable à la psychologie humaine : ils peuvent se montrer vindicatifs, bienveillants, compréhensifs, intransigeants, capricieux, cruels, être contents, en colère, irrités, vexés, etc. Ce qui revient à dire que la capacité à attribuer à autrui des intentions, des désirs, etc. peut être projetée sur le monde des dieux. Cette faculté (innée ?) a pour conséquence de délimiter une série d'attentes spécifiques quant à leur raisonnement et leurs réactions ainsi que d'ouvrir un vaste champ d'inférences qui dépasse les représentations culturelles *stricto sensu*.

Mais l'appréhension de la psychologie des *orixás* diffère de celle des êtres humains. Et de fait l'ethnographie du quotidien des initiés montre que s'ils partagent avec l'homme toute une panoplie de sentiments, de désirs et d'intentions, celle-ci semble toutefois plus limitée et, surtout, moins nuancée. Autrement dit, plus « caricaturale » ou « standardisée », comme les exemples précédents l'attestent : les *orixás* sont perçus par leurs « enfants » tantôt comme bienveillants ou bienfaisants, tantôt comme coercitifs ou punitifs, la seconde situation étant de loin la plus fréquente. Disons-le simplement : c'est la polarité des émotions de type « content »/ « mécontent » qui prévaut dans les interprétations quotidiennes concernant la psychologie des *orixás*. Une telle « simplification » tient, à mes yeux, aux informations disponibles pour l'évaluation de l'intention de l'*orixá*. J'ai montré précédemment que celle-ci reposait principalement sur trois séries d'indices : ceux liés à la forme saillante de l'événement, ceux relevant du regard d'un tiers influent et, enfin, ceux provenant de l'instance oraculaire. L'oracle débouche la plupart du temps sur une prescription rituelle, qui consiste en une offrande, destinée à inverser la polarité du pôle « punitif » au pôle « bienfaiteur » (Cf. chapitre VII). Tout ceci réduit considérablement, dans la pratique, la variabilité des « messages » attribués aux *orixás*.

Une autre différence cruciale distingue la « psychologie des *orixás* » de celle du commun des mortels. Pour la comprendre, il est nécessaire de prendre en considération la troisième catégorie d'hypothèses mentionnée ci-dessus. En effet, si la compréhension des dieux se construit sur des hypothèses liées à la psychologie intuitive, et plus spécifiquement sur celles qui touchent à l'attribution d'états mentaux à autrui, elle ne trouve sa réelle spécificité que dans la combinaison qu'elle entretient avec ce que Pascal Boyer appelle des « hypothèses contre-intuitives » (1997 : 52, 67, 141). Elles sont contre-intuitives au sens où elles violent certaines attentes intuitives liées à plusieurs domaines de la réalité¹¹⁹⁶. Ces hypothèses se caractérisent également par le fait qu'elles sont plus souvent explicites que tacites (à l'inverse des hypothèses intuitives). Une conséquence de ces deux traits distinctifs est que de telles hypothèses retiendraient davantage l'attention et seraient préférentiellement sélectionnées dans une population donnée.

Ainsi les propriétés contre-intuitives des *orixás* rejoignent celles attribuées à de nombreuses entités « non-humaines » rencontrées à travers le monde, tout en présentant certaines spécificités: les *orixás* ont transcendé la mort et ils échappent au processus biologique du vieillissement¹¹⁹⁷. Pourtant, notons qu'ils ont besoin d'être régulièrement « nourris » par des offrandes et des sacrifices. Les *orixás* sont intangibles mais également capable d'agir physiquement sur le monde, invisibles mais en même temps localisables dans l'espace, omniscients mais susceptibles d'être trompés¹¹⁹⁸. Ils sont des êtres animés mais aussi des éléments naturels et des pierres (*otãs*), etc. Revenons sur ces différents traits.

Si les *orixás* sont intangibles, les membres du culte leur attribuent toutefois le pouvoir d'intervenir dans leur vie ou encore de se « manifester » *in vivo* dans un corps humain au cours de la possession. De plus, ils sont identifiés avec l'*otã* ou les *ferramentas* contenues dans l'*assentamento* (Cf. chapitre VI). De la même manière, même si invisibles, ils peuvent être rendus visibles au cours de la transe, voire dans les rêves de leurs « enfants ». Je rappelle

¹¹⁹⁶ Ces attentes peuvent porter sur le processus biologique de la vie (naissance, croissance, vieillissement et mort), sur la physique intuitive (un même objet ne peut être à deux endroits différents au même moment, une force plus grande est nécessaire pour déplacer un objet plus lourd, etc.), sur l'ontologie intuitive (différenciation entre les êtres vivants et les objets inanimés), etc.

¹¹⁹⁷ N'est-il pas dit des *orixás* qu'ils sont des entités « vivantes », des êtres « enchantés » ? (Cf. chapitre II).

¹¹⁹⁸ Ce point est particulièrement délicat et controversé parmi les chefs de culte de ma famille-de-saint. En effet, certains d'entre eux prétendent qu'il est possible de « tromper » [« passar para trás »] un *orixá*, par exemple en subtilisant de la nourriture qui, à la base lui était destinée, alors que d'autres affirment que l'*orixá* « voit tout », et que par conséquent, il n'est pas possible de lui cacher quoi que ce soit. Tous admettent, cependant, qu'agir de manière malhonnête vis-à-vis de l'*orixá* entraînera, tôt ou tard, une retombée négative sur la vie de l'individu fautif.

qu'ils peuvent également se manifester au travers de certains éléments naturels (foudre¹¹⁹⁹, tonnerre, tempête, arc-en-ciel, etc.). Comme nous pouvons le constater, les formes que prennent les *orixás* sont multiples. Et une telle propriété est en soi « contre-intuitive. » En ce qui concerne la qualité d'ubiquité des divinités, elle se manifeste concrètement dans le phénomène de transe où plusieurs personnes peuvent être possédées simultanément par la même divinité. De la même manière, un *orixá* est également censé pouvoir agir à plusieurs endroits simultanément. Quant à l'omniscience des *orixás*, elle connaît certaines limites dans la mesure où elle porte principalement sur la connaissance des faits et gestes de leurs « enfants » - les *orixás* « voient tout » -, et principalement sur ce qui les concerne directement. Par exemple, si un « enfant » oublie une dette ou une promesse, l'*orixá*, lui, ne l'oublie pas et le lui fera savoir par un « avertissement » ou un acte punitif. Par contre, la capacité des *orixás* à lire dans les pensées de leurs « enfants » est moins évidente, certaines personnes leur attribuant une telle faculté, d'autres se montrant plus hésitantes à cet égard.

On l'entend bien ici, il existe des rapports complexes entre les trois catégories d'hypothèses susmentionnées. Les hypothèses culturelles concernant les traits psychologiques spécifiques à chaque *orixá* reposent assurément sur une base intuitive dans la mesure où elles définissent des traits psychologiques transparents aux traits décelés et reconnus intuitivement entre les humains. Mais à l'inverse des hypothèses intuitives, elles ont besoin d'être explicitées pour être transmises. Ainsi, tout comme les hypothèses contre-intuitives, elles doivent faire l'objet d'une transmission culturelle, qui passe principalement par le discours sur les divinités véhiculé par les membres du culte, et ne saurait donc se limiter à une expérience individuelle directe de ces entités (comme par exemple lors d'une transe¹²⁰⁰). Notons que les hypothèses culturelles, une fois acquises, viennent enrichir l'appréhension intuitive des *orixás*, tandis que les hypothèses contre-intuitives soulignent plutôt la différence de nature qui sépare le monde des hommes du monde des dieux. Mais on peut aussi inverser la proposition. Comme suggéré précédemment, parce que les membres du culte admettent tacitement que les *orixás* sont régis par la psychologie intuitive, ils en savent beaucoup plus sur ces entités que ce qui leur est transmis culturellement.

Pour clôturer cette réflexion sur la psychologie des *orixás*, j'aimerais insister sur la part d'insaisissable, d'incertitude inhérente au « décryptage » de la volonté des *orixás*. J'ai

¹¹⁹⁹ Il n'est pas rare d'entendre certains initiés s'exclamer « *Kawo kabiyesi le !* » [salutation à Xangô] à la vue d'un rayon de foudre ou à la suite d'un grondement de tonnerre particulièrement fort.

¹²⁰⁰ Bien entendu, le discours sur la transe fait partie intégrante de la « psychologie des *orixás* ».

montré ci-dessus la manière dont les participants au culte tentent de dissiper ce doute, en développant ce que l'on pourrait décrire comme une « tactique¹²⁰¹ » en trois étapes. La première étape consiste en un exercice de déchiffrement du sens des événements quotidiens : des indices sont rassemblés à partir de la forme saillante de l'événement puis interprétés et discutés avec autrui. La deuxième étape est le recours à l'oracle. Prolongement de la quête de sens initiée lors du déchiffrement, elle pousse l'investigation un pas plus loin en sondant les causes de l'événement malheureux¹²⁰² ainsi qu'en déterminant le moyen de remédier à la situation, généralement par la prescription d'une offrande. La troisième étape est le passage à l'acte rituel, censé déboucher sur un changement positif dans la polarité de la relation initié/*orixá*, qui se manifesterait dans l'amélioration de la situation du sacrificiant.

2. La relation aux *eguns* au jour le jour

Le *orixás*, nous l'avons vu au chapitre II, « ont été amenés d'Afrique par les ancêtres familiaux ». Pour cette raison, ces derniers doivent toujours être « nourris » en premier lieu au cours du cycle initiatique. Les offrandes à la « terre », lors de chaque *obrigação de santo*, rappellent également la nécessité de cette primauté du culte aux ancêtres familiaux. Au chapitre I, j'ai également mentionné que certains chefs de culte du passé familial font l'objet d'un véritable culte au sein de ma famille-de-saint. Le plus fréquemment évoqué est sans conteste Malaquíás, le père biologique des chefs de culte actuels. Lors de ma première rencontre avec Lucínha, son nom revenait inlassablement. La présence de plusieurs photos du père-de-saint sur les murs du salon de la maison d'habitation ainsi que dans plusieurs *terreiros* (Júnior, Yguaracy) témoigne de son importance dans la famille-de-saint étudiée. L'importance de ce chef de culte tient, à mes yeux, à trois facteurs principaux : 1) il fut un père et un chef de culte connu et admiré de son vivant; 2) le lien de sang; 3) la proximité généalogique de cet ancêtre.

Plusieurs autres personnages historiques, également consanguins, font l'objet d'une admiration similaire: Zé Romão, le frère aîné de Malaquíás; Pai Adão, son père biologique; Alapani, son grand-père paternel; Tia Inês, de par son rôle historique dans le culte *nagô* de Recife¹²⁰³. Tous ces *eguns* composent une lignée familiale de chefs de culte réputés et

¹²⁰¹ Le terme « tactique », au sens qui lui donne Michel de Certeau (1990), me semble plus approprié que celui de stratégie, vu la relation de domination que peut exercer l'*orixá* sur son « enfant ».

¹²⁰² Les événements heureux ne donnent pas lieu à une consultation de l'oracle, même s'ils sont attribués à l'*orixá*...

¹²⁰³ Je rappelle qu'elle fut la fondatrice du Site connu aujourd'hui sous le nom de *Sítio do Pai Adão*.

respectés, constituant, pour l'exprimer métaphoriquement, le terreau historique dans lequel le culte actuel plonge ses racines.

Les *eguns*, en théorie, ne prennent pas possession de leurs descendants, qu'ils soient biologiques ou initiatiques. Dans la pratique, de telles possessions sont, de fait, extrêmement rares, mais elles peuvent malgré tout se produire. Je n'ai moi-même assisté à aucune possession par un *egun* et ce, malgré mon assiduité aux *obrigações de bale* durant près de quatorze mois de terrain. Par contre, il est plus fréquent, lors des *obrigações de bale*, qu'un *egun* « s'approche » [« *se aproxima* »] d'une personne présente, celle-ci présentant alors les signes extérieurs d'une « irradiation ». Voici ce que Paulo dit à ce propos :

Où que tu l'invoques, il reste dans le coin, il peut apparaître, ils peuvent vraiment apparaître! Il peut apparaître... Nous sommes en train de jouer [pour les *eguns*], alors quelqu'un commence à se sentir mal, n'est-ce pas? Ce sont eux, c'est un *egun*. L'*egun* est un « esprit »... Parfois je laisse faire pour voir... [le père-de-saint sourit] Ensuite je le fais partir. Maintenant, certains d'entre eux maltraitent... Qui est un médium hors du commun c'est Lucínha... Ils viennent et apparaît alors un saint je ne sais quoi avec elle...

Cette médiumnité hors du commun de Lucínha - qui est également considérée comme un « héritage familial » - et le lien avec les *eguns* apparaît de manière paradigmatique dans un épisode datant de 1980 où Lucínha aurait été possédée par l'*egun* de son oncle José Romão. Cet événement m'a été raconté à plusieurs reprises, à la fois pour en souligner le caractère exceptionnel mais aussi pour me rappeler que de telles possessions sont possibles. José Jorge de Carvalho - qui, souvenons-nous, mena son enquête ethnographique dans la même famille-de-saint - fut témoin de cet événement. Ma description repose sur le recoupement des informations obtenues par les participants actuels et la description qu'en donne de Carvalho.

2.1 Une histoire de possession par un *egun*

En juin 1980, Lucínha fut possédée par l'*egun* de son oncle José Romão, un mois avant l'*obrigação de bale* annuelle qui lui était destinée. Les raisons de cette possession doivent être recherchées dans le contexte familial de l'époque. Lors de la première *obrigação* destinée à *Ojo Okunrin*, l'*egun* de José Romão, sa seconde épouse ne participa pas à la cérémonie suite à une dispute familiale. Cette absence eut pour conséquence, selon les personnes de l'époque, que « son âme n'ait pas trouvé sa propre demeure et ait même refusé d'accepter le cuir du mouton qu'ils lui avaient sacrifié (ce cuir est censé apporter le réconfort à l'individu

récemment décédé). Chaque année, le jour anniversaire de sa mort, un autre sacrifice est offert à cet *egun* mais, selon l'expression de de Carvalho, « toute cette attention n'a pas semblé suffisante pour calmer son âme » (1984 : 357). L'*egun* décida alors de prendre possession de sa nièce pour expliquer les raisons de sa souffrance (l'absence de sa seconde épouse lors de la première *obrigação*) et faire part de ses exigences (la présence de son épouse ainsi que l'offrande du cuir du mouton). Comme le note justement José Jorge de Carvalho, cette possession exceptionnelle était une réponse à une vieille querelle au sein de la famille, et permit, si pas la réconciliation entre les protagonistes, du moins la réintégration de l'épouse en question dans la communauté.

Les *eguns* peuvent également se manifester aux vivants par des apparitions. En voici deux exemples.

2.2 Témoignages d'apparition de *eguns*

Ex.1 : Dans les jours qui précédèrent mon initiation, j'ai téléphoné à Lucínha pour lui demander si Paulo serait présent lors de mon *obori*. Elle me confirma la présence de Paulo et me répondit sèchement que c'était d'ailleurs lui qui allait « appeler le saint », car « il était le plus vieux!». Cette dernière remarque faisait référence au jeune âge de mon père-de-saint avec qui la mère-de-saint entretient une relation assez tendue (*Cf.* point 5 de ce chapitre). Au milieu de la conversation, elle s'arrêta soudainement. Après un silence qui dura plusieurs secondes, elle formula d'une voix grave : « Du calme, du calme... » Quand je lui demandai ce qui se passait, elle commenta qu'elle venait d'apercevoir un « grand noir vêtu de blanc dans le couloir ». Elle venait d'apercevoir un *egun*.

Ex.2 : Plusieurs jeunes de la famille, qui dorment régulièrement dans le salon ou dans le couloir de la maison d'habitation de Lucínha, affirment avoir vu un « homme noir vêtu de blanc » se rendre dans la chambre de Lucínha puis ressortir calmement et se diriger vers le *bale*... en traversant le mur de la cuisine. Tous affirmèrent avoir reconnu la silhouette de Malaquíás¹²⁰⁴.

Marron, le mari de Lucínha, fut également confronté à plusieurs reprises à de telles visions. D'une manière générale, tous les membres de la famille ont au moins une histoire d'apparition de *egun* à raconter. Dans toutes celles qui me furent relatées - une dizaine -, il

¹²⁰⁴ La plupart d'entre eux n'ont une idée de son apparence physique que grâce aux photos du père-de-saint.

était question d'« hommes noirs vêtus de blanc » et la majorité d'entre elles eurent lieu au sein de la maison d'habitation.

2.3 Les *eguns* et les *toadas*

Un troisième moyen par lequel la présence des *eguns* parmi les vivants se fait ressentir est plus directement lié à l'action rituelle. Il s'agit des *toadas*. Le passage suivant, de Júnior-*ogã*, est éloquent à ce propos : « Je me souviens de lui, de mon grand-père [Malaquíás]... Cette *toada* qui me touche... Je n'ai pas vu mon grand-père mais avec cette *toada* je me souviens de lui! »

Júnior-*ogã* est né en avril 1980 et Malaquíás est mort la même année un mois plus tard. Il dit cependant être fier que son grand-père l'a longuement pris dans ses bras en disant : « Je ne vais pas voir ce petit-fils grandir... »

Zite entretient un lien affectif similaire vis-à-vis d'une *toada* qui lui rappelle son père. Ce souvenir passerait par un « agissement » de l'*egun* de ce dernier dans son propre corps. C'était un jour de mai 2003. Ce jour-là, la mère-de-saint fit le lien entre ses crises d'hypertension (trois en quelques semaines) et une *toada* lors de la fête de Ogiã qui eut lieu au mois de janvier. Il s'agissait d'une *toada* pour Ogum qui la toucha beaucoup car elle lui rappela son père : « J'ai senti mon père entièrement... il est passé entièrement par moi... je suis restée avec la langue épaisse... »

Cet état émotionnel semble avoir été ranimé par les anniversaires de mort successifs qui ponctuent la fin du mois de mai : son frère (le 23 mai), son père (24 mai) et sa grand-mère maternelle (le 25 mai).

Un autre épisode souligna plus clairement encore le lien affectif entre *toada*, *egun* et possession, mais cette fois dans un contexte extra-rituel.

C'était le 17 septembre 2002. Je m'étais rendu chez Lucínha pour une entrevue. La mère-de-saint décida de me faire écouter un enregistrement de son père en train de chanter pour les *orixás*, accompagné par ses enfants, lors d'une fête d'anniversaire. Peu de temps après que la musique a envahi la pièce, Lucínha sursauta car elle pensait y avoir entr'aperçu un homme. Bien qu'elle ne put décliner son identité avec certitude - l'hypothèse selon laquelle il devait s'agir de Malaquíás était la plus probable - elle souhaita la bienvenue à l'*egun* qui venait, selon elle, « nous rendre visite ».

Lucínha était émue de réentendre la voix de son père et des larmes perlaient de ses yeux. Elle me parla longuement de ses qualités humaines, de ses connaissances, de la beauté de sa Yemanjá et de ses qualités d'orateur et ce, bien qu'il fût « semi-analphabète », insista-t-elle. La mère-de-saint fit alors plusieurs commentaires sur les *toadas* : celle-ci exigeant tel signe de protection de l'*ori*, celle-là exigeant certains gestes chorégraphiques précis avec l'utilisation de la jupe pour imiter les vagues de la mer... Elle me donna également quelques significations éparses de certaines paroles en *yoruba* ou une traduction, généralement fictionnelle. Notre discussion prit alors la tournure d'une confession de la part de Lucínha qui se plaignait du « poids » que représentait la « responsabilité » à la fois spirituelle et matérielle de sa position dans la famille-de-saint. Pour échapper à ces pensées déplaisantes, elle monta alors le volume et esquissa quelques pas de danse. L'écoute de ces musiques semblait l'emplir de sentiments ambivalents et intenses. Ecouter son père chanter pour Yemanjá tout en l'accompagnant elle-même semblait l'emplir d'une joie intense, alors que des sentiments d'affliction étaient ravivés par son absence et réapparaissaient ponctuellement en crispant son visage. Lucínha marqua alors une pause et vint se rasseoir à mes côtés pour poursuivre l'entrevue. C'est alors qu'elle fut violemment projetée en arrière et tomba comme tétanisée sur le flanc du sofa. Je n'eus que le temps de glisser mon bras sous sa tête pour éviter qu'elle ne percute le sol. Son corps, entièrement raidi, était parcouru de fortes secousses. J'ignore combien de temps elle resta dans cet état, car les personnes se trouvant dans les pièces voisines sont accourues suite au bruit provoqué par le déplacement du sofa sous l'impact de la chute du corps de la mère-de-saint. On me demanda d'aller prévenir d'urgence Zite et Júnior qui habitaient à plusieurs pâtés de maison de là. Lorsque je revins avec eux, la Yemanjá de Lucínha parcourait le couloir de la maison de long en large.

La possession ne fut pas celle d'un *egun* - en l'occurrence celui de son père¹²⁰⁵ - mais celle de son *orixá* principal qui est, par ailleurs, le même que celui de Malaquíás. L'entrée en possession, particulièrement violente, se produisit à la suite d'un état émotionnel intense, provoqué quant à lui par la rencontre entre plusieurs éléments conjoncturels tels que l'apparition préalable de l'*egun* de Malaquíás, les *toadas* pour Yemanjá, la danse et le souvenir du père.

¹²⁰⁵ Aux vues de plusieurs événements survenus à l'époque, dont celui qui vient d'être décrit, certains chefs de culte de la famille – à nouveau, cette information me fut transmise comme une confidence – estimaient que la possession de Lucínha par l'*egun* de son père était imminente.

2.4 Les *eguns* au quotidien : synthèse

A partir de ces différents exemples, plusieurs caractéristiques associées aux situations quotidiennes de manifestation des *eguns* peuvent être relevées. Tout d'abord, il semblerait qu'ils interviennent fréquemment dans des situations de conflits hiérarchique ou de tensions intra-familiales. A mes yeux, ce lien tient au fait que les *eguns* incarnent, d'une certaine manière, la quintessence du principe de séniorité dans la mesure où ils sont arrivés (au Brésil) avant l'ensemble des individus vivants aujourd'hui. Ils sont investis d'une autorité supérieure qu'ils tirent en grande partie du fait d'avoir été plus proches que les descendants actuels de la source africaine du culte. Par ailleurs, on se rappellera que lors de possessions trop agitées, ou encore lorsque des *orixás* « manifestés » rechignent à quitter le corps de leur « matière », les *eguns* prestigieux sont invoqués aux côtés des divinités supérieures telles que Olofin, Oxalá, Orunmilá et Olorum.

Une autre caractéristique est que seuls les *eguns* proches des descendants actuels se manifestent aux vivants et qu'ils le font préférentiellement au sein même de la famille-de-saint dont ils sont issus. Par « proches », j'entends essentiellement les *eguns* qui ont été connus de leur vivant, et qui ont entretenu des liens affectifs privilégiés avec les membres actuels.

Enfin, pour faire le lien avec notre analyse de la relation *orixá*/ « enfant », il semble que le modèle articulant hypothèses intuitives et contre-intuitives soit également applicable aux *eguns*. De par leur proximité généalogique avec les descendants actuels, ainsi que par leur statut ontologique d'« ex-humains », leur psychologie semble plus individualisée et plus proche de celle des humains que celle des *orixás*, car les descendants peuvent prêter à l'*egun* la manière de penser et de réagir qui étaient celles que développait la personne de son vivant.

Mais comme les *orixás*, ils possèdent également des qualités « contre-intuitives » remarquables, par exemple la capacité de traverser les murs, d'apparaître et de disparaître, etc. Leur intervention semble cependant plus limitée :

- 1) dans l'espace, eu égard au fait que leurs apparitions ont généralement lieu dans la maison d'habitation ou à proximité de celle-ci;
- 2) dans la forme, car, bien souvent, ils se contentent d'« apparaître » à leurs descendants;
- 3) dans le domaine des compétences surnaturelles, s'apparentant souvent à un rôle de protection contre les « esprits » malveillants.

Quant aux représentations culturelles liées aux *eguns*, elles reposent d'une part sur les conceptions eschatologiques du culte, qui semblent aujourd'hui fortement influencées par le

spiritisme kardeciste¹²⁰⁶, et d'autre part sur l'histoire du culte, du moins telle que véhiculée par les chefs de culte actuels.

3. Une place pour le doute ?

Suite à notre analyse de la relation agie au quotidien entre les initiés, d'une part, et leurs *orixás* et *eguns*, d'autre part, il est possible de reformuler, mais « à l'envers », notre questionnement sur l'efficacité du rite, en nous interrogeant sur la propension à « douter » de des participants au culte.

Le doute, considérant les résultats de mon enquête, porte moins sur l'existence des *orixás* et des *eguns*¹²⁰⁷ que sur leur efficacité présumée à agir dans la vie de leurs « enfants ». Ceci constitue un point central concernant mon approche du doute dans le culte. En effet, la manière dont la relation aux *orixás* est rituellement instituée empêche, me semble-t-il, une remise en cause plus profonde, qui porterait précisément sur l'existence des entités.

Je partirai du fait que les divinités se manifestent aux humains au travers de nombreuses médiations rituelles. Parmi celles-ci, il me semble que la médiation affective, telle que décrite au chapitre V, joue un rôle capital dans le processus d'élaboration d'une conviction concernant l'existence des dieux dans la mesure où cette conviction plonge ses racines dans le terreau des affects et des sensations. La possession, qui apparaît comme paradigmatique de ce mode incarné de « mise en présence » des dieux, est, je le rappelle, vécue comme « l'agissement » [« *atuação* »] d'une entité extérieure sur le corps de l'initié, lequel perd, du moins en grande partie, son self-contrôle. L'ensemble de ces éléments contribue à asseoir une conviction, c'est-à-dire à reconnaître avec assurance l'existence des dieux à travers le pouvoir qui leur est attribué d'agir sur le monde des hommes, et plus particulièrement sur le corps de leurs « enfants ».

L'*orixá*, nous l'avons vu, a également le pouvoir de s'immiscer dans la vie quotidienne de l'individu. Et eu égard à cette capacité, on ne s'étonnera pas qu'il existe plusieurs moyens de « falsification » mis en œuvre pour s'assurer du bien-fondé du diagnostic de l'intervention divine. J'ai montré que la « preuve » de l'existence des dieux est évaluée sur base d'événements quotidiens concrets. Dans un tel contexte, les incertitudes dont font montre les participants portent non pas sur l'existence des êtres non-humains (*orixás*, *eguns*,

¹²⁰⁶ Cf. chapitre II.

¹²⁰⁷ Et des « esprits »...

« esprits »...), mais plutôt sur la capacité des dieux à se montrer efficaces dans leurs interventions bienfaitrices ou protectrices dans la vie de leurs « enfants¹²⁰⁸ ».

L'épisode de Kleyton qui, à la suite d'une forte déception, se révolta contre son *orixá* principal en l'insultant, illustre bien le type de doute qui traverse régulièrement l'esprit des membres du culte. Ce qui était remis en cause dans cet épisode, c'était bien le pouvoir de l'*orixá* à intervenir en faveur de son « enfant ». Cette révolte eut comme effet « l'éloignement » de l'*orixá*. Seuls une offrande conséquente ainsi qu'un pas supplémentaire dans le processus initiatique pouvaient débloquer la situation et rétablir la relation entre l'*orixá* et son « enfant ».

Un autre épisode, dont je fus, avec Júnior, un témoin direct, vaut la peine d'être mentionné. A la suite d'une fête familiale qui se termina en dispute, Lucínha, qui par ailleurs traversait une période très éprouvante professionnellement et tendue sur le plan relationnel avec les autres membres de la famille, se révolta contre les *eguns* et certains « esprits » de la *jurema* qu'elle avait pourtant pris soin de « nourrir » afin, précisément, d'éviter toute confusion au sein de la famille:

Je leur [Pomba-Gira et *mestres*] ai donné à boire, de quoi fumer... Et par dessus tout, mon père et mon grand-père qui laissent de telles choses se passer... Je vais tout laisser tomber : saints, « esprits » et tout le reste !

La révolte de la mère-de-saint fut d'autant plus grande qu'elle avait pris les précautions rituelles nécessaires pour éviter le type de situation conflictuelle à laquelle elle dut faire face (et dont elle avait dû ressentir la venue imminente). Júnior, qui était présent, accueillit très mal ses propos qui remettaient en cause la capacité des « esprits » et *eguns* à intervenir dans la vie de la mère-de-saint. Une telle révolte fut d'autant plus mal perçue qu'elle venait d'une mère-de-saint¹²⁰⁹ occupant une position hiérarchique élevée dans la famille-de-saint et qu'elle portait sur les *eguns* qui sont les plus dignes représentants du culte, de par leur position de prédécesseurs. Pour Júnior, ni la colère, ni le désespoir ne justifiait de telles paroles, une telle révolte. Il ramena cette situation à un manquement de Lucínha vis-à-vis de son *orixá* principal à qui elle n'aurait pas offert de sacrifice depuis des années.

¹²⁰⁸ Je signale que les différents cas de « sortie de religion » rencontrés au cours de mon terrain à Recife étaient tous des conversions au pentecôtisme. Or, ces Eglises, loin de nier l'existence des *orixás* et autres « esprits », s'appuient sur cette croyance en faisant de la transe possessive « un phénomène démoniaque qui doit être traité par l'exorcisme » (Boyer 1998 : 120). Pour une brève description de la relation entre ce courant religieux et les cultes afro-brésiliens, confer **annexe n° 6**.

¹²⁰⁹ Harvey Whitehouse (2004) attire l'attention sur le fait que de tels « doutes et crises de la foi » sont plus susceptibles de voir le jour chez les dirigeants les plus aguerris que chez les simples fidèles.

Comme on le voit, le doute des uns peut renforcer la certitude des autres sur le bien-fondé du mode de fonctionnement du culte. Car en se révoltant contre les « esprits » de la *jurema* qu'elle avait préalablement « nourris », Lucínha remettait en question le bien-fondé des offrandes rituelles qui, dans cette situation, visaient précisément à éviter le type de situation rencontrée. En interprétant la situation sur une base différente, à savoir les manquements rituels de Lucínha vis-à-vis de son *orixá* principal, Júnior pointait vers la cohérence du « système », et non vers son dysfonctionnement, comme le faisait Lucínha.

Le doute, comme l'illustre très bien ce dernier épisode, relance en permanence le processus interprétatif et, par conséquent, contribue à l'enrichir. Plus encore, et contrairement aux apparences, il semblerait qu'au lieu de la fragiliser, il consolide la relation entre l'individu et les entités dont le pouvoir est remis en cause. Le doute, qui bien souvent est accompagné de révolte, implique un repositionnement relationnel entre les acteurs impliqués, humains et non-humains. Dans le cas de Kleyton, le rétablissement de la relation avec sa Yansã impliquait un engagement plus important dans le processus initiatique. Quant à Lucínha, si elle s'est révoltée vis-à-vis des *eguns* de son père et de son grand-père, c'est précisément parce qu'elle en est trop proche, et que, par conséquent, elle en attend aussi beaucoup trop. De tels épisodes entraînent non pas une distanciation vis-à-vis des entités visées mais, au contraire, un rapprochement inhérent à la quête de sens à laquelle ils donnent lieu.

4. La transmission religieuse au quotidien

Au premier chapitre, j'ai décrit l'organisation sociale de la famille-de-saint étudiée, avec ses différents statuts et les principes hiérarchiques qui la régissent. J'ai ensuite analysé la manière dont l'action rituelle contribuait à l'élaboration d'une relation d'intimité entre le novice et ses *orixás*. Dans ce dernier chapitre, je me suis intéressé à la manière dont cette relation se prolongeait dans la vie quotidienne des initiés. Pour compléter cet examen, il m'a semblé nécessaire de décrire l'influence qu'exercent, au jour le jour, les relations intrafamiliales sur la transmission religieuse. Le questionnement que je voudrais à présent aborder porte sur la manière dont les interactions quotidiennes contraignent la circulation des savoirs religieux. Avant de nous engager dans cette voie, il convient de rappeler quelques caractéristiques générales du culte.

L'organisation de la famille-de-saint dans laquelle j'ai été intégré possède à bien des égards les caractéristiques dépeintes par Fredrik Barth à propos des Baktaman de Nouvelle

Guinée : « Small-scale, extensive information about alters, interaction as a whole person. » (1975: 258).

La famille-de-saint se présente comme une unité sociale indépendante organisée autour d'un *terreiro* dirigé par un ou deux chefs religieux appelés père et mère-de-saint. Les liens interpersonnels y sont calqués sur ceux en vigueur dans la famille nucléaire biologique et sont exprimés par le vocabulaire des relations de consanguinité. Dans ce contexte où tout le monde connaît tout le monde, les personnes affiliées interagissent entre elles « as a whole person », c'est-à-dire non pas seulement (ou exclusivement) sur base de leurs positions hiérarchiques respectives, mais aussi et surtout sur base d'un « esprit de famille » où chaque individu est porteur d'une personnalité à part entière. Ceci implique nécessairement un incessant contrôle des relations au sein de la famille, mais également vis-à-vis des autres *terreiros*. L'exemple suivant illustre bien ce mode relationnel.

Paulo dit avoir rompu avec Yguaracy parce que ce dernier aurait « abandonné la ligne [rituelle] de Malaquíás ». Une telle accusation me surprit à l'époque, car mon ethnographie révélait qu'Yguaracy semblait être le père-de-saint dont la pratique rituelle était la plus proche de celle de Malaquíás dont il fut le disciple attentif durant ses dernières années de vie¹²¹⁰. Cette accusation, en vérité, portait moins sur un changement de la pratique rituelle du père-de-saint que sur l'alliance, à l'époque de mon enquête, entre Yguaracy et Ramínho, père-de-saint issu du *nagô*, mais qui dirige actuellement un *candomblé* d'influence *jeje*. Cette alliance était rendue visible par la « fréquentation » ainsi que par la participation de ce père-de-saint à divers rituels dans le *terreiro* de Yguaracy et réciproquement¹²¹¹. Selon Paulo, l'« alliance » entre les deux pères-de-saint, scellée ici par la « fréquentation » de leurs *terreiros* respectifs, déteindrait directement sur la pratique rituelle de Yguaracy.

L'idée avancée par Paulo, loin d'être marginale, repose sur une conception largement admise et partagée de la transmission religieuse : celle-ci découlerait de la participation rituelle et serait préférentiellement inscrite dans une relation de confiance entre le chef de culte et son apprenti ou, dans le cas qui nous occupe, entre deux chefs de culte. Voyons à présent quelles sont les conceptions de l'apprentissage religieux à l'œuvre dans la famille-de-saint étudiée, et dans quel contexte relationnel celui-ci prend place.

¹²¹⁰ La pratique rituelle d'Yguaracy est en effet la plus proche des descriptions ethnographiques de José Jorge de Carvalho (1984) qui portent sur des rituels menés, pour la plupart, par Malaquíás. Paulo est tout aussi fidèle à cette pratique, à la différence près qu'il est plus enclin à y introduire de la nouveauté, comme par exemple la plume de *kodide* pour le *iaô*, les trois *axés wáji*, *osùn* et *iyèrosùn*, de nouvelles *toadas* et invocations, la consultation par Ifá, etc.

¹²¹¹ En mars 2005, j'apprends au cours d'une conversation téléphonique avec Júnior qu'Yguaracy aurait « fait le saint » avec Ramínho.

4.1 Apprentissage et consanguinité : une question d' « héritage »

Les chefs de culte actuels, majoritairement des petits et arrière-petits-fils du Pai Adão, ont l'habitude de se définir eux-mêmes comme les descendants « légitimes » de cet illustre ancêtre. Il sont par ailleurs régulièrement désignés comme des personnes dites « de racine » [« *de raiz* »], par référence à leur « ascendance » africaine. Ces deux appellations en disent long sur le rôle joué par la consanguinité dans les mécanismes de légitimation du culte, mais également sur la transmission religieuse, comme je vais à présent tenter de le montrer.

Pour aborder ce thème de lien « du sang », nous partirons d'un épisode personnel et d'une anecdote du quotidien en apparence anodins, mais qui me semblent révélateurs de la manière dont les membres de la famille biologique (ou « légitime ») conçoivent ce lien de consanguinité et sa relation à la transmission religieuse.

L'épisode en question porte sur les visites au moment de ma réclusion initiatique. Alors que tout contact physique m'était formellement interdit avec mon épouse (fût-il visuel), mon frère ainsi que ma petite fille alors âgée de deux ans, étaient autorisés à me rendre visite, sans restriction particulière concernant le rapport des corps. J'interrogeai Lucínha sur les raisons de cette différence. Parmi les nombreuses raisons invoquées¹²¹², voici ce que la mère-de-saint affirma : « C'est le sang... C'est le même sang qui court dans tes veines, celles de ton frère et celles de ta fille aussi... Le sang qui vous relie au-delà des "choses du monde"... »

L'anecdote se présenta le 11 juin 2003. Je me trouvais chez Zite et Júnior où j'assistais en leur compagnie au match de football Nigeria/Brésil. Au moment des hymnes nationaux, un premier commentaire à propos des joueurs africains attira mon attention : « mes ancêtres étaient comme eux ! » Alors que la caméra parcourait un à un les visages des joueurs africains, Zite s'amusait à les comparer avec les membres de sa famille : « Regarde, c'est Paulo ! Là, Bino ! Regarde Paulinho ! » Elle répéta plusieurs fois ces mêmes noms, mais pas une seule fois celui de son fils. Une fois l'hymne terminé, Júnior lui fit remarquer en souriant : « Et moi alors ? » Zite se rendit compte de sa maladresse et de ce qui était en jeu dans cette réflexion. Elle enchaîna alors : « Toi aussi, tu as du sang d'africain ! »

Je pense que l'oubli de Zite, bien qu'involontaire, n'est pas fortuit. Il repose sur la conception, bien ancrée dans la famille-de-saint étudiée, que « la descendance africaine » se transmet principalement par lignée paternelle. Lorsqu'elle a lieu par lignée maternelle, comme

¹²¹² J'ai décrit aux chapitres III et IV l'ensemble des restrictions et interdictions liées à cette phase du processus initiatique ainsi que leurs justifications les plus fréquentes.

c'est le cas pour Júnior, elle est jugée comme partielle, incomplète. C'était d'autant plus criant en ce qui concerne Júnior que son père était perçu comme « blanc » par certains membres de la famille « légitime » et ce, bien qu'il fût métis. Júnior aurait par conséquent hérité de cette « blancheur », comme l'exprima un jour explicitement Paulo à son propos : « C'est pour cela qu'il est Blanc, car son père était Blanc... »

Le terme « Blanc » ne renvoie pas ici à un phénotype de type racial puisque la couleur de peau et les traits de Júnior sont ceux d'un métis « foncé », mais correspond à cette notion d'« héritage » agnatique d'une forme « d'africanité ». Mais il ne s'agit là, à mes yeux, que d'une variation sur le thème de la consanguinité. En effet, le lien « de sang » apparaît comme fondamental dans le processus de légitimation de la « manière » [« *jeito* »] de pratiquer le *candomblé*. Cette « manière » est ce qui relie les pratiquants actuels à une Afrique originelle, conçue comme la source première et légitime de leur pratique rituelle¹²¹³. Ce lien à l'Afrique est rendu tangible dans la famille-de-saint par l'histoire contant le voyage effectué par le Pai Adão au Nigéria au tournant du siècle dernier. José Jorge de Carvalho note que cette histoire était déjà racontée en proportions épiques à l'époque de son enquête (1987 : 42-43). Elle l'est toujours aujourd'hui, bien que les descendants actuels ne savent plus exactement ce que leur grand-père Adão fit sur le continent africain, si ce n'est « approfondir son savoir » concernant la langue yoruba et les « préceptes du culte ».

Cette idée de l'héritage d'un savoir africain transmis *via* la consanguinité est clairement exprimée dans les expressions suivantes, mainte fois répétées et commentées lorsqu'il est question de faire valoir la pratique rituelle des membres de la famille « légitime » par rapport à celle de certains descendants initiatiques - et non biologiques - ou, plus fréquemment, des chefs de culte extérieurs à la famille : « C'est dans le sang! C'est de naissance! Ça vient du berceau! »

Ces expressions, tout comme celle « avoir une descendance très forte », font référence à une forme d'essence partagée par l'ensemble des membres « légitimes » de la famille-de-saint, de laquelle seraient exclus tous les autres. Paulo, lors d'une discussion sur la légitimité de la manière dont lui-même et les membres de sa famille mènent leur pratique rituelle, s'exclama : « Ici [dans la famille], le sang règne! »

Un tel argument coupe court à toute discussion sur le culte et sur ses « fondements » : quelle justification peut bien peser face à cette « naturalisation » des savoirs ? D'après Júnior et Lucínha, le culte, à la mort des chefs de culte actuels, risque de passer par un moment de

¹²¹³ Ce lien à une Afrique mythique est attesté dans l'ensemble des cultes « traditionnels » brésiliens. Voir à ce propos Dantas (1982 ; 1988), Boyer-Araujo (1993 ; 1996), Capone (1996 ; 1998 ; 1999)

crise car, comme ils l'exprimèrent un jour de commun accord : « Personne ne rend un culte comme nous le faisons! »

Une fois encore, on l'entend bien, il était question de l'argument du « lien de sang » comme condition nécessaire à la perpétuation « de la manière dont le culte est arrivé jusqu'à nous ». La crise serait due au fait que les candidats à la succession au sein de la famille « de sang » sont plutôt rares dans la génération des arrière-petits-enfants du Pai Adão, où seuls Júnior et Yguaracy sont aujourd'hui pères-de-saint, alors que Júnior-*ogã*, Taiguara, Paulo et Bino semblent se contenter du statut de *ogã*, (les trois derniers n'étant d'ailleurs pas « faits »), tandis que Márcio, Tai Chi Chuan, Maninha et Barbara ne s'investissent que très prudemment dans le culte¹²¹⁴, du moins au moment de mon enquête.

Cette conception qui tend à « naturaliser » la transmission des savoirs donne lieu, comme je l'ai souligné au premier chapitre, à une plus grande prise de libertés dans la pratique rituelle venant des membres de la famille « légitime ». Ce qui, chez des pères-de-saint non consanguins, serait considéré comme une « faute » [« erro »] inacceptable ou pouvant porter préjudice au bon déroulement rituel, est bien souvent perçu comme une « improvisation » ou est parfois appréhendé sous forme de boutade par les descendants dits « légitimes ». Un exemple illustre bien cette différence de jugement.

Lors d'un *toque* au *terreiro* de Júnior, Bino, qui était attendu pour jouer les tambours, n'apparut qu'au milieu de la nuit et visiblement en état d'ébriété. Comme à son accoutumée, il prit place derrière l'*inhã*, le tambour grave, et se mit à jouer comme si de rien était. Paulo et Cecinho s'aperçurent très vite de l'état dans lequel se trouvait le jeune homme. Or, cette situation ne provoqua chez eux aucun ressentiment, comme on aurait pu s'y attendre pour toute autre *ogã* extérieur au cercle des consanguins, tout au plus un léger sourire. Cet épisode, le lendemain, fit l'objet de nombreuses boutades parmi les jeunes qui étaient présents, mais également, je l'appris bien plus tard, de critiques assez sévères venant de certains chefs de culte présents ce soir-là.

Un autre thème peut soulever de véritables controverses au sein de la famille-de-saint. Il s'agit des discussions sur la nécessité d'être ou de ne pas être « fait » :

Nous [les descendants de Adão] naissons déjà « faits »... Nous ne devons plus faire que le « complément »... Car nous naissons déjà prêts. Nous avons une descendance très forte... Nous devons seulement compléter car cela fait partie du « précepte » religieux... Nous rendons un tel culte depuis bien des « berceaux » déjà... (Paulo)

¹²¹⁴ Cecinho a une fille qui fut « faite » mais qui aujourd'hui est devenue pentecôtiste [*crente*].

Paulo insiste ici sur le fait « qu'il n'avait pas besoin d'être fait », et que son père le lui aurait dit et répété à de nombreuses reprises. Mais comme une telle idée s'inscrivait explicitement en porte-à-faux avec les « préceptes » du culte - selon lesquels tout individu désirant accéder au statut de père-de-saint, sans exception, doit obligatoirement se soumettre au processus initiatique - il décida un jour de faire son *obori*. Cette décision, d'après lui, était une conséquence de « la pression extérieure » et de sa « volonté de faire comme tout le monde » afin d'éviter d'être marginalisé. Le père-de-saint, cependant, trouva dans le déroulement de cet épisode rituel une confirmation des paroles de son père. Tia mãezinha, fille « légitime » d'Adão et mère-de-saint de Paulo, au moment de souffler les *axés* sur sa tête, aurait été prise d'un malaise et serait tombée assise sur son tabouret. Cet événement aurait été interprété comme la preuve du bien-fondé du point de vue de Malaquíás pour qui Paulo n'avait pas besoin d'être initié à cause du « sang qui coule dans ses veines ». Selon Ajibola, ami nigérian de Paulo, Bino et Paulinho non plus n'ont pas besoin de se soumettre à la moindre initiation, au contraire de Júnior, rejoignant ainsi l'idée d'une transmission agnatique des savoirs religieux.

Mais le débat peut être relancé. Ainsi Yguaracy, malgré sa position généalogique confortable¹²¹⁵, ne partage pas cette vision des choses. Il m'expliqua que c'était Cecinho qui avait l'habitude de faire l'*obori* de Paulo, et inversement, mais que tous deux, depuis de nombreuses années, ne le faisaient plus, sous prétexte qu'ils « étaient les petits-fils d'Adão ». Yguaracy poursuivit sa réflexion en précisant que Malaquíás tout comme tia Vicência, fille de João Otolu, une des figures marquantes du *xangô* de Recife, faisaient leur *obori* tous les ans et qu'Adão « n'était pas Dieu mais un chef de culte [*sacerdote*], un sage qui savait mieux que quiconque contrôler tout cela!¹²¹⁶ ». Selon Yguaracy, « cela n'a rien à voir d'être fils ou petits-fils d'Adão, l'important est de respecter la tradition telle qu'elle est! »

On pourrait donc dire qu'Yguaracy met l'accent sur « la transmission » des savoirs religieux plutôt que sur l'idée d'« héritage », à l'instar du discours des autres chefs de cultes dits « légitimes ». Ce qui prévaut comme mode de transmission pour le jeune père-de-saint, c'est avant tout et surtout le respect des savoirs légués par les prédécesseurs, acquis par l'apprentissage, et non la valorisation de la consanguinité en tant que marque d'un statut

¹²¹⁵ Yguaracy est le fils de Sebastião, le frère aîné de Paulo.

¹²¹⁶ Par cette expression, Yguaracy souligne d'une part la fonction du père-de-saint comme intercesseur privilégié auprès des divinités, capable d'agir sur elles *via* l'activité rituelle, et d'autre part les tensions existant au sein de la famille-de-saint, que tout bon père-de-saint se doit également de maîtriser pour « maintenir son *terreiro* debout » [*« manter sua cas em pé »*]. Je développe ce second point dans la section 5 de ce chapitre.

supérieur. Il est temps de décrire la deuxième conception de l'apprentissage religieux à laquelle Yguaracy fait allusion.

4.2 Apprentissage et initiation : une question de participation

Un terme couramment utilisé « dit » bien la manière dont cet apprentissage est conçu : « *a convivência* », c'est-à-dire, littéralement, le fait de « vivre avec ». Dans le contexte du culte, l'apprentissage est avant tout une affaire d'initiative individuelle plutôt que d'une transmission systématique. Il est dit de l'individu qui s'y engage qu'il « s'approfondit dans le saint » et de celui qui est reconnu comme ayant atteint une grande connaissance du culte qu'il est « compris » [« *entendido* »] ou « su » [« *sabido* »] dans le saint¹²¹⁷.

Deux notions-clefs sont couramment employées pour définir le double mouvement de la transmission : « passer » [« *passar* »] et « prendre » [« *pegar* »]. Le premier verbe fait référence au savoir concédé par son détenteur à tout individu digne de confiance, tandis que le second fait plutôt référence à un savoir d'une certaine manière dérobé par l'initié à tout individu digne de confiance¹²¹⁸. Dans ce contexte, les chefs de culte insistent sur les qualités requises de tout « bon fils-de-saint » en quête de savoir. La qualité la plus fréquemment exprimée est « l'intérêt » :

Je ne peux faire rentrer quoi que ce soit dans ta tête si tu ne témoignes pas du moindre intérêt !
Les fils-de-saint eux-mêmes ne s'intéressent pas à faire en sorte que les choses continuent...
(Paulo)

La « curiosité » et l'« humilité », qui souvent sont présentées comme les deux facettes d'une même médaille, sont également des qualités valorisées : « Si tu as un doute, tu vas demander... C'est comme cela que j'ai appris... Et que je continue d'apprendre! Nous apprenons tous les jours! » (Júnior)

Une autre qualité touche plus directement à la relation qu'entretient l'individu avec ses *orixás* : « Il faut être dédié... Avoir de la tendresse et de l'amour pour le saint... Et non pas vouloir être "Le Grand"! » (Zite)

Cet « amour » pour le saint souligne la gratuité idéale de toute action menée pour les *orixás*. Elle constitue le contrepoint aux accusations fréquentes d'« utilisation du saint » dans

¹²¹⁷ Notons que l'usage de la forme passive atténue l'idée d'un processus d'acquisition des savoirs et accentue l'idée d'un mécanisme d'incorporation ou d'imprégnation de ces savoirs.

¹²¹⁸ La confiance réciproque à laquelle je fais ici allusion apparaît comme une condition fondatrice du contexte relationnel propice à la transmission religieuse. Je développe ce point dans la section suivante de ce chapitre.

un but personnel d'enrichissement ou de quête de pouvoir : « Vivre pour le saint, et non de lui », comme le souligne une expression consacrée.

Certaines qualités portent également sur le type de relation qu'est censé entretenir l'initié à l'égard de ses initiateurs. Le fils-de-saint doit en effet faire preuve de « sérénité », de « force de volonté » et « être dédié » [*dedicação*]. Il doit pouvoir se montrer patient, volontaire et évoluer au rythme que lui impose son père-de-saint. Les participants sont confrontés à ce mode d'apprentissage dès leur arrivée dans le culte.

Un autre aspect central de l'apprentissage religieux, comme nous l'avons déjà dit, est la participation. L'expression française « mettre la main à la pâte » traduit bien ce mode d'apprentissage qui semble largement pratiqué dans le *candomblé*, comme en témoigne les propos d'Edinaldo, fils-de-saint de Ramínho: « Ramínho ne va jamais te montrer telle ou telle chose mais il va te demander de faire ceci ou cela... »

Ce mode de transmission des savoirs semble par ailleurs avoir lui-même été transmis par les générations antérieures de chefs de culte. Paulo commente également à propos de son père : « Il envoyait faire! Lorsque tu te trompais, il t'arrêtait et te corrigeait. Mon grand-père était également comme cela, selon lui. »

Il arrive également que cette mise au travail prenne une tournure plus coercitive, notamment vis-à-vis des plus jeunes participants. La relation d'autorité du père-de-saint envers ses initiés est alors explicitement affirmée. Il n'est en effet pas rare d'entendre des expressions telles que : « Travaille, gamin... sans discuter! »

Ainsi, deux qualités exigées d'un « bon fils-de-saint », outre l'humilité, la patience et le caractère dévoué, sont l'obéissance et la disponibilité. Notons enfin que bon nombre des savoirs transmis le sont *via* une participation directe à l'action rituelle et que les participants n'éprouvent aucunement le besoin de tout justifier, ne serait-ce que par la voie des mythes (Cf. chapitre II). Le commentaire suivant d'un *ogã* du *terreiro* de Yguaracy résume bien la situation rencontrée :

Il y a beaucoup de choses que nous faisons et dont nous ne connaissons pas le pourquoi... Nous le faisons uniquement parce que nous l'avons appris ainsi, en grandissant dans le *candomblé*. Nous grandissons en observant, en regardant faire, c'est comme cela que l'on apprend !

Ce savoir-faire rituel est donc avant tout le résultat de l'observation et/ou d'une participation supervisée à l'action rituelle. Il peut également faire l'objet d'une transmission orale. Nombre de prescriptions rituelles, rassemblées sous le terme générique de « préceptes », sont en effet transmises de vive voix. En tant que résultats d'une transmission

orale, de tels savoirs, de nature explicite, pourront progressivement, au fil des pratiques, passer à un niveau implicite. Et en tant que résultat d'une « pratique supervisée », ils pourront suivre le chemin inverse : d'abord largement implicites, ils pourront faire ensuite l'objet d'une explicitation, souvent fournie en cas d'erreur imputable à l'apprenti¹²¹⁹.

Ce commentaire suivant de Paulo à propos du rituel de *feitura* souligne l'importance de la participation comme mode d'apprentissage privilégié dans le culte étudié :

Mon père disait que l'*orixá*, quand il est bien « fait », c'est lorsque la personne n'est pas possédée, parce qu'elle peut tout voir. Qu'est-ce que cela veut dire ? Elle est en train d'apprendre comment faire pour les autres. Je suis en train de te « faire » et toi tu es en train de passer par cela, tu vois, tu regardes tout ce qui se passe, n'est-ce pas ? Parce qu'au moment où tu vas « faire » un autre, l'*orixá* d'une personne, tu sauras déjà le faire, parce que tu as vu comment on le fait. C'est pour cela qu'il disait qu'il [l'*orixá*] ne devait pas « se manifester ». Quand il n'est pas « manifesté », c'est la meilleure chose qu'il puisse faire. Parce que la personne est saine, elle a tout « mentalisé ». C'est cela que mon « vieux » disait.

Les rapports entre les deux modes d'apprentissage décrits ici (l'« héritage par le sang » et la « transmission par participation ») ne sont pas toujours clairement définis par les participants au culte. Dans leur discours, ils sont même souvent confondus ou juxtaposés, sans que cette ambiguïté ne soit levée. Une sorte de règle générale veut cependant qu'ils soient différenciés en fonction du moment où l'individu « entre » et s'engage dans le culte. Plus l'apprentissage est précoce, plus les savoirs acquis sont valorisés dans la mesure où le rapport entre « héritage » et « transmission » devient effectivement plus ambigu, laissant parfois entendre que l'individu « est né en sachant ». Ainsi, Paulo n'hésitent pas à dire :

Je suis né déjà élevé ! Nous avons la connaissance qui vient « du bas vers le haut »... Cela doit venir de l'*essence*... Nous acquérons des habitudes, des connaissances... L'enfant va en découvrant tout cela...

A cet égard, le commentaire de Lucínha à propos de l'apprentissage du jeu de *búzios* se présente comme une manière de synthétiser les deux conceptions de l'apprentissage : « Cela vient beaucoup du sang ! Cela vient beaucoup de l'enfance, où nous observons, où nous écoutons... »

¹²¹⁹ Pour une illustration détaillée ainsi qu'une réflexion théorique fort intéressante sur les mécanismes d'apprentissage, voir Whitehouse (2004).

De même que Zite qui soulignera la dimension affective de cet apprentissage précoce: « Nous sommes nés et nous avons rencontré la Yemanjá de mon père... Alors, Yemanjá est tout pour moi! »

A partir de ces témoignages, nous voyons qu'au-delà de la conception « essentialiste » (ou « biologique ») de la transmission des savoirs, qui est profondément ancrée dans la famille-de-saint étudiée, il existe également une conception « culturaliste » selon laquelle les personnes sont conscientes de la nécessité de passer par un apprentissage des savoirs. Celui-ci requiert de nombreuses qualités de la part de l'apprenti. Il est par ailleurs étroitement soumis à la relation spécifique qu'il entretient avec son initiateur. Mais avant d'aborder ce dernier point, il me semble nécessaire de faire le point sur une question essentielle concernant les conceptions de la transmission, à savoir la place attribuée à l'innovation dans la famille-de-saint étudiée.

4.3 « *O resgate* » ou l'innovation comme retour au passé

Paulo est sans conteste le chef de culte actuel le plus créatif de la famille. Il est à la base de nombreuses « innovations » liturgiques, comme nous l'avons vu au fil des chapitres précédents¹²²⁰. Voici comment ce père-de-saint décrit sa propre attitude en référence au passé : « Je n'invente rien du tout! Je suis à peine en train de récupérer ce qui s'est perdu en 1935, à la mort de mon grand-père! »

Nous nous trouvons ici au centre de ce que José Jorge de Carvalho a désigné la « dynamique constante de la conservation » (1987 : 46), qui correspond à ce qu'il appelle la troisième ligne¹²²¹ « de possibilités de changement et de continuité pour contrebalancer le processus de perte de fondement (du culte) » (*Ibid.* : 48) :

La troisième ligne d'action surgit, en un apparent paradoxe, d'une préoccupation pour la rénovation du Nagô, ce qui conduit à la recherche de nouveaux fondements dans les autres modèles de culte traditionnels (...). Ainsi, c'est comme si certains leaders du xangô avaient assimilé les doctrines de l'évolutionnisme classique en anthropologie, en sortant aujourd'hui à la recherche, dans d'autres villes, d'une connaissance qu'ils croient être compatible ou même identique avec ce qui existait à Recife il y a de cela un demi-siècle ! (*Ibid.* : 49)

¹²²⁰ La plus importante d'entre elles est sans conteste la réintroduction de l'oracle par Ifá.

¹²²¹ La première ligne serait celle de l'« umbandisation » de la « tradition yoruba », qui résulterait dans la « désintégration de la tradition africaine comme telle ». La deuxième ligne se caractériserait par « l'intensification de la proximité avec la *jurema* » (*Ibid.*). Pour une brève discussion sur les rapports entre le *xangô* et la *jurema*, voir **annexe n° 4**.

Vu « la prédominance exclusive des pères et mères-de-saint sur la communauté de culte », due à « l'autoritarisme réellement infranchissable » caractérisant la relation entre le chef de culte et ses initiés¹²²² (*Ibid.*: 51), l'attitude du père-de-saint dépeint sur l'ensemble des individus de la communauté qu'il dirige. Zite a ainsi emboîté le pas à la démarche initiée par son frère aîné :

Ce que mon père a laissé, Paulo le complète aujourd'hui... Il faut progresser, il faut grandir ! Paulo est allé au-delà de ce que mon père savait. Mon père est mort là, il a « stationné ». Aujourd'hui, il faut étudier... Mais il faut pouvoir suivre pour pouvoir aller de l'avant... Il faut savoir suivre ! Il faut toujours chercher à s'entendre... Qui en reste à ce qu'il sait meurt !

L'attitude de Paulo n'est pas réformatrice à proprement parler, mais plutôt innovatrice, dans le sens où il se contente « d'accroître » [*acrecentar*] les savoirs légués par les générations antérieures de pères-de-saint, et par son père en particulier. Il existe dans cette démarche une réelle préoccupation pour ne pas altérer les connaissances « héritées », selon le terme d'usage. Dans la sélection des nouveaux savoirs incorporés, généralement appelés « compléments », un critère incontournable est donc leur « compatibilité » avec l'héritage reçu. Paulo pondéra même ces deux catégories de savoirs, à raison de 90 % pour les savoirs reçus de son père et 10 % pour ceux acquis par ses recherches. Il opéra même une distinction qualitative digne d'intérêt entre les deux catégories de savoirs. D'après le père-de-saint, toutes les connaissances acquises avec son père sont, selon ses propres termes, « archivées », c'est-à-dire [pointant vers son cerveau], qu'« elles ne sortent plus de la tête ! ».

Ce n'est pas le cas des nouveautés, qui « fuient plus facilement » et pour lesquelles il faut continuellement revenir à la source (livresque).

Les innovations de Paulo ne sont pas perçues d'un bon œil par tous les chefs de culte de la famille-de-saint. Yguaracy, par exemple, préfère rester sur ses acquis, c'est-à-dire les savoirs que lui « passa » Malaquíás. Il n'intègre donc pas, dans sa propre pratique, les innovations de Paulo.

Les innovations du passé, par contre, sont unanimement intégrées à la pratique rituelle actuelle, sans la moindre difficulté. Survenues du temps des générations antérieures de chefs de culte, elles sont considérées comme partie intégrante de l'héritage des « préceptes » ou de la « tradition ». C'est notamment le cas des « cadeaux » pour Yemanjá et Oxum, qui, comme le savent l'ensemble des chefs de culte actuels, furent des *ebos* spéciaux prescrits du temps de Zé Romão et d'Adão. Il s'agit aujourd'hui de pratiques rituelles systématiquement réitérées

¹²²² Je nuance fortement ce point de vue dans la section 4.4 de ce chapitre.

au moment des *toques* pour ces deux divinités et, qui plus est, ont tendance aujourd'hui à être appliquées à d'autres *orixás*, tels que Yansã et Oxalá. Le sacrifice de bovidés pour les dieux, de plus en plus fréquent, ou encore le sacrifice d'un chien pour Ogum, initialement pratiqué par Paulo à João Pessoa, sont également bien placés dans la liste des nouvelles pratiques sujettes à l'expansion dans la famille-de-saint étudiée, voire au-delà de ses frontières¹²²³.

4.4 La relation initié/initiateur

4.4.1 Dépendance mutuelle *versus* confiance réciproque

La relation initié/initiateur est centrale dans le culte étudié. Son importance peut être à mes yeux mise en rapport avec : 1) le rôle rituel déterminant du père-de-saint qui officie en tant qu'intercesseur privilégié entre l'initié et ses divinités; 2) son rôle de « catalyseur » pour la transmission des savoirs religieux. La première proposition a déjà été largement démontrée par les données ethnographiques traitées dans les chapitres précédents. Pour défendre la seconde, je commencerai par décrire ce qui me semble être les deux composantes majeures de la relation initié/initiateur, à savoir la dépendance mutuelle et la confiance réciproque.

Voici ce que nous dit José Jorge de Carvalho à propos de la relation entre fils et père-de-saint :

The equalitarian attitude of brotherhood of the saint stands in sheer contrast with the extremely unequal relationship between father and child of saint, which is as authoritarian as the patron-client relationship so widespread in Brazilian society, and particularly in the Northeast. (1984: 522)

La « verticalité » hiérarchique entre père et fils-de-saint s'exprime, on l'entend bien, par des marques de respect qui peuvent être tantôt rituelles (comme par exemple les salutations au cours des *toques*), tantôt extra rituelles (comme le vouvoiement et la demande de bénédiction lors de chaque nouvelle rencontre¹²²⁴). Mais leur relation emprunte aussi des voies plus « informelles », qui sont peut-être les plus contraignantes dans la vie de nombreux initiés, et, sans doute, les plus pertinentes pour ce qui est de la transmission même des savoirs. Il en va ainsi du « devoir de présence et d'attention¹²²⁵ ». Dans ma famille-de-saint, par exemple, il est

¹²²³ Au chapitre IV, j'ai signalé de légères réticences de plusieurs pères-de-saint concernant le culte de Exu dans le *bale*. Je rappelle que cet *orixá* y aurait été introduit par Martiniano, qui était un ami du Pai Adão. Néanmoins, tous, sans exception, le pratiquent.

¹²²⁴ Ces marques de respect, cependant, ne sont pas l'exclusivité du père-de-saint, car elles ont également lieu envers la mère-de-saint ou toute personne « plus vieille dans le saint ».

¹²²⁵ L'expression est de moi et n'est pas utilisée comme telle au sein de ma famille-de-saint.

requis de l'initié qu'il assiste aux rituels organisés par son initiateur¹²²⁶, qu'il se montre attentif à ses besoins au cours des rituels (aller chercher tel objet ou ingrédient manquant, le désaltérer, le ventiler...) mais aussi qu'il lui accorde autant de temps et d'attention en dehors des activités religieuses. Ce qui est tout aussi valorisé, c'est la présence à des événements plus informels tels que la fête organisée pour l'initiateur le jour de la fête des pères, son anniversaire de naissance ou d'initiation, etc. Ce type de manquement ou toute forme d'inattention de la part du fils-de-saint ne laisse rien présager de bon quant à l'avenir de la relation, car ils peuvent être perçus comme les premiers signes d'une éventuelle défection.

Bien entendu, le degré d'exigences peut varier d'un chef de culte à l'autre, ainsi que le degré de disponibilité d'un fils-de-saint à l'autre. Les pères-de-saint plus modérés critiquent ce qu'ils appellent les « abus » de certains initiateurs qui, de leur avis, « exigent¹²²⁷ trop » de leurs « enfants ». Ils cherchent ainsi à instaurer un mode relationnel plus égalitaire, plus « horizontal » ou « démocratique » entre initiateur et initié, dispensant par exemple les initiés du vouvoiement ou en évitant de se plaindre de l'absence de certains fils-de-saint lors d'*obrigações* qui ne les concernent pas directement¹²²⁸. Un d'entre eux résuma bien ce point de vue moins exigeant en s'exclamant: « Le fils [de saint] doit vivre sa vie! »

Ce qui revient à dire que l'engagement dans le culte implique pour de nombreux initiés la division de leur quotidien en « deux vies »: « la vie dans le saint » et « sa vie » familiale et professionnelle. Pour la majorité des chefs de culte actuels, ces deux univers se rejoignent ou, du moins, se juxtaposent dans la mesure où Paulo, Cecinho, Júnior et Yguaracy, en plus du fait d'être nés au sein d'une famille religieuse, vivent de services religieux qu'ils rendent dans cette famille mais aussi dans de nombreux *terreiros* de la ville (Cf. chapitre I). Lucínha, par contre, qui travaille comme professeur et poursuit des études, se sent partagée, « divisée » comme elle le dit elle-même, entre le culte aux *orixás* et sa vie professionnelle. Sa vie familiale est toutefois intimement liée à celle du culte, dont elle est, nous l'avons dit, une des représentantes les plus respectées de par la position qu'elle occupe dans la généalogie de cette même famille.

Parmi les fils-de-saint de ces chefs de culte, nombre d'entre eux ont une vie « à côté » de la vie du culte. Les guillemets sont ici nécessaires car, comme je l'ai montré au début de ce

¹²²⁶ L'absence d'un fils-de-saint lors d'un événement rituel, s'il n'est pas justifié, sera souvent mal perçue par le père-de-saint et son entourage direct.

¹²²⁷ Le verbe le plus couramment employé est une nouvelle fois « cobrar », comme pour la relation entre l'*orixá* et son « enfant ».

¹²²⁸ Il va sans dire que pour bon nombre de jeunes initiés, une telle pratique sociale tend à être bien mieux acceptée et vécue qu'une relation « verticale » trop rigide vis-à-vis des initiateurs.

chapitre, les *orixás* s'immiscent régulièrement dans le quotidien de leurs « enfants ». Selon certains fils-de-saint, « le culte » aurait littéralement « envahi leur vie privée ». Cette forme d'intrusion est surtout ressentie par les individus venus tardivement au *candomblé*, le plus souvent poussés par nécessité vitale¹²²⁹. Voici deux témoignages explicites à ce propos.

Une fille-de-saint de Júnior se plaignait du « poids » des contraintes sociales liées à l'engagement dans le culte. Sur le ton de la confidence¹²³⁰, elle m'avoua avoir « inventé un mensonge bien pensé » pour échapper à la dernière *obrigação* organisée par son père-de-saint. Elle craignait cependant que si elle venait à manquer la suivante, le verdict de sa mère-de-saint ne soit sans issue : « La rue ! », c'est-à-dire l'expulsion du *terreiro*.

Cette autre fille-de-saint exprima également sa difficulté à répondre à l'ensemble de ses obligations de fille-de-saint et soulignait les abus fréquents de ses initiateurs : « Cette histoire de donner la main et de voir quand on va te la rendre¹²³¹... »

Une fille-de-saint commenta à ce propos : « Maintenant je vais pouvoir profiter d'un moment de tranquillité déjà que X a “mangé”! »

Le « X » en question n'était pas un *orixá*... Mais son initiatrice! Par cette substitution, la fille-de-saint dénonçait certains abus de la part de chefs de culte qui imposeraient à leurs initiés des exigences jugées trop contraignantes.

Malgré des insatisfactions ressenties de part et d'autre, initiateurs et initiés se voient contraints d'atteindre un certain équilibre dans leur relation, de façon à ce que chacun y trouve son compte. La dépendance rituelle des initiés à l'égard de leurs initiateurs, comme nous l'avons vu, va de pair avec la dépendance « sociale » du père-de-saint vis-à-vis de ses initiés : celui-ci - par un comportement trop autoritaire - ne peut se permettre de « perdre ses initiés », sous peine de diriger un *terreiro* à vide! De son côté, le fils-de-saint ne peut se permettre de « n'en faire qu'à sa tête », sous peine d'être expulsé du *terreiro*¹²³². Il existe donc une dépendance mutuelle, toujours négociée, entre ces deux catégories d'intervenants.

Mais cette relation de dépendance mutuelle, inhérente à la relation initié/initiateur, peut, dans bien des cas, céder le pas à une relation de confiance réciproque. En effet, l'initié confiant en l'efficacité rituelle de son initiateur à intercéder auprès de ses divinités valorisera

¹²²⁹ Je rappelle que la maladie, comme nous l'avons vu au premier chapitre, est une cause importante d'engagement dans le culte.

¹²³⁰ La confidence est un mode d'interaction fréquent parmi les co-initiés d'un même père-de-saint.

¹²³¹ Le dicton auquel la fille de saint fait allusion peut être rapproché de l'expression française : « Tu donnes la main et on te prends le bras... »

¹²³² Alors que des menaces et des craintes d'expulsion peuvent être exprimées, comme dans l'exemple repris ci-dessus, je n'ai connu aucun cas d'expulsion effective lors de mon séjour. Par contre, les changements de père-de-saint sont assez fréquents dans le milieu du *xangô*.

la fidélité ou la loyauté envers son père-de-saint. Une telle loyauté s'avère primordiale pour la constitution d'une « lignée » de ritualistes où un savoir-faire rituel spécifique est transmis d'une génération de ritualistes à la suivante. Elle est bénéfique non seulement pour la consolidation de la relation entre l'initiateur et ses initiés - tout comme, par ricochet, pour la consolidation de la communauté -, mais elle aurait également des retombées spirituelles positives pour l'initié. Voici ce que Zite nous dit à ce propos : « Je n'ai jamais enlevé la « main » de ma mère-de-saint de ma « tête »... Et je n'ai jamais manqué de rien¹²³³! »

Ceci dit, les contraintes sociales imposées par la pratique du culte, dont je viens de faire part, sont souvent compensées par la création de relations d'amitié au sein de la famille-de-saint, que ce soit vis-à-vis des initiateurs et/ou des frères et sœurs-de-saint. Ainsi, la relation « verticale » décrite par José Jorge de Carvalho entre le père-de-saint et ses initiés se voit souvent tempérée par une relation « horizontale » teintée tout simplement d'une amitié sincère entre ces deux personnes. Celle-ci se manifeste, nous l'avons déjà vu, à travers diverses formes d'entraides mutuelles, mais également dans la participation conjointe à des activités extra rituelles telles que sortir boire un verre, assister à un *maracatu*, un *afoxé*, etc.

4.4.2 Un « catalyseur » pour l'apprentissage religieux

Les savoirs transmis d'initiateur à initié consistent essentiellement en des informations précises sur tel ou tel autre aspect de l'activité rituelle, concernant par exemple la manière de procéder dans certaines circonstances rituelles délicates, d'énoncer la (ou les) *toada(s)* et invocations spécifiques à certaines séquences d'action, de fabriquer telle ou telle poudre (*axés*), etc. J'ai pu discerner quatre principes qui régissent simultanément cette transmission d'initiateur à initié.

Premier principe : l'initiateur ne peut passer que ce qu'il a reçu, et de la manière dont il l'a lui-même reçu de son propre père-de-saint.

Le père-de-saint, qui est en effet le détenteur du savoir, contrôle l'information. Il ne la « passera », pour employer l'expression consacrée, qu'au moment où il jugera l'initié « prêt » à la recevoir. Ce jugement est étroitement lié à la manière dont lui-même a reçu l'information en question. Deux exemples illustrent bien ce premier principe.

¹²³³ La mère-de-saint souligne les effets bénéfiques d'une telle fidélité en ajoutant que malgré sa pauvreté, jamais rien ne lui a manqué, que ce soit en termes « de santé, de nourriture et de maison ». Elle souligne également, comme je l'ai déjà relevé au chapitre III, le rôle capital de la « première main », c'est-à-dire de l'*axé* transmis par le père-de-saint lors de la première initiation.

La veille de mon retour en Belgique, j'ai demandé à mon initiateur si je pouvais reprendre mes *búzios* en Belgique. Sa réponse fut limpide : « Je ne peux pas te "passer" ce que je n'ai pas reçu. Tu ne pourras les emporter qu'après 7 ans¹²³⁴ ! »

Dans le même ordre d'idées, Tarcizo, fils-de-saint de Paulo et futur père-de-saint du *terreiro* aujourd'hui dirigé par sa mère, prit position par rapport à la volonté de celle-ci de « changer les feuilles¹²³⁵ » et devenir *jeje* : « Je ne peux pas faire ce que je ne sais pas ! Je ne peux faire que ce qu'ils ont fait avec moi ! »

Deuxième principe : l'initiateur ne daignera transmettre certaines informations... Que si l'initié les connaît déjà !

Deux exemples illustrent bien ce principe. Le premier est une histoire maintes fois racontée par Paulo :

Un vieux demanda que l'on appelle un plus jeune et l'envoya chercher du *rin rin*. Le jeune dit ne pas savoir de quelle plante il s'agissait. Le vieux lui traduisit alors : « *lingua de sapo*¹²³⁶ ». Le jeune s'en alla alors chercher la plante. Le temps passa. Le vieux fit appeler le jeune à nouveau et l'envoya une nouvelle fois chercher du *rin rin*. Le jeune, tout content de savoir à quoi le vieux faisait référence s'écria : « Ah oui, je sais : *lingua de sapo* ! » Le vieux lui répondit alors : « Toi tu en sais de trop... Je ne t'enseigne plus rien ! »

Je fus moi-même confronté à un épisode illustrant bien ce deuxième principe de nature paradoxale. Yguaracy me demanda un jour si je connaissais la *toada* pour pendre l'*oxoroban*¹²³⁷ au dessus de la porte du *peji*¹²³⁸. Je lui répondis que je l'avais su mais que je ne m'en souvenais plus. Il me sourit alors et dit : « Quand tu t'en souviens, je te le dis... »

Dans ces deux exemples, on observe une certaine réticence des chefs de culte à partager leur savoir-faire rituel. Cette prudence tient à un fait à mes yeux irréfutable : dans le *candomblé*, comme je l'ai déjà mentionné, savoir rime avec pouvoir. Lorsqu'un fils-de-saint en sait trop, le risque est grand qu'il cherche à « passer devant » [*passar na frente*] son

¹²³⁴ Le père-de-saint fait ici référence au rituel de *deká* qui, je le rappelle, ne peut avoir lieu qu'au minimum sept ans après la *feitura*. C'est au cours de cette cérémonie que l'initié recevra ses propres *búzios*. Cette règle est régulièrement transgressée dans la famille-de-saint étudiée.

¹²³⁵ Expression équivalente à « changer les eaux » dans le *nagô* de Salvador, et qui signifie changer de « nation » de culte.

¹²³⁶ Je rappelle qu'il s'agit d'une « feuille » de première importance dans le processus initiatique. Elle est en effet mélangée à du miel et placée dans les scarifications fraîchement ouvertes. Le choix de cette plante est certainement dû à ses vertus cicatrisantes bien connues.

¹²³⁷ Petit « fagot » composé d'*etipan ola* attachée au bout d'une ficelle de *mariwo*.

¹²³⁸ Bien qu'Yguaracy ne soit pas mon initiateur, nos rencontres successives ainsi que mon « acharnement » intellectuel débouchèrent sur une relation de confiance réciproque.

initiateur, c'est-à-dire à le supplanter. Mon parcours d'ethnographe au sein de ma famille de saint est à ce propos éloquent. Durant les premiers mois de ma recherche, les chefs de culte que je côtoyais se montraient particulièrement généreux en termes de transmission des savoirs. Ces savoirs portaient principalement sur les informations largement partagées et connues au sein du culte. Durant mes derniers mois de mes recherches, je vis l'attitude de certains d'entre eux changer : ils se montraient plus évasifs sur certaines questions exigeant des réponses plus précises ou ils éludaient tout simplement mon questionnement. Ainsi Paulo, lors de notre dernière entrevue en juillet 2003, me fit savoir que j'en savais déjà assez sur Ifá et qu'il préférerait ne plus aborder ce sujet.

Plusieurs chefs de culte actuels ont attiré mon attention sur certaines différences générationnelles dans la transmission religieuse. Voici ce que Zite commenta à ce propos : « Dans le temps c'était bien plus restreint! Ni les enfants ni les adolescents ne rentraient dans le *quarto de bale!* Il y avait plus de secret! »

Lucinha me fit part à cet égard d'une histoire selon laquelle le père Adão et Gilberto Freyre avaient été de grands amis mais que malgré leur amitié, ce dernier n'aurait jamais été autorisé à pénétrer dans le *peji*. Ces deux témoignages soulignent à l'évidence que l'accès au savoir est intimement lié à la division spatiale (Cf. chapitre IV), mais ils soulignent aussi un contrôle effectif plus contraignant sur la transmission des savoirs par les générations antérieures de chefs de culte¹²³⁹.

De son côté, Júnior commenta une attitude similaire de son oncle Paulo à son égard en ce qui concerne les savoirs liés à Ifá : « Oncle Paulo est très méfiant [*sismado*], tout comme mon grand-père (...) On dirait un de ces vieux africains! »

L'expérience de l'apprentissage trouve ainsi son nécessaire corrélat dans l'exercice d'une autorité. Le contrôle de l'information transmise est en partie lié à des mécanismes de lutte de pouvoir ou, du moins, de positionnement social : l'initiateur doit faire en sorte de toujours conserver une longueur d'avance sur ses initiés, principalement en termes de connaissances liturgiques : contrôler l'information, c'est aussi réaffirmer son ascendance hiérarchique. Comme de Carvalho le note avec justesse : « Aucun des vieux leaders n'a jamais passé tous les secrets qu'il connaissait sur le culte, du moins, il ne les a pas tous passé à une seule personne. » (1987 : 41)

¹²³⁹ de Carvalho, nous l'avons vu, parle de « stratégie suicide » (1987 : 41) à propos de la rétention d'informations dont faisaient preuve certains anciens chefs de culte.

Mais cette rétention du savoir répond également à un troisième principe, plus directement liée à la dimension « spirituelle » du culte. Il faut savoir que les savoirs ne sont pas distribués de manière homogène au sein de la famille-de-saint. Le savoir-faire rituel est l'apanage des chefs de culte et, secondairement, des *ogãs* qui, nous l'avons vu, les secondent dans la grande majorité des rituels. « Passer » de telles informations revient à transgresser un troisième principe, que l'on pourrait appeler le « principe de réserve » ou de « prudence » qui régit la distribution des savoirs.

Troisième principe : le père-de-saint ou la mère-de-saint trop généreux, transgresseur du « principe de réserve », s'expose à des sanctions divines. De la même manière, il ou elle expose le destinataire à des sanctions similaires.

Le témoignage suivant illustre clairement cette idée : Tout ne se “passe” pas! C'est pour cela que Amara est morte... Elle “passait” tout, elle voulait être plus que les hommes¹²⁴⁰! »

Quatrième principe : il existe une division sexuelle des savoirs, pré-inscrite dans la division spatiale (homme/femme) du *terreiro* avec ses restrictions d'accès pour les femmes (Cf. chapitre IV).

L'épisode suivant illustre bien la conjonction fréquente entre le troisième et quatrième principe.

Fin novembre 2002. Une *obrigação de egun* avait lieu au *terreiro* de Júnior. Júnior, Junior-*ogã* et Tiago, fils-de-saint de Júnior, alors âgé d'une dizaine d'années, se rendirent dans le *bale*. Tiago y pénétrait pour la première fois. Júnior s'adressa alors à lui sur un ton grave : « Tout ce que tu vois ici ne peut sortir de cette pièce. Tu ne peux même pas le raconter au petit oiseau posé sur le mur [un oiseau venait de se poser sur le mur en face]! »

Parler, dans ce cas, c'est non seulement transgresser la division sexuelle des savoirs, mais également s'exposer au danger d'une punition (Cf. chapitre IV).

Si la circulation des savoirs religieux dits « de fondement » est soumise aux contraintes susmentionnés, la relation initié/initiateur reste le canal privilégié et le « catalyseur » privilégiés pour leur transmission. En de rares circonstances, ils peuvent même faire l'objet d'un enseignement plus systématique. J'en ai moi-même été le témoin.

¹²⁴⁰ Cette mère-de-saint a été une des informatrices de José Jorge de Carvalho.

Tarcizo, en effet, avait exprimé le désir d'apprendre les invocations pour chacun des *orixás*. Ce savoir, je le rappelle, figure parmi les connaissances les plus valorisées dans la famille-de-saint. Comme Paulo, son père-de-saint, n'était que rarement présent à Recife¹²⁴¹, le jeune homme s'adressa à Júnior, son « parrain-de-feuilles ». Celui-ci accepta de les lui enseigner au cours de deux séances d'apprentissage. Un tel événement, à ma connaissance inédit au sein de ma famille-de-saint, témoigne de la relation de confiance réciproque existant entre Tarcizo et Júnior¹²⁴².

De ces exemples, il ressort clairement que les enjeux « spirituels » et sociaux s'entrecroisent et sont ainsi difficilement séparables les uns des autres au sein de la relation initié/initiateur. La « verticalité » (ou « complémentarité ») de celle-ci, qui accentue la dépendance mutuelle, peut céder le pas à une relation plus « horizontale » (ou « symétrique¹²⁴³ ») basée sur une confiance réciproque. Je pense que dans ce cas de figure, la stabilité de la relation entre l'initié et l'initiateur est obtenue précisément par l'enchâssement d'une relation de type « symétrique » dans une relation de type « complémentaire ».

Les relations interpersonnelles au sein de la famille-de-saint sont donc complexes. Si elles incorporent une hiérarchie sacerdotale fondée sur des relations de parenté initiatique et sur le principe de séniorité, elles n'excluent pas pour autant la possibilité d'une forte implication affective entre les individus. Dans la section précédente, j'ai tenté de décrire comment ces deux dimensions s'articulent l'une l'autre au quotidien. J'ai souligné ensuite l'importance de l'établissement d'une confiance réciproque entre l'initié et l'initiateur afin que leur relation puisse jouer un rôle de « catalyseur » dans l'apprentissage religieux. Elargissons encore notre analyse en prenant en considération, cette fois, l'ensemble des relations tissées au jour le jour au sein de la famille-de-saint.

¹²⁴¹ Le père-de-saint, qui vit à João Pessoa, ne se rend à Recife que pour diriger des cérémonies religieuses, qu'il s'agisse de sa famille-de-saint ou encore d'invitation de *terreiros* extérieurs à celle-ci (Cf. chapitre I).

¹²⁴² Júnior, en tant que « parrain-de-feuilles » de Tarcizo, joue ainsi un rôle similaire à celui de Petit-Père des *terreiros* bahianais.

¹²⁴³ Je m'inspire ici directement des travaux de Grégory Bateson (1971 ; 1977) qui distingue deux types de relations : les relations « symétriques » et les relations « complémentaires. » Dans le premier type, les partenaires sont engagés dans un renforcement mutuel de leur comportement, tandis que dans le second, ils forment un couple où les comportements apparaissent comme asymétriques ou « complémentaires », tel que autorité /soumission, exhibitionnisme/voyeurisme. Selon Bateson, ces deux types relationnels peuvent être appliqués à des individus ou à des groupes, conduisant à la formation d'un « schisme » (schismogenèse) qui peut déboucher sur une situation de crise ou faire l'objet d'une autorégulation (feed-back, boucle rétroactive, contrôle cybernétique) qui mènera le système relationnel à la stabilité.

5. Les relations quotidiennes au sein de la famille-de-saint

L'analyse des relations quotidiennes des membres du culte cherche à montrer que la famille-de-saint constitue l'unité sociale de référence à partir de laquelle les relations en son sein sont pensées, agies et organisées. En effet, et ce malgré l'existence d'une organisation sociale déterminant le statut hiérarchique et orientant les relations entre chacun de ses membres, la famille-de-saint ne peut être considérée comme une simple structure sociale donnée d'avance et qui s'imposerait d'elle-même aux individus qui la composent. Tout au contraire, elle est le résultat d'un processus social émergent, c'est-à-dire qui nécessite une réélaboration permanente, des coordinations constantes et des interactions locales sans cesse réitérées entre ses acteurs, sans lesquelles « elle » perdrait tout simplement son statut de collectif référentiel¹²⁴⁴. J'espère que les analyses suivantes permettront d'entr'apercevoir la complexité et la dynamique intrinsèque à ce processus relationnel.

5.1 « fraternité » versus « discorde »

La « fraternité » [« *ermandade* »] et la « discorde » [« *briga ; desunião* »] sont deux pôles interactionnels entre lesquels les relations au coeur de la famille-de-saint vont se tisser et évoluer. Par « pôles interactionnels », j'entends des orientations que prennent les relations observées au quotidien dans les différents *terreiros* fréquentés, et qui peuvent faire l'objet d'un discours explicite. La « fraternité », en effet, apparaît comme un idéal relationnel vers lequel les relations entre les membres de la famille-de-saint doivent tendre, alors que la discorde est plutôt perçue comme un obstacle à cet idéal et que l'on se doit de combattre.

Bon nombre d'études sur le *candomblé* ont eu tendance à mettre l'accent sur le pôle « fraternité », donnant lieu à une vision idéalisée et romantique (Capone 1999 : 147). La théorie de « l'enkystement culturel » et le « principe de coupure » proposés Roger Bastide (1989) en portent, pour une large part, la responsabilité¹²⁴⁵. Toutefois, plusieurs auteurs à partir des années septante ont pris le contre-pied de cette perspective en relevant les tensions,

¹²⁴⁴ Pierre Livet parle de « réalités collectives virtuelles » ou de collectif « virtuel » ou « hypothétique », dans la mesure où « il ne se manifeste que dans les interactions locales qui sont ses effets. Les individus ne visent pas la réalisation du collectif lui-même, ils le prennent simplement comme repère hypothétique pour réviser leurs actions. » (1994 : 224).

¹²⁴⁵ Cette théorie postule l'existence de « deux mondes », pour reprendre l'expression de Bastide, « l'un dominé par les valeurs ancestrales immuables [le *candomblé*], le second par les structures sociales en pleine évolution [la société brésilienne] » (1989 : 347).

les conflits et les luttes de pouvoir qui surgissent au sein du *candomblé*, certains les prenant même pour objet principal de leur analyse¹²⁴⁶ (Maggie Velho 1977 et Birman 1980¹²⁴⁷).

Dans ma famille-de-saint, j'ai pour ma part mainte fois été confronté aux deux pôles interactionnels susnommés, à savoir la recherche de relations harmonieuses, dites « fraternelles », et les tensions ou conflits interpersonnels inhérents à la vie du culte. Je tenterai donc d'offrir une analyse aussi nuancée que possible.

5.1.1 Le pôle de la « fraternité »

5.1.1.1 Les formes d'entraide

José Jorge de Carvalho, dans les conclusions de sa thèse, parle d'une « expérience de communauté » qui se donne à voir « au travers des festivals [les fêtes publiques du culte] » et qui s'accompagne « d'un fort sens de fraternité » (1984 : 537). Celui-ci s'exprimerait notamment à travers le développement, au sein de la famille-de-saint, d'un réseau de solidarité ou, pour reprendre une distinction proposée par Dominique Vidal, de « formes d'entraides », caractérisées par une aide plus ponctuelle et moins permanente (1998 : 63). Ces formes d'entraide impliquent principalement l'échange de services entre les membres de la famille. Dans mon cas, un exemple de ce type de service fut l'aménagement d'une pièce du *terreiro* de Júnior destiné à accueillir plusieurs personnes : Rosana, une de ses filles-de-saint et son mari, Junior-ogã, son cousin germain, après la naissance de leurs jumeaux, ces personnes n'ayant de fait trouvé aucun endroit où emménager¹²⁴⁸. J'ai également à mainte reprises assisté à des mouvements d'entraide à l'égard de membres de la famille-de-saint, tantôt pour trouver un médicament à l'un, tantôt emmener un autre à l'hôpital, tantôt dénicher un berceau pour le bébé d'un troisième, etc. Il n'est pas rare non plus que la solidarité concerne plus spécifiquement la sphère religieuse. Ainsi, un ou plusieurs fils-de-saint peuvent joindre leurs maigres économies afin d'acheter un animal sacrificiel destiné à un frère ou une sœur initiatique lorsque celui-ci ou celle-là n'a pas les moyens de faire face aux exigences de

¹²⁴⁶ Pour une critique de la vision « romantique » du *candomblé*, voir également José Jorge de Carvalho (1978), Beatriz Gois Dantas (1988), Véronique Boyer (1993, 1996), Stefania Capone (1996, 1999).

¹²⁴⁷ *Feitiço, carrego e olho grande. Os males do Brasil*, Rio de Janeiro, Museu Nacional, Dissertação de mestrado. Malheureusement, je n'ai pas eu l'opportunité de consulter ce travail.

¹²⁴⁸ Leurs maisons familiales respectives n'avaient pas de place pour les accueillir et Junior-ogã ne travaillait pas, ce qui excluait toute éventualité de louer quoi que ce soit.

son saint. Ce geste spontané et collectif est le plus souvent motivé par la gravité de la situation du fils-de-saint, attribuée à l'intervention de son *orixá*.

Mes observations personnelles ainsi que le témoignage de plusieurs fils-de-saint révèlent cependant une tendance actuelle qui va dans le sens d'une perte de solidarité. Quelles en sont les causes ? J'en distinguerai d'abord une principale, ensuite deux autres relevant de circonstances aggravantes.

La cause principale relève à mes yeux du phénomène du « multiconfessionnalisme » touchant de nombreux filles et fils-de-saint qui participent à plusieurs cultes (*candomblé, jurema, umbanda*). Cet engagement multiple divise ou « clive » l'individu « pris » entre différents milieux sociaux, ce qui a pour conséquence d'agrandir son réseau de relations sociales et d'augmenter par là ses dépenses « religieuses ». Dans ce contexte, la solidarité au sein des divers groupes de culte se voit immanquablement affaiblie. Une conséquence possible de ce multiconfessionnalisme est l'instrumentalisation des cultes au détriment de leur aspect solidaire communautaire. Les individus attendent avant tout de ceux-ci qu'ils soient efficaces, c'est-à-dire que leurs entités respectives se montrent capables d'intervenir dans le monde des hommes en leur faveur. Dans ce contexte, l'attention est focalisée sur la relation aux êtres spirituels au détriment du lien social. Autrement dit, l'individu choisira de s'investir là où il obtiendra le plus de satisfactions des dieux¹²⁴⁹.

Ajoutons à cette cause centrale une circonstance aggravante: la précarité matérielle touchant la majorité des membres de la famille-de-saint. Bon nombre d'entre eux sont sans travail et il est fréquent qu'une famille entière, incluant en elle parfois trois ou quatre générations d'individus, ait à vivre du seul revenu d'un ou deux travailleurs (*Cf.* chapitre I). Au vu du peu de qualification de ces personnes, une telle rémunération est à peine suffisante pour combler les besoins alimentaires. Dans un tel contexte socioéconomique, les personnes éprouvent de plus en plus de difficultés à pouvoir participer aux formes d'entraides mentionnées.

A cette circonstance aggravante, j'en ajouterais une autre liée cette fois au contexte socioéconomique du culte lui-même. Nul n'ignore en effet que les exigences des divinités du *xangô* sont en hausse. Cette tendance à la hausse, qui se traduit en termes d'animaux à sacrifier, peut être attribuée à la conjonction entre la logique sacrificielle elle-même, qui

¹²⁴⁹ Marion Aubrée, au début des années quatre-vingt, fait un constat similaire lorsqu'elle affirme que « la multiplication des *terreiros* donne aussi la possibilité d'une plus grande mobilité des initiés, ce qui relâche les liens communautaires et détruit, en partie, la transmission structurée de la connaissance » (1984 : 317).

autorise une telle surenchère¹²⁵⁰, et l'influence de la « nation » *jeje* et du culte de *jurema* où les grands sacrifices ostentatoires, qui peuvent inclure des bovins, sont de plus en plus fréquents¹²⁵¹.

A côté des formes d'entraide « gratuites » et parfois menacées, il en existe une autre plus étroitement liée à la hiérarchie du culte. Elle consiste en des prestations de services parfois fort différents. Selon le principe hiérarchique de séniorité, l'individu au plus bas de l'échelle doit obéissance à toutes les personnes occupant une position supérieure à la sienne et principalement à ses initiateurs. Dès lors, ces derniers sont en droit d'exiger des initiés certains services, selon la capacité et les habiletés de ceux-ci. De telles exigences, il va sans dire, font l'objet de négociations permanentes. Nino, par exemple, fils-de-saint de Júnior, est très bricoleur. On le verra donc souvent mis à contribution pour les différentes réparations dans le *terreiro* (électricité, toiture, tuyauterie, etc.), pour jeter un œil à la voiture de son initiateur lorsqu'elle tombe en panne, etc. A l'époque de mon enquête, il devait se partager entre son boulot d'apprenti mécanicien et les demandes de son initiateur, ce qui ne manquait pas de donner lieu à des négociations serrées sur son emploi du temps. En tant que fils-de-saint, ma contribution fut essentiellement pécuniaire, au vu de mes conditions financières (largement) supérieures à celle des personnes avec qui je vivais. Aussi ai-je dû très vite freiner ma contribution et la limiter à des besoins urgents, tels que, par exemple, l'achat d'un lait de qualité pour les enfants de Rosanna, l'achat d'un médicament, etc. De plus, je me montrais assez réticent à l'achat de boissons alcoolisées, ce qui provoqua par moments certaines tensions dans ma relation à mon initiateur et aux *ogãs* du *terreiro*.

Le père-de-saint rend également de nombreux services à ses initiés. Ceux-ci sont généralement d'ordre « spirituel ». Il peut, par exemple, pratiquer gratuitement certains services religieux, voire, dans certaines circonstances jugées « critiques », « mettre de sa poche », comme j'ai vu Júnior le faire à mainte reprises, pour un sacrifice jugé indispensable.

¹²⁵⁰ A la suite de plusieurs *obrigações* chez Yguaracy, je m'étais étonné du fait que le Xangô de son *terreiro* avait toujours droit à deux moutons alors que les autres *orixás* se contentaient d'un seul quadrupède, d'autant plus que Xangô n'était pas l'*orixá* principal du père-de-saint. Yguaracy me répondit que c'était comme cela parce que le « Xangô de la maison » avait pris cette « mauvaise habitude » [« *esta mal acostumado* »] et qu'il ne se montrait satisfait qu'avec deux moutons. Il ajouta que cela était d'autant plus compréhensible que cet *orixá* était connu pour être le plus « glouton » [« *guloso* »] de tous.

¹²⁵¹ Le sacrifice de bovins - mais également de cerfs, comme c'est le cas chez Ramínho de Oxóssi lors du sacrifice annuel pour sa divinité principale - contribue sans conteste à attirer l'attention et à augmenter le prestige du *terreiro*. En effet, une maison de culte qui tourne bien, c'est-à-dire qui organise régulièrement des sacrifices et des fêtes publiques pour ses divinités, est un *terreiro* « de beaucoup d'*axé* » [« *de muito axé* »]. L'importance du sacrifice reflète l'aisance financière du chef de culte, qui est le signe du bon fonctionnement du *terreiro*, et sa générosité vis-à-vis des dieux, qui ne fait que confirmer le rapport privilégié qu'il entretient avec ceux-ci.

Il peut également jouer le rôle de « psychologue », comme le père-de-saint l'exprima un jour, en conseillant ses « enfants », en leur remontant le moral..., c'est-à-dire en agissant vis-à-vis d'eux non plus en tant que chef religieux mais en tant que « père à part entière » [« *verdadeiro pai* »].

5.1.1.2 *Le sentiment de fraternité*

Au-delà de l'aspect matériel de la solidarité, le sentiment de fraternité - le « fort sens de fraternité », comme dit de Carvalho - semble indissociable de la constitution et de la consolidation du groupe de culte en tant que tel. Je voudrais à ce propos soulever deux questions complémentaires: sur quoi repose ce sentiment de fraternité et en quoi favorise-t-il la consolidation du groupe ?

Une réponse à ces questions doit être recherchée, me semble-t-il, dans les rapports entre le « fort sens de fraternité » et le maintien d'une véritable *orthopraxis* au sein de ma famille-de-saint. Rappelons en effet qu'il existe un lien étroit entre le savoir-faire rituel dont doit faire preuve le père-de-saint et l'efficacité rituelle, ce savoir-faire étant considéré comme une condition *sine qua non* pour interagir efficacement avec les dieux, et cela pour le bien-être de la communauté. Au premier chapitre, nous avons aussi relevé le lien entre ce savoir-faire rituel et la dimension sociopolitique du culte dans la mesure où le prestige lié à cette catégorie de savoirs permet l'affirmation d'une position sociale privilégiée de la famille-de-saint dans le champ religieux du *nagô* de Recife. Ceci dit, un troisième enjeu peut être envisagé: la participation des membres d'un *terreiro* dans une pratique rituelle régulière, contraignante et commune contribue à consolider le sentiment de fraternité, déjà induit par le vocabulaire de la consanguinité.

Pour appuyer cette proposition, j'aimerais faire référence à une étude récente menée par Richard Sosis¹²⁵² dans de nombreux kibboutz civils et religieux en Israël. Ne pouvant développer l'ensemble des résultats obtenus, retenons-en un, central pour notre réflexion : les communautés dont la durée d'existence est la plus longue sont les communautés religieuses, et plus particulièrement celles qui imposent à leurs membres de nombreuses contraintes¹²⁵³. Il

¹²⁵² Richard Sosis est professeur d'anthropologie à l'Université du Connecticut.

¹²⁵³ L'analyse de la longévité de 83 communautés américaines au 19^{ème} siècle montre que la pérennité des communautés religieuses augmente avec les contraintes qu'elles imposent à leurs membres. Parmi ces contraintes, citons certaines interdictions portant sur la consommation (alcool, café, tabac et viandes), sur la possession ou l'utilisation d'objets divers (bijoux, photographies), sur les activités sociales (jouer, communiquer

ressort de cette étude que « les congrégations religieuses contemporaines qui exigent beaucoup de leurs membres forment des communautés sociales très soudées » (*Ibid.* : 36). En d'autres termes, les communautés religieuses étudiées par ces auteurs sont plus solidarisées et leurs membres se montrent plus coopératifs ou solidaires que ceux des communautés civiles (*Ibid.* : 35-36).

Comme dans les communautés religieuses étudiées par Sosis, les contraintes imposées aux participants du *xangô* sont importantes : une participation régulière aux (nombreuses) activités rituelles, un investissement financier élevé pour les offrandes et sacrifices réclamés annuellement par leurs divinités ainsi qu'un engagement corporel, affectif et émotionnel conséquent. Comme le note Sosis, « l'acceptation de ces contraintes montre le dévouement de l'individu pour le groupe et contribue à sa cohésion » (*Ibid.* : 34), tout en favorisant « la confiance, le dévouement et la coopération » entre ses membres¹²⁵⁴.

Un second point qui, à mes yeux, contribue à la consolidation du sentiment de fraternité est le partage effectif d'une même expérience religieuse¹²⁵⁵. L'engagement initiatique, comme j'ai tenté de le montrer, débouche sur l'établissement d'une relation d'intimité entre l'initié et ses *orixás*. Les participants au culte tirent certains bénéfices d'une telle relation – « satisfaction », « gratification » - mais en souffrent également, lorsque l'*orixá* se montre exigeant, voire punitif à leur égard. De telles expériences sont le lot commun de l'ensemble des initiés et contribuent, je pense, à un rapprochement des fils-de-saint entre eux¹²⁵⁶.

Nous nous trouvons donc à la convergence de plusieurs facteurs favorisant l'émergence de la famille-de-saint en tant qu'unité sociale de référence stable. Unité sociale face à la concurrence religieuse (*Cf.* chapitre I); unité sociale menée par un chef de culte « fort », c'est-à-dire capable d'intervenir efficacement auprès des dieux pour les membres de son groupe; unité sociale fondée sur le partage d'une expérience religieuse similaire et qui donne lieu à

avec le monde extérieur, vivre en famille). Les contraintes pouvaient également être des comportements exigés, tels que le noviciat, le don de biens personnels, les confessions et critiques publiques, les vêtements et coupes de cheveux particuliers (2004 : 34). De tels résultats ont été confirmés par l'étude menée par Sosis et Ruffle dans les kibboutz civils et religieux en Israël.

¹²⁵⁴ Ces auteurs appellent cette théorie « la signalisation coûteuse du rituel ».

¹²⁵⁵ « Même » ne doit pas être entendu ici comme « identique » mais plutôt comme le résultat de l'engagement dans une même culte.

¹²⁵⁶ Je rejoins ici le constat que fait Marion Aubrée dans son analyse du « rapport à la communauté » des membres des cultes pentecôtistes de Recife. Selon elle, il s'agirait d'un « rapport affectif et émotionnel » dans la mesure où « toutes les personnes qui la composent partagent les mêmes certitudes spirituelles, ont les mêmes façons d'être et manières de faire au quotidien. Outre cela, tous les membres se traitent les uns les autres de "frère" et "sœur"... » (1984 : 152).

un fort sentiment de fraternité. Et pour souligner ce dernier aspect, il me semble pertinent de se référer à l'expression « communauté d'expérience¹²⁵⁷ ».

Celle-ci déborde la sphère rituelle puisque le sentiment de fraternité est aussi régulièrement entretenu au cours des « fêtes pour les hommes ». C'est en ces termes que les participants désignent l'événement festif prenant place à la suite des *toques*, la « fête pour les *orixás* ». De la nourriture et des boissons sont servies à profusion au cours de ces événements qui durent toute la journée - voire toute la journée et toute la nuit - qui suit le *toque*. C'est l'occasion de s'amuser, de chanter et de danser le *maracatu*, la *ciranda*, le *côco*, etc. ou toute autre manifestation folklorique ou carnavalesque prisee par les participants au culte. Les blagues y vont bon train et on peut également assister, de temps à autre, à des imitations parodiques du comportement des *orixás* ou de quelqu'autre entité de la *jurema*. Ce genre d'ironie, cependant, est généralement l'apanage des personnes haut placées dans la hiérarchie du culte, ou des petits enfants, « parce qu'ils n'ont aucune méchanceté » [« *porque eles não tem maldade nenhuma* »], comme me le fit un jour remarquer un père-de-saint. Les blagues sexuelles, par contre, qui dans d'autres contextes festifs sont très fréquentes, doivent être évitées durant cet événement.

Ces fêtes sont l'occasion de consolider le « vivre ensemble » [« *convivência* »] des membres de la famille-de-saint, en-dehors des contraintes sociales et religieuses qui sont habituellement en vigueur : on y boit, on y chante, on y danse sans restriction. Le lieu est propice également pour nouer de nouvelles amitiés, pour établir ou rétablir des alliances entre les membres de divers *terreiros* et remplir les agendas avec des dates de *toques*, d'*obori*, d'*obrigações*, etc. à venir.

Enfin, ces fêtes sont également un lieu de prédilection pour la propagation des cancans et autres ragots ou commérages [« *fofocas* »]. Je développe une description de ce phénomène social, omniprésent dans le milieu du *candomblé*, dans la prochaine section. Retenons pour l'instant que leur influence sur le sentiment de fraternité peut être positive ou négative en fonction de la position sociale occupée par la ou les personnes-cibles sur lesquelles porte le ragot. S'il porte sur une personne extérieure à la famille-de-saint, il aura généralement tendance à renforcer l'unité du groupe en assimilant le colporteur et son confident à un même groupe, en l'occurrence la « famille-de-saint », contre un « extérieur » dont le comportement serait critiqué ou sujet à caution. Par contre, si la personne-cible est un membre de la famille-

¹²⁵⁷ Lave et Wenger (1995), dont je m'inspire ici directement, parlent de « communautés de pratique », c'est-à-dire des communautés fondées sur le partage d'une même pratique et, par conséquent, sur le partage de différents modes de participation inhérents à ces pratiques et à leur apprentissage.

de-saint, le ragot peut devenir un obstacle au sentiment de fraternité, dans le sens où il va miner la cohésion sociale en créant des tensions au sein du groupe, opposant tel chef de culte à tel autre, tel fils-de-saint à tel autre, etc.

5.1.2 Le pôle de la « discorde »

La « *desunião* » ou discorde prend plusieurs visages dans le culte étudié qui, à mes yeux, peuvent être classés selon deux registres communicationnels. D'un côté, le registre « larvé » avec le Mauvais Œil [« *Olho-Grande* »], les ragots [« *fofoca* »] et les accusations de sorcellerie [« *encosto* », « *espírito de esquerda* », « *fumaça* », « *jurema* », « *feitiço* »]. De l'autre, elle peut aussi prendre une forme ostentatoire et éclater au grand jour en altercations verbales bruyantes, pouvant parfois impliquer une agression physique, ou encore des accusations publiques. Développons chacune de ces catégories.

5.1.2.1 Le « Mauvais-Œil »

Le Mauvais-Œil ou *Olho-Grande* est la capacité octroyée à certains individus de porter préjudice à d'autres simplement en posant sur eux un regard malveillant. Ce regard peut atteindre la personne dans son équilibre individuel (psychologique; santé) mais également dans sa situation financière ou professionnelle. Le domaine de prédilection du Mauvais Œil – c'est-à-dire la catégorie privilégiée de symptômes pour lesquels il est diagnostiqué – est la maladie. Les symptômes, bien qu'ils puissent se rapprocher de ceux provoqués par la colère des dieux ou par l'action d'une quelqu'autre entité spirituelle malveillante, sont généralement de moindre intensité. Le diagnostic de la cause dépendra étroitement des circonstances dans lesquelles les symptômes sont apparus. La visite de personnes étrangères au *terreiro* ou la participation à un événement rituel dans un *terreiro* extérieur à la famille-de-saint sont des contextes propices au le diagnostic du Mauvais Œil.

Une caractéristique de l'infortune provoquée par le Mauvais Œil réside donc, comme le note judicieusement Anne-Marie Losonczy, dans son étiologie. En effet, le Mauvais Œil appartient au domaine des maladies humaines, « considérées comme les résultats d'une malveillance humaine personnalisée ou impersonnelle qui n'utilise pas d'intermédiaires surnaturels » (1997 : 259-260). Aussi, à la différence des maladies provoquées par une intervention « surnaturelle », il est important de signaler que le Mauvais Œil est loin d'être

exclusif du milieu de saint. Il représente, selon les termes de Luiz de Câmara Cascudo dans son dictionnaire du folklore brésilien, « une loi importante et décisive » pour le peuple brésilien (2001 : 440). Enfin, notons que le Mauvais Œil est, tout comme la sorcellerie, intimement lié au sentiment d'avidité [« *inveja* »]. Il est la conséquence du contact visuel entre un individu sain de corps et d'esprit et un individu envieux de cet état.

Pour chercher à mieux comprendre ce phénomène social, un parallèle avec la sorcellerie me semble intéressant. Dans le système sorcellaire tel que décrit par Favret-Saada, « la vie est conçue comme une poche pleine qui pourrait se vider, ou comme un champ clos qui pourrait s'ouvrir; la mort, conçue comme le résultat final d'une attraction par le vide, constitue le principe actif qui, seul, fait circuler la force » (1977 : 346). Le sorcier est ainsi pensé comme un individu en manque d'espace vital et qui investit sa force excédentaire dans le domaine¹²⁵⁸ d'autrui en provoquant « un appel par le vide », marqué par une intrusion dans le corps de sa victime de qui il aspire ou « rattrape » la vitalité (*Ibid.* : 333-366). Le Mauvais Œil peut être rapproché de ce type de prélèvement sur autrui. Il naîtrait d'un sentiment spécifique, *a inveja*, qui prendrait la forme d'une ponction vitale chez la personne enviée, qui se verrait alors débilitée¹²⁵⁹.

Un autre point commun entre le Mauvais-Œil et la sorcellerie est que les petits enfants et les vieux y seraient plus exposés dans la mesure où ils sont plus vulnérables, c'est-à-dire les moins aptes à se défendre face à cette mauvaise influence. Ainsi, le prélèvement vital serait plus aisé chez eux.

Tout comme le Mauvais Œil, la *fofoca*, n'est pas spécifique au milieu de saint. Elle y exerce cependant une influence sociale particulière¹²⁶⁰.

5.1.2.2 Les ragots

Stefania Capone a bien souligné les enjeux politiques des commérages au sein du *candomblé*. D'après elle, ils participeraient d'une « dynamique commune à tous les initiés dans un *terreiro* de *candomblé* qui consiste en une soumission apparente à la structure

¹²⁵⁸ Voir le point 1.2.3.3 de ce chapitre pour une définition du *domaine*.

¹²⁵⁹ Notons que le Mauvais Œil peut être d'origine involontaire. Comme me le fit remarquer une mère-de-saint, il peut être une conséquence du manque de lucidité de l'individu sur ses propres sentiments, principalement des sentiments liés à l'avidité et à la jalousie.

¹²⁶⁰ A Bahia ainsi que dans les villes du sud-est brésilien, ces commérages spécifiques au milieu de saint portent le nom de *fuchico-de-santo*. Cette expression n'est que très peu employée dans la famille-de-saint étudiée.

hiérarchique, et en sa critique via un ensemble d'accusations organisées dans ce discours parallèle » (1999 : 178). Bien que mon ethnographie corrobore une telle analyse, je pense que les commérages ne peuvent être restreints à un instrument de « contrôle politique » (*ibid.* : 31). Leur portée, en effet, dépasse la critique de la structure hiérarchique dans la mesure où tout le monde, quel que soit son statut dans le culte, est susceptible d'être atteint par la *fofoca*, ou d'en être lui-même un artisan.

Notons également que malgré l'omniprésence des commérages dans le milieu de saint, et leur caractère résolument insidieux, il est tout aussi vrai qu'ils y sont vigoureusement condamnés. « C'est un crime! », s'écria un jour Lucínha à leur propos. Quant à Jane, une de ses filles-de-saint, elle me confia sur un ton désespéré : « La *fofoca* rend la vie dans le *candomblé* de plus en plus difficile! »

Qu'est ce qui peut bien rendre ces ragots à la fois si condamnables, mais en même temps si présents et influents dans la vie sociale des *terreiros* ? Pour tenter une réponse à cette question, je propose une analyse en deux temps. Dans un premier temps, je m'intéresserai à leur contenu informationnel : quels informations les ragots véhiculent-ils ? Je tenterai ensuite une description de leur mode de fonctionnement en définissant les différentes positions de leur configuration relationnelle spécifique.

5.1.2.2.1 Le contenu et les enjeux sociaux de la *fofoca*

Tout comme pour le « Mauvais-Œil », la cause principale de la *fofoca* serait, selon les membres du culte, « *a inveja* », ce sentiment mêlé de jalousie et d'envie, auquel peut se greffer la vengeance ou encore la colère. La *fofoca* se distingue cependant du « Mauvais-Œil » à la fois par son contenu et par sa portée sociale beaucoup plus vaste.

Ce que colportent les ragots, pour l'essentiel, est, à mes yeux, ce que Pascal Boyer nomme « l'information stratégique » :

L'information stratégique est le sous-ensemble de toute l'information disponible à un moment donné (pour un agent particulier, dans une situation particulière) qui active les systèmes mentaux chargés de réguler les interactions sociales. (2001 : 151)

Autrement dit, les ragots sont des informations à propos des relations et du comportement social des individus. Il peut s'agir, comme Stefania Capone nous en fournit de nombreux exemples, d'accusations où une autorité est mise à mal, qu'il s'agisse d'un chef de culte ou de fils-de-saint (comme dans les accusations de fausse transe), etc. Il peut également être question non pas d'accusations, mais d'une condamnation d'un comportement répréhensible, que ce soit socialement ou au vu des « préceptes » de la tradition. N'ai-je pas entendu dire de tel *ogã* ou de tel père-de-saint qu'il aurait officié en état d'ébriété - et que c'est pour cela que le rituel aurait capoté ou qu'il n'aurait pas porté les fruits escomptés -, ou encore qu'untel ou une telle aurait eu des rapports sexuels alors qu'il était censé observer un « *resguardo* » ? La *fofoca* ratisse large dans la mesure où elle est un moyen pernicieux d'atteindre un individu non pas dans sa chair ou dans son esprit, comme pour le Mauvais-Œil et la sorcellerie - comme j'y reviendrai -, mais dans son équilibre social. Mais voyons ce qui rend cet instrument social si puissant.

Une caractéristique du contenu informationnel de la *fofoca* est son incertitude. Celle-ci peut porter sur sa source lorsqu'on ne connaît pas avec exactitude la provenance de l'information initiale ou, comme c'est souvent le cas, quand la personne qui transmet l'information dit ne pas pouvoir révéler de qui elle lui provient. L'incertitude peut aussi porter sur les *intentions* de la (ou des) personne(s) qui colporte(nt) les ragots: est-elle de bonne foi ? Quel avantage aurait-elle à mentir ? Pourquoi me dire cela à moi ? Une conséquence sociale importante de l'incertitude inhérente à la *fofoca* est qu'elle est largement invérifiable. Dans tous les cas, elle jette la *suspicion* sur la personne-cible.

Une autre caractéristique de la *fofoca* est qu'il s'agit d'une information censée être restreinte à un cercle fermé d'individus : une *fofoca* se transmet discrètement, au coin de l'oreille, à l'un ou l'autre individu privilégié choisi par le colporteur. Bien souvent, le colporteur fait jurer son confident qu'il gardera l'information pour lui... Pourtant, le « cercle fermé » consiste en un leurre socialement admis dans la mesure où il n'est jamais réellement défini... Et ne peut l'être ! Le réseau social de la « *fofoca* » est, presque par définition, extensif puisqu'elle ne présente d'intérêt que si elle est racontée, ce qui, inévitablement, implique l'agrégation permanente de nouveaux individus.

S'il est possible de se taire, c'est-à-dire de ne pas devenir soi-même propagateur de ragots, il est plus difficile d'empêcher qu'ils ne parviennent jusqu'à soi. Voici l'attitude conseillée par Zite à ses initiés face aux ragots : « La *fofoca*? Tu regardes, tu écoutes... Et tu te tais ! »

La mère-de-saint, par ses conseils judicieux, n'invite pas uniquement au silence, mais également à tendre l'oreille, à rester attentif à ce qui se dit car les ragots ne sont pas anodins : ils peuvent porter à conséquence. Un exemple de *fofoca* où je fus moi-même impliqué servira à illustrer le type d'enjeu social inhérent à ce « discours parallèle », comme l'appelle Sefania Capone. Il me permettra également de tenter une description de sa configuration relationnelle spécifique.

5.1.2.2.2 *La configuration relationnelle de la fofoca*

Lors d'une visite amicale au *terreiro* d'un ami père-de-saint, un de ses fils-de-saint me confia que plusieurs initiés de Júnior auraient « raconté toutes sortes de choses à son sujet... Et pas en bien... » lors d'une « sortie de *iaô* » dans un *terreiro* extérieur. Pour percevoir l'ensemble des enjeux sociaux d'une telle « confidence », il serait nécessaire de retracer l'histoire commune entre l'ensemble des personnes impliquées, ce qui nous éloignerait trop de notre propos immédiat. Cet exemple nous permet cependant de distinguer les différentes positions de ce système relationnel : *le colporteur*, qui est celui qui transmet l'information; *le « confident »*, qui est celui à qui le colporteur transmet l'information; *la personne-cible* du ragot, qui est l'individu que le ragot cherche à atteindre; les *autres intervenants* du récit, qui peuvent occuper diverses positions : soit ils sont les témoins directs de la scène ou du comportement répréhensible, soit ils en sont les victimes¹²⁶¹, soit ils sont les colporteurs antérieurs du ragot.

Si on analyse de manière schématique la situation décrite, le *colporteur* était le fils-de-saint d'un *terreiro* allié de la *personne-cible*, mon initiateur. Faire de moi « *le confident* » de ce ragot, qui implique plusieurs de mes frères et sœurs-de-saint, n'était peut être pas la meilleure stratégie sociale, car, si je décidais de colporter cette *fofoca* jusqu'à Júnior - ce à quoi le colporteur devait s'attendre dans la mesure où j'étais son fils-de-saint - cela le situerait dans la position inconfortable de *colporteur*, avec tout ce que cette position implique de doutes quant à ses intentions, sa bonne foi, etc. Mais quoi qu'il en soit de ses intentions, me transmettre une information de cet ordre m'obligeait à me repositionner par rapport aux différentes personnes impliquées. Tout d'abord vis-à-vis du *colporteur* : que cherche-t-il en me confiant cette information ? Pourquoi me la confie-t-il à moi ? A-t-il vraiment été témoin de ce dont il parle ? Rapporte-t-il les faits tels qu'ils sont ? Ensuite par rapport aux

¹²⁶¹ Si, par exemple, le ragot portait sur une mauvaise manipulation de la « tête » des initiés susmentionnés par leur père-de-saint.

intervenants de la *fofoca*: ont-ils vraiment critiqué ouvertement leur père-de-saint ? Pourquoi l'ont-ils fait ? Et enfin vis-à-vis de la *personne-cible*, en l'occurrence mon initiateur : a-t-il réellement commis les faits reprochés¹²⁶² ? Si c'est le cas, pourquoi l'avoir fait ? En occupant (malgré moi) la position de « confident », je me devais de résoudre un autre série de questions : à qui rapporter les informations transmises ? A mon initiateur ? Aux frères et sœurs-de-saint impliqués ? Aux autres membres du *terreiro* ? Quelles seront les conséquences sociales de ce colportage ?

Le ragot implique donc un repositionnement social et affectif des individus impliqués car l'information transmise par la *fofoca*, malgré les nombreuses incertitudes qui l'entourent, peut transformer l'idée que l'on se fait d'autrui et, ainsi, modifier notre relation vis-à-vis de lui. La suspicion ou, plus grave encore, la perte de confiance vis-à-vis de personnes proches compte parmi les conséquences sociales les plus graves, lorsqu'on connaît l'importance de la confiance et du sentiment de fraternité pour la cohésion du groupe de culte.

Certains pères-de-saint cherchent à lutter activement contre cette pratique, notamment en restreignant au maximum le cercle d'individus prenant part aux rituels dans leur *terreiro*, ne gardant que les personnes « les plus dignes de confiance ». Luizinho, par exemple, décrit son *terreiro* comme « extrêmement fermé ». Lors des fêtes publiques, il cherche à limiter le nombre des participants aux individus de son entourage direct. Il lui arrive même de faire des rituels à huis clos, uniquement avec les personnes de son *terreiro*.

Certains ragots, comme je le montrerai un peu plus loin, peuvent également prendre une dimension publique inattendue, atteignant de la sorte une population beaucoup plus vaste.

5.1.2.3 Diverses facettes de la « sorcellerie »

Nombreux sont les termes employés pour dépeindre le contexte de la sorcellerie. Le terme « *encosto* », par exemple, désigne une variété d'« esprits » présentant la particularité de « s'adosser » à un individu, ce qui provoquera chez ce dernier une série de symptômes morbides ou encore certains désordres psychologiques et/ou émotionnels. Ce syndrome est souvent connoté du signe de la déperdition : amaigrissement, teint livide, regard terne, manque de vitalité, d'entrain, signes dépressifs. Il peut être accompagné d'altérations inattendues du comportement habituel de l'individu, tels que des sautes d'humeurs inopinées, une agressivité incontrôlée et sans motif apparent, etc. L'action perturbatrice de l'« esprit »

¹²⁶² Je tiens à signaler que le colporteur est resté particulièrement vague à ce propos...

dénote une insatisfaction dont la cause devra être découverte par le jeu de *búzios*. Il faudra ensuite remédier à cette situation par une prescription rituelle destinée à l'« éloigner »¹²⁶³ [« *afastar* »].

D'autres termes soulignent plus directement l'aspect intentionnel et malveillant de l'acte de sorcellerie. « Esprit de gauche¹²⁶⁴ » est une catégorie d'esprits propices à commettre des faits moralement condamnables. Ces « esprits » sont censés être « envoyés » par des individus malintentionnés avec l'objectif de nuire à une personne-cible. « *Feitiço* » désigne à la fois l'acte magique offensif et son contenu maléfique. L'expression « *trabalho feito* » [« travail fait »] attire l'attention sur l'acte sorcellaire en tant que tel. Les termes « *jurema* » et « *fumaça* » sont une référence directe au culte du même nom et à son mode d'intervention rituel privilégié : la fumée de tabac¹²⁶⁵. Ce culte est réputé être étroitement lié à la pratique de la magie offensive et défensive¹²⁶⁶.

Mais ce n'est pas pour autant que la *jurema* a l'apanage de ce type de pratique : certains chefs de *terreiro* y ont également recours au sein du *xangô*. Je partirai d'une anecdote personnelle pour étayer cette affirmation.

Sur un ton de confiance, un père-de-saint attira un jour mon attention sur un détail de l'*assentamento* de Oxum et me glissa à l'oreille : « Regarde bien... Lorsque son couteau [le couteau sacrificiel de Oxum] est posé la pointe vers le haut, c'est qu'un “travail” lui a été demandé... »

Lorsque je l'interrogeai sur le type de « travail » dont il s'agissait, son silence et le petit sourire qui pointa au coin de ses lèvres indiquèrent clairement qu'il était question d'un acte de magie offensive. Si ce père-de-saint attira mon attention sur l'existence de ce type de pratique dans le *candomblé*, c'était avant tout pour valoriser et souligner la « force » des *orixás* qui peuvent, tout comme les « esprits » manipulés dans les autres cultes (*jurema*, *umbanda*), être utilisés pour ce type de « travaux ».

Dans le même ordre d'idées, il n'est pas rare que certains participants affirment fièrement que leur *orixá* n'est pas un « enfant de

¹²⁶³ Lorsqu'il est dit de l'*encosto* qu'il « agit » pour lui-même, il est généralement identifié à un être proche de la victime, souvent un membre de sa famille décédé, qui exprimerait ainsi son insatisfaction, sa colère, sa tristesse, etc. Lorsqu'il est dit qu'il est « envoyé », par contre, il est assimilé à un *exu* ou à tout autre « esprit » perturbateur.

¹²⁶⁴ Cette catégorie s'oppose à celle des « esprits de droite » qui ne « travaillent que pour le bien ».

¹²⁶⁵ Cf. annexe n° 4.

¹²⁶⁶ L'origine de cette réputation est en partie le fruit des écrits anthropologiques (pour Recife, voir notamment Fernandes 1937 ; 1938).

cœur » ou un « petit ange », laissant entendre qu'il peut se montrer agressif vis-à-vis de qui « le mérite », et principalement les individus qui chercheraient à atteindre leurs « enfants » par la sorcellerie. Dans ce type de discours, l'acte offensif relèverait de la seule initiative de la divinité, agissant tel un protecteur éclairé, et ne serait pas le résultat d'un acte rituel posé pour atteindre quelqu'un¹²⁶⁷. Le commentaire ci-dessus témoigne cependant de l'existence de ce type de pratique dans la famille-de-saint étudiée.

Rassemblant les bribes d'informations récoltées sur le sujet, il semblerait que la magie offensive implique préférentiellement certaines divinités considérées comme plus qualifiées pour ce type de « travaux ». Exu est sans conteste la divinité la plus apte à ce type de missions. Curieusement, selon plusieurs témoignages recueillis auprès de chefs de culte et de fils-de-saint, ce n'est pas tellement sa nature de *trickster* qui semble à l'origine de cette prédilection, mais sa plus grande proximité avec les hommes ainsi que son ambivalence ontologique¹²⁶⁸. Oxum, comme le révéla l'exemple précédent, est associée par beaucoup à l'archétype de la « sorcière africaine ». Cette association serait due, notamment, à la traduction fictionnelle largement adoptée de la *toada* introductive au répertoire de cette divinité¹²⁶⁹ qui affirmerait l'indépendance de Oxum vis-à-vis de Ogum, la première possédant son propre couteau sacrificiel¹²⁷⁰. Paulo attira mon attention sur le fait que Yemanjá aussi « attachait » et « détachait¹²⁷¹ ». Enfin, Luizinho me fit remarquer que Yansã était la seule à « affronter les esprits de gauche », de par son pouvoir sur les morts, alors que les autres *orixás* « fuyaient tout contact avec la mort¹²⁷² » ou se montraient impuissants face à cette menace d'une autre « nature ».

Dans le *candomblé* étudié, la pratique mais aussi les accusations de magie noire qui impliquent des « esprits de gauche » issus de la *jurema* restent malgré tout moins fréquentes et plus discrètes que dans la *jurema/umbanda*, où certaines cérémonies publiques sont réservées à la pratique de « travaux » avec des « esprits de gauche » (de Carvalho 2004).

¹²⁶⁷ Même lorsqu'ils relèvent d'une intention humaine, les actes rituels « offensifs », c'est-à-dire destinés à faire du tort à un individu particulier, sont avant tout pensés comme la réponse à une attaque magique préalable, c'est-à-dire comme « défensifs ».

¹²⁶⁸ Je renvoie le lecteur à l'**annexe n° 4** où je décris l'ambivalence ontologique de Exu qui est *orixá* dans le *xangô*, mais qui peut appartenir à trois « courants » (ou catégories d'« esprits » différents) dans le culte de *jurema* : il peut être un *caboclo*, un *mestre* ou un *exu*.

¹²⁶⁹ *Ìyá omi nlo momo Aládé o olù omi o Òsun òsòrò k'á má mà sè o Èwùjì f'ìbà ogún y'aba omi Eyin ògbèrì e dōrì kodó* (de Carvalho 1993 : 91).

¹²⁷⁰ Je rappelle l'importance rituelle du sacrifice comme moyen d'action sur le monde des dieux.

¹²⁷¹ « *Amarrar* » ferait ici référence à l'action de lier une chose à une autre, dans le sens d'exercer une influence sur quelqu'un, tandis que « *desamarrar* » fait allusion à l'action de détacher, c'est-à-dire enlever ou libérer d'une « chose mauvaise ».

¹²⁷² Les « esprits » étant par définition liés à la mort, comme je l'ai montré au chapitre II.

Pourquoi cette plus grande discrétion et cette moindre fréquence ? Voici quelques pistes de réponses.

Je pense que la discrétion face à la pratique de la sorcellerie au sein du *candomblé* tient tout d'abord aux processus de légitimation de la position occupée par ce culte dans le marché religieux afro-pernamboucain. La magie, dans ce discours, va permettre une distinction tranchée entre cultes dits « traditionnels », c'est-à-dire plus proches de l'héritage africain (yoruba), et les cultes dits « syncrétiques » ou « dégénérés » (Boyer-Araújo 1996; Capone 1996; 1999). Comme le montre bien Véronique Boyer-Araújo à propos du rôle des écrits anthropologiques dans ce processus discriminatoire, « l'éradication de la magie était nécessaire à la consécration de la religion [d'origine yoruba] » (1996 : 18).

Pour Roger Bastide, cependant, la différence résiderait davantage dans la fonction attribuable à la magie dans les cultes dits « traditionnels qu'à son absence. Comme le montre Stefania Capone :

Cette magie, qui dans le *candomblé* « traditionnel » remplit une fonction « intégratrice » de résolution des conflits internes, devient, dans le monde anémique de la *macumba*, un moyen « d'exploitation éhontée de la crédulité des basses classes » (1996 : 263).

Le rejet de la magie offensive, dans ce contexte, devient une marque de « pureté » du *candomblé* face aux autres cultes, un moyen d'affirmer sa « supériorité » (Capone 1996, 1999).

Pour Yvonne Maggie Alves Velho, par contre, qui reprend explicitement les thèses avancées par Mary Douglas dans *Witchcraft, Confessions and accusation*, le processus d'accusation inhérent à la magie offensive est perçu « comme un mécanisme de délimitation des frontières internes et externes du groupe et comme un moyen d'identifier des déviants » (1975 : 141). Lorsque les accusations portent sur des personnes extérieures au groupe (dans notre cas la famille-de-saint), le *feitiço* servirait à « marquer les frontières externes et les valeurs de ce groupe » (*Ibid.*). Les accusations des membres du *candomblé* portant principalement sur la *jurema* et l'*umbanda* auraient donc pour principal effet l'affirmation d'une distinction vis-à-vis de ces modalités de culte ainsi que l'augmentation de la cohésion interne du groupe. Toujours selon ce modèle, l'accusation d'un des membres du groupe servirait à l'identifier comme déviant et aurait également pour conséquence le renforcement des valeurs du groupe.

Quant à la moindre fréquence de la pratique de la magie offensive dans le *candomblé*, elle peut être une conséquence de la spécialisation d'autres cultes dans ce type de « travaux ». En effet, les « esprits » de la *jurema* sont considérés comme plus « efficaces » pour les « travaux » ponctuels, qu'il s'agisse de magie noire ou blanche. De plus, une telle instrumentalisation des *orixás* est, aux yeux des participants, inadéquate et moralement condamnable. Comme me le fit remarquer un chef de culte : « Ce n'est pas à cela qu'ils servent! »

J'ai décrit dans les chapitres précédents l'élaboration rituelle de la relation entre l'initié et ses *orixás*. Dans la première partie de ce chapitre, j'ai tenté de tracer les limites de cette relation dans le quotidien du fils-de-saint. J'ai montré que si l'*orixá* est capable d'intervenir dans le monde des hommes, c'est avant tout dans les frontières de la relation qu'il entretient avec son « enfant ». Le domaine de la sorcellerie est par contre bien plus vaste et implique plusieurs personnages, dont l'ensorcelé, qui peut être une personne de l'entourage de l'initié, le sorcier, généralement identifié comme un *juremeiro* ou un autre père-de-saint, l'annonciateur et le désorceleur, qui souvent se confondent avec le père-de-saint de l'initié.

Qu'en est-il du regard de la société environnante sur les liens entre sorcellerie et *candomblé* ? J'ai montré au premier chapitre que ce regard est foncièrement équivoque, dans la mesure où il est marqué à la fois par la méfiance et une peur souvent inavouée vis-à-vis de l'ensemble des modalités de cultes afro-brésiliens - qui sont généralement confondues -, mais aussi par la curiosité et la fascination, qui poussent bon nombre de personnes issues des classes moyennes, voire de la bourgeoisie, à avoir recours aux services de pères et mères-de-saint. Yguaracy me rapporta une anecdote qui le faisait beaucoup rire.

Un jour, des enfants du quartier lui auraient apporté un énorme crapaud, pensant que cela lui ferait plaisir : « des choses du *candomblé* », commenta ironiquement le père-de-saint. Il m'expliqua ensuite, cette fois sur un ton grave, que certaines personnes mal intentionnées utilisaient effectivement les crapauds pour la magie noire, « *trabalho de esquierda*¹²⁷³ ».

Si l'on part du point de vue des *juremeiros*, ils reconnaissent effectivement à leurs entités une efficacité supérieure à celles des *orixás* pour intervenir dans la vie des individus qui ont recours à leurs « services ». Beaucoup, cependant, disent ne pas « travailler à gauche »

¹²⁷³ Une pratique répandue consiste à coudre les lèvres de l'animal avec le nom de la personne à atteindre dans sa bouche. Au fur et à mesure que l'animal meurt, la personne-cible est également censée se dessécher de l'intérieur.

ou soulignent l'ambivalence morale des entités dites « de gauche », accentuant la responsabilité des humains dans cette procédure magique qu'ils condamnent. Ce point de vue peut d'ailleurs être partagé par l'ensemble des membres du *candomblé*.

Le Mauvais Œil, les ragots et la sorcellerie, comme nous venons de le voir, agissent dans les « coulisses » du social (Goffman 1991). Ils appartiennent au registre « larvé » de la discorde. Toutefois, comme je vais à présent le développer, les tensions latentes peuvent éclater au grand jour et prendre une dimension clairement ostentatoire. De la même manière, un conflit ouvert peut déboucher sur une relation tendue qui pourra s'exprimer dans le registre « larvé » de la discorde.

Je propose à présent de partir d'exemples précis de discorde pour tenter de mieux cerner ses causes et ses effets sur la vie sociale des *terreiros*.

5.1.2.4 Au cœur de la discorde

5.1.2.4.1 La discorde et ses causes

Une discorde entre Júnior et Lucinha a vu le jour au moment de ma réclusion initiatique. Le père-de-saint désirait m'emmener à son *terreiro* pour que je puisse assister au *toque* de son *orixá* principal et ma mère-de-saint s'y opposa. Voici les arguments de chacun des chefs de culte.

Lucinha : « Je n'ai jamais vu cela, une moitié de *iaô* : une moitié ici [son *terreiro*], une moitié là [le *terreiro* de Júnior]... Cela peut porter préjudice au processus [initiastique], tu sais... »

Pour la mère-de-saint, puisque j'avais été « fait » « dans le *terreiro* de Yemanjá *Ogunte*, c'était là que je devais poursuivre et terminer mon *resguardo* ». Elle termina son argumentation en affirmant : « Même si mon père faisait une chose « erronée » [« *errada* »], je suis prête à lui donner raison à tous les coups! »

Ainsi, au nom de l'autorité de son père, Lucinha refusait que « Júnior, Zite ou Paulo ne passent outre sa décision [*passar por cima dela*] ». Elle insista également sur la nécessité de consulter mon *orixá* pour savoir s'il était d'accord ou non, car « c'était lui en dernière instance qui devait décider.

Voici le point de vue du père-de-saint : « Tu ne te rends pas à la discothèque, que je sache, ni quoi que ce soit de ce genre! Tu te rends à mon *toque*! De la même manière qu'elle est mère, moi aussi je suis père! »

Le père-de-saint ajouta par ailleurs que Paulo, qui représente actuellement l'autorité supérieure dans la famille-de-saint, ne voyait aucun problème à mon déplacement, d'autant qu'il ne manquait que 48 heures pour conclure les 17 premiers jours de réclusion et que, de plus, Júnior et Paulo auraient planifié, selon Nina qui était venue me chercher ce soir-là, « d'improviser "ma sortie de *iao*" ».

L'enjeu hiérarchique apparaît plus clairement dans l'argumentation de Júnior lorsqu'il affirme : « De la même manière qu'elle est "mère", moi aussi je suis "père"! » Pour reprendre la distinction entre les « sources de vérité » proposées au chapitre précédent, on peut dire que Lucínha s'appuie sur une prescription coutumière, incarnée par l'autorité de Malaquíás, tandis que Júnior se réfère principalement à une prescription pragmatique, liée à sa propre expérience de ritualiste : le père-de-saint ne voyait pas en quoi un tel déplacement aurait pu poser le moindre problème au déroulement rituel, alors que la mère-de-saint n'avait « jamais vu cela », et par conséquent refusait de le faire. .

Analysons de plus près la position hiérarchique de chacun des protagonistes. De son côté, Júnior est mon père-de-saint, ce qui lui confère un statut égal¹²⁷⁴ à celui de Lucínha, ma mère-de-saint. De son côté, Lucínha est la tante biologique de Júnior et elle est plus « ancienne dans le saint », ce qui lui confère un statut hiérarchique supérieur. Paulo, pour trouver une solution à cette discorde, consulta l'oracle. Il semblerait que la première réponse ait été négative : je devais rester « *de camarinha*¹²⁷⁵ ». Jusqu'au jour du *toque*, j'étais persuadé que je ne sortirais pas. Quelle ne fût pas ma surprise lorsque Nina, fille-de-saint de Júnior, apparut accompagnée de mon frère vers 21h00 le soir du *toque* pour « m'y emmener ». Ma mère-de-saint, cette nuit-là, est restée chez elle.

Lorsque j'ai abordé la relation initié/initiateur, j'ai donné plusieurs exemples de motifs de discorde liés aux tensions inévitables entre les exigences « du saint » et les exigences familiales de l'initié.

¹²⁷⁴ J'ai cependant montré que de par sa position d'intercesseur rituel privilégié entre le novice et ses *orixás*, le père-de-saint occupe, au niveau rituel, une position hiérarchique supérieure à celle de la mère-de-saint.

¹²⁷⁵ Je n'ai eu vent du résultat du « jeu » que par personnes interposées.

Une autre source de discorde fréquemment rencontrée consiste dans ce que l'on pourrait appeler le « détournement de fils-de-saint ». Une telle pratique consiste, pour un chef de culte, à « détourner » un fils-de-saint qui fréquente un autre *terreiro*. Pourquoi un tel agissement? Il faut savoir qu'un fils-de-saint, lorsqu'il va s'initier, doit rémunérer ses initiateurs. Il représente donc également une source pécuniaire importante. Par ailleurs, un initié est une source de prestige, car le pouvoir d'un chef de culte se mesure également à sa capacité à rassembler de nombreux individus autour de lui ainsi qu'au nombre de ses initiés. Ramínho, qui figure parmi les pères-de-saint les plus recherchés actuellement à Recife, affirma fièrement lors d'une entrevue : « Après 1000 initiés, j'ai arrêté de compter! »

Mais que je me fasse bien comprendre : si un fils-de-saint représente une source de revenus pour le père-de-saint, cela n'implique pas pour autant que celui-ci soit l'unique enjeu de la relation initié/initiateur : elle représente une dimension parmi d'autres des liens tissés entre ces deux personnages au sein du culte, relation dont j'espère avoir démontré la complexité au cours de ce travail.

5.1.2.4.2 *La discorde et ses effets*

Les discordes intrafamiliales peuvent, dans certaines circonstances, prendre la forme d'accusations publiques et atteindre des proportions inattendues, dépassant de loin les frontières de la famille-de-saint. L'exemple suivant, dont je fus témoin au cours de mon séjour à Recife, concerne Manoel Papai, le père-de-saint actuel du *Sítio do Pai Adão*.

Fin mars 2003, Júnior commenta à Lucínha que Manoel aurait été accusé par une personne anonyme, à la radio, d'avoir abusé sexuellement d'une jeune fille lors de sa réclusion initiatique dans le *peji* du *Sítio*. La première réaction de Lucínha me surprit. Plutôt que d'être révoltée face à ces accusations particulièrement graves, elle réagit froidement et de manière très raisonnée, en anticipant leurs répercussions sociales. La mère-de-saint commenta d'un air triste : « Après en avoir fini avec le *Sítio* matériellement, il va à présent en finir moralement! »

Je rappelle qu'un conflit entre Manoel et Malaquíás concernant la succession pour le leadership du *Sítio* suite à la mort de Zé Romão donna lieu à une rupture radicale entre les deux chefs de culte, ainsi qu'au départ de Malaquíás et de ses enfants. Cette rancune est aujourd'hui encore extrêmement vivace chez les enfants de Malaquíás. Cette amertume,

nourrie durant plus de deux décennies, apparaît clairement dans les commentaires concernant l'affaire qui nous occupe.

A la suite de ces accusations, de nombreux chefs de culte reçurent par la poste une lettre anonyme - suivie d'une autre - accusant Manoel des pires choses¹²⁷⁶. Deux appels anonymes chez Lucínha l'auraient prévenue de suspicions à son égard concernant les lettres d'accusation. Lucínha se serait défendue en affirmant que si elle avait voulu faire de telles accusations pour porter préjudice à Manoel, elle l'aurait fait il y a bien longtemps, et non aujourd'hui sans raison particulière. De plus, « ce genre d'affaire » [« *este tipo de assunto* »], pour Lucínha et Zite, « doit être traitée de personne à personne » et non par courrier interposé, qui plus est anonyme! Zite préféra donc mettre les choses au clair de vive voix en se rendant au *Sítio*. D'après la mère-de-saint, elle préférerait y aller elle-même, car elle n'était pas directement visée par les suspicions. Elle évitait ainsi que Lucínha ne soit tentée de résoudre personnellement ce problème, ce qui risquait fort de compliquer la situation¹²⁷⁷.

Pour se défendre des accusations qui le concernaient, Manoel décida de se rendre sur le canal 9 de la télévision nationale! Malheureusement pour lui, il choisit un programme sensationnaliste¹²⁷⁸ où le commentateur tourna en dérision les faits reprochés. De plus, Manoel Papai se défendit maladroitement en accusant à son tour avec bagout les auteurs présumés de la lettre. Au bout du compte, le père-de-saint ne sortit pas « grandi » de ce règlement de compte public.

Les membres de la famille réagirent face à cet événement par des sentiments de colère, de tristesse et de honte. De la honte, car les retombées sociales de ce scandale allaient, d'après eux, être désastreuses :

Cette histoire va en finir avec le *candomblé* pernamboucain... Il était déjà là en bas... Imagine maintenant ! Toute cette bassesse ! Cela ne va faire qu'augmenter les préjugés... Cela va uniquement attirer le discrédit et le mépris sur notre religion !

De la colère, car le scandale est le fait d'un membre de « leur religion », qui plus est de « leur famille-de-saint ! » De la tristesse, face à leur impuissance à faire quoi que ce soit pour rétablir la situation.

L'enjeu principal de cet épisode jugé déplorable concerne le regard de l'opinion publique sur « leur religion » et « leur famille-de-saint » dans la mesure où les accusations portent sur

¹²⁷⁶ Entre autres, d'avoir abusé sexuellement d'une initié durant sa réclusion initiatique...

¹²⁷⁷ La rancœur de Lucínha pour Manoel ainsi que le fait qu'elle était elle-même directement soupçonnée risquaient de déboucher sur un conflit ouvert entre la mère-de-saint et les personnes du *Sítio*.

¹²⁷⁸ Le programme dit « do Ratinho ».

un de ses membres les plus illustres. Lorsque l'on sait que toute famille-de-saint tend vers l'idéal de fraternité, tel que décrit plus haut, de telles accusations, qu'elles soient fondées ou non, peuvent saper la réputation d'un *terreiro* ou d'une famille-de-saint pour de longs mois, voire de longues années. Quelle que soit la nature de l'accusation (sorcellerie, ragots...) et sa cible (un individu, une famille-de-saint...), elle sera interprétée par un observateur extérieur comme le signe d'une dysharmonie, d'une discorde interne et elle va jouer en défaveur du groupe en question, tendant à le marginaliser face aux groupes plus proches du pôle « fraternité », dont la plupart des *terreiros* de *candomblé* se réclament.

Certaines discordes peuvent également déboucher sur une rupture. Ce fut le cas de celle qui opposa Manoel et Malaquíás pour la succession du *Sítio* (Cf. chapitre I). Ses effets perdurent jusqu'à ce jour. Ce peut être aussi le cas de celles opposant initiateur et initié au moment de la prise d'indépendance de ce dernier. Une discorde entre Paulo et Júnior, il y a plusieurs années de cela, déboucha sur le départ du jeune père-de-saint du *terreiro* où il fut « fait », qui est l'actuel *terreiro* dirigé par Lucínha et Paulo. Cette rupture fut marquée par un acte symbolique singulier, qui souligne la prise d'indépendance de l'initié vis-à-vis de son initiateur : Júnior, le jour de son départ, emporta les *assentamentos* de ses *orixás*. Mais contrairement à la rupture entre Malaquíás (et ses enfants) et Manoel, celle-ci ne fut que temporaire. La relation entre Júnior et Paulo est aujourd'hui totalement rétablie. Cette différence tient notamment au fait qu'elle s'inscrit dans le processus légitime du parcours du fils-de-saint prétendant au statut de père-de-saint. Notons cependant que la prise d'indépendance n'implique pas nécessairement la rupture avec le père-de-saint.

Les discordes ont également un autre effet négatif : elles encouragent la défection. Partons à nouveau d'un exemple précis.

Suite à une dispute qui éclata entre plusieurs membres de ma famille-de-saint lors d'une fête de *jurema* organisée dans le *terreiro* de Júnior, un fils-de-saint commenta : « Il faut être fort... ». Un autre me confia qu'il aurait dû suivre son intuition et ne pas venir à cette fête de *jurema*. Tous déplorèrent l'existence de telles scènes de discorde qui ne faisaient que « porter préjudice à la famille » et « enlevaient tout le bénéfice de la fête ». Certains m'expliquèrent avoir vécu des scènes bien plus graves encore depuis qu'ils fréquentent « notre » famille-de-saint. L'un d'entre eux demanda : « Qu'emmènes-tu chez toi, à présent ? »

Un autre clôtura cette conversation en disant : « A ces heures, j'ai envie de partir d'ici, disparaître de la carte... Foutre le camp! »

Marron, le mari de Lucínha, qui toujours préféra rester « en-dehors » du culte¹²⁷⁹, me glissa à l'oreille son opinion sur les tensions et discordes fréquentes qui tiraillent et divisent les membres de ma famille d'accueil: « C'est à cause de cette "désunion" que cette religion ne va pas de l'avant... »

Lorsqu'au niveau des interactions au coeur de la famille-de-saint les choses ne tournent pas rond, quand l'insertion au sein de la communauté de saint n'est plus à la hauteur des attentes individuelles et génère plus de « déceptions » [« *decepção* », « *disgosto* »] que de « satisfactions » [« *gratificação* »], les personnes éprouvent le désir de partir. Peu d'entre elles, cependant, osent exprimer de tels souhaits, moins encore les mettent à exécution. Une des raisons de cette persévérance doit être recherchée, à mes yeux, dans la relation d'intimité tissée entre l'initié et ses divinités. En effet, en situation de « discorde », les individus distinguent clairement la relation qu'ils entretiennent avec leurs *orixás* de leur relation avec les membres de la famille-de-saint. Edinaldo, par exemple, fils-de-saint de Ramínho, décida un jour de « prendre ses distances par rapport aux personnes du *candomblé*, mais non à l'égard du saint! ». Il avoua être « fatigué », et « révolté » contre les personnes qui gravitent autour de son initiateur. Par contre, insista-t-il, il n'a jamais cessé « d'adorer » ses *orixás*. Cette « fatigue », Paulo l'exprima également un jour face aux tensions au sein de sa propre famille. Un jour, alors que Zite allait lui confier de tels problèmes, il s'exclama, coupant court aux confidences de sa soeur : « Mon truc, c'est avec les saints! »

Il justifiait ainsi sa présence à Recife par sa fonction de ritualiste et se désengageait des discordes intrafamiliales. Ces discordes sont perçues comme particulièrement nuisibles à l'idéal de fraternité. Elles sont généralement accompagnées d'un sentiment d'impuissance chez les individus qui y sont confrontés. Le commentaire suivant de Júnior, recueilli à la suite de la dispute dont il était question dans les commentaires précédents, traduit bien cette idée : « Pourquoi donner à "manger" à l' « Exu de la rue », faire tout le « précepte » si l'anarchie vient de l'intérieur? »

Pour terminer cette réflexion, j'aimerais souligner la relation ambiguë qu'entretiennent les membres « légitimes » de la famille-de-saint avec la discorde, et par voie de conséquence,

¹²⁷⁹ Vu la position qu'il occupe dans la famille-de-saint - être le mari d'une de ses mères-de-saint les plus influentes - il me semble difficile d'affirmer que Marron soit effectivement « en dehors » du culte. S'il ne s'est pas engagé initiatiquement dans le culte, et donc n'entretient pas de relation contraignante avec les *orixás*, il est tout de même inscrit dans le réseau des relations intrafamiliales et donc dans la vie du culte en général.

avec leur entourage. Il faut en effet savoir qu'ils ont la réputation d'être particulièrement friands de disputes, donnant régulièrement lieu à des « coups de gueule » bruyants et des prises de position radicales. Cette réputation - qui émane de leur entourage proche mais aussi de personnes n'entretenant avec eux qu'une relation plus sporadique - est soutenue, à mes yeux, par une conception qui rejoint le thème de « l'hérédité » des savoirs et de la relation aux *orixás*.

En effet, le caractère « bien trempé » et « opiniâtre¹²⁸⁰ » attribué à plusieurs membres de la famille « légitime » rejoindrait la conception selon laquelle, grâce à leur « hérédité » [« *hereditariedade* »] ou leur « descendance forte » [« *descendência forte* »], ils possèderaient une « nature » différente des autres personnes. L'expression d'une personnalité forte témoignerait d'un lien privilégié avec, d'une part, des personnages illustres de l'histoire du culte et, d'autre part », les *orixás*.

Plusieurs traits de caractère du fameux Pai Adão, soulignés par Gonçalves Fernandes (1937), ne sont pas sans rappeler ceux de ses descendants actuels. Adão, en effet, était connu pour son « port de grand chef » mais aussi pour son « arrogance », qui le poussait à critiquer sévèrement les autres chefs de culte et à « traiter d'égal à égal » les médecins du *Serviço de Higiene Mental*¹²⁸¹ (1937 : 56-58). Aussi, bien qu'il fût l'ami de Gilberto Freyre, Adão fut l'unique père-de-saint qui refusa de participer au 1^{ier} Congrès Afro-Brésilien organisé à Recife en 1934 (*Ibid.*). La « force de caractère » du Pai Adão est aujourd'hui rappelée avec fierté par ses petits et arrière-petits-enfants, qui ne manquent d'ailleurs pas de faire preuve d'un tempérament, mais aussi d'une attitude similaires à l'égard des *terreiros* extérieurs à leur famille-de-saint (*Cf.* chapitre I).

Leur caractère opiniâtre donne également à voir, me semble-t-il, un lien privilégié avec les *orixás*. Il exprimerait un surplus de force difficilement contrôlable ou, comme l'appelle Favret-Saada à propos des sorciers et des désorceleurs, une « force vitale » excédentaire. Ainsi, un parallèle avec les sorciers et les désorceleurs tels que décrits par Jeanne Favret-Saada me semble envisageable. La description suivante de l'anthropologue s'applique bien aux membres « légitimes » de la famille-de-saint en question :

Ce qui est « magique », chez le sorcier, c'est donc ce fondamental débordement, cet excès de la force par rapport au nom (ou au territoire) : le sorcier est un être tel qu'il manque perpétuellement d'espace vital où investir sa force.

¹²⁸⁰ Les termes employés qui reviennent le plus souvent dans la bouche de mes interlocuteurs sont « *de briga* » [littéralement, « de bagarre », c'est-à-dire bagarreurs] ; « *cabeça dura* » [littéralement, « tête dure », c'est-à-dire entêtés, têtus] et « *temperamental* », ce dernier terme pouvant être rapproché de « colérique ».

¹²⁸¹ Pour plus d'informations sur le S.H.M., voir le bref historique des études afro-brésiliennes en **annexe n° 7**.

Contrairement aux sorciers, toutefois, cet « excès de force » - qui correspondrait à un relation particulièrement intense avec les *orixás* - ne serait pas comblé par l'invasion du domaine d'une autre personne : il s'exprimerait plutôt dans divers domaines du culte tels que l'« intuition » oraculaire, l'efficacité rituelle, l'expressivité et la force de leurs *orixás* au cours de la possession, etc., ainsi que dans les discordes fréquentes entre individus et ce, malgré leur condamnation morale et leurs effets sociaux souvent négatifs.

Plusieurs indices appuient cette interprétation. Le premier est la fréquence de telles discordes qui, selon plusieurs témoignages de fils-de-saint fréquentant également d'autres *terreiros* et d'autres « nations », serait largement supérieure à la moyenne du milieu de culte. Une deuxième catégorie d'indices sont les commentaires, souvent brefs, des chefs de culte en question à la suite de tels événements : « Ça, c'est ma manière d'être... Je suis comme cela (...). Je n'arrive pas à me taire (...). Cette fois je n'ai pas résisté, j'ai ouvert la bouche (...) ! Nous sommes tous [les membres de la famille "de racine"] un peu comme cela... »

Une troisième catégorie d'indices, à mes yeux la plus révélatrice, concerne le regard que portent les chefs de culte extérieurs sur la famille-de-saint, et plus particulièrement sur ses membres « légitimes ». Alors que ces chefs de culte font preuve de respect et d'admiration pour leur « descendance forte » et leur savoir-faire rituel, ils se montrent particulièrement méfiants vis-à-vis de leur caractère « opiniâtre » et se plaignent de leur manque d'humilité¹²⁸², comme nous l'avons vu au chapitre I.

C'est dans ce contexte social divisé entre la « fraternité » et la « discorde », entre le privilège du « sang » et la nécessité de l'« initiation », entre la « gratification » et les déceptions, entre l'affliction et l'*axé* des *orixás* que se tissent, au quotidien, les relations au sein de ma famille-de-saint, où les hommes et les dieux, qui font sentir leur présence, ont appris à coexister.

¹²⁸² Je renvoie le lecteur au chapitre I pour plus de détails sur les rapports entre la forme ou le style rituel et le contexte socioreligieux du culte.

6. Synthèse de l'argumentation

6.1 Les *orixás* au quotidien

Pour rendre compte de la manière dont les *orixás* sont appréhendés dans la vie de tous les jours, il m'a semblé nécessaire d'analyser les hypothèses fréquemment mobilisées à leur égard. Au fil des années passées « dans le saint », l'initié apprend à « connaître » intimement son *orixá*, c'est-à-dire qu'il apprend à interagir avec lui, à anticiper ses réactions. Une telle connaissance implique qu'il ait une idée de qui il « est », et des particularités de sa personnalité. J'ai appelé l'ensemble de ces hypothèses la « psychologie des *orixás* », dont je reprends ici les traits principaux.

La « psychologie des *orixás* » mobiliserait trois catégories d'hypothèses : les hypothèses culturelles, les hypothèses intuitives et les hypothèses contre-intuitives (Boyer 1997; 2001). Les hypothèses culturelles comportent essentiellement des références mythologiques desquelles il est possible de dégager certains traits psychologiques propres à chaque *orixá*. Des auteurs tels que Lépine (1981; 1982), Augras (1992) et Segato (1995) ont très bien décrit l'existence de ce qu'elles ont respectivement appelé les « types psychologiques », les « modèles mythiques » ou les « archétypes orienteurs » des *orixás*. Les hypothèses intuitives concernent notre faculté - vraisemblablement innée - d'attribuer à autrui des intentions, des désirs et des sentiments, projetée ici sur le monde des dieux (Boyer 1997 : 138). Ainsi, chaque initié attend de son *orixá* qu'il fasse preuve de bienveillance, de générosité, de tolérance, etc., redoutant qu'il ne se montre à son égard vindicatif ou punitif. Quant aux hypothèses contre-intuitives, elles portent principalement sur la nature et les pouvoirs « extra-humains » attribués aux *orixás*, tels que le fait d'être des entités « vivantes », c'est-à-dire qui ne seraient pas passées par le processus biologique de la mort, mais aussi leur capacité à intervenir à tout moment et dans tous les domaines de la vie de leurs « enfants ».

Chacune de ces catégories d'hypothèses entretient une relation différente avec la transmission. Les hypothèses culturelles concernent le « profil » psychologique propre à chaque *orixá*. Elles reposent sur une base intuitive dans la mesure où elles définissent des traits psychologiques semblables à ceux habituellement décelés chez les humains. Mais contrairement aux hypothèses intuitives, « directement inférées d'une psychologie intuitive dont la plupart des éléments se développent spontanément et ne nécessitent aucune transmission culturelle » (*Ibid.* : 176), les hypothèses culturelles ont besoin d'être explicitées pour être transmises. Comme les hypothèses contre-intuitives, elles doivent faire l'objet d'une

transmission culturelle qui passe, comme souligné précédemment, par la parole ou un régime de discours portant sur les dieux. Notons que les hypothèses culturelles, une fois acquises, viennent enrichir l'appréhension intuitive des *orixás*, en ce sens qu'elles aident à les connaître, à anticiper leurs réactions en fonction de leurs traits psychologiques, tandis que les hypothèses contre-intuitives soulignent plutôt la différence ontologique fondamentale entre les êtres humains et les êtres divins.

6.2 Les conceptions de la transmission et le rapport à l'innovation

Deux modes de transmission religieuse sont couramment distingués dans ma famille-de-saint. Le premier, qui serait propre aux descendants biologiques du Pai Adão, est conçu sur le mode de l'« héritage » : de manière quasi atavique, les savoirs religieux y sont transmis « par le sang » d'une génération de chefs de culte à la suivante. Le second mode souligne l'importance de l'initiation et accentue la nécessité de transmettre [*passar*] les savoirs. Il s'agit là de deux tendances explicatives, et non de distinctions tranchées, car les descendants du Pai Adão sont conscients de la nécessité d'apprendre, d'où l'importance qu'ils accordent aux qualités (intérêt, patience, obéissance) dont doit faire preuve le fils-de-saint tout au long du processus d'apprentissage. De plus, leur conception quasi atavique de la transmission des savoirs religieux est souvent associée à l'idée d'apprentissage précoce, rendant plus floues les frontières entre les deux modes de transmission distingués.

J'ai également relevé deux discours concurrents sur le rapport à l'innovation. Le premier valorise la fidélité au passé et au savoir légué par les générations antérieures de chefs de culte, et ne voit pas d'un bon œil l'introduction de « nouveautés » dans le culte. Le second met l'accent sur l'idée d'un « sauvetage/récupération » [*resgate*] des connaissances perdues. Ce discours préconise le retour à une étape « antérieure » de la connaissance, avant la perte de « fondements » qui caractérise la situation actuelle. Il associe ainsi une « préservation » des connaissances léguées par les prédécesseurs à une recherche quotidienne destinée à « augmenter les connaissances ».

La mémorisation de ces « nouveaux » savoirs semble plus difficile et requiert un retour constant aux sources livresques, contrairement aux « préceptes » légués par « la tradition » et qui, selon l'expression de Paulo, sont bel et bien « archivés », c'est-à-dire définitivement acquis. La diffusion de ces « nouveaux » savoirs au sein de la famille-de-saint dépendra

principalement des contextes et de la fréquence de leur transmission, ainsi que de la légitimité accordée à leur détenteur.

Un canal privilégié pour la transmission religieuse est la relation initié/initiateur. Pour remplir ce rôle, toutefois, la « verticalité » et la dépendance mutuelle qui la caractérisent - d'ordre rituel du premier vis-à-vis du second, d'ordre social du second vis-à-vis du premier - doit pouvoir céder le pas à une relation plus « horizontale », basée sur une confiance réciproque, condition *sine qua non* pour la transmission des savoirs les plus valorisés dans le culte, c'est-à-dire ceux liés à tel ou tel aspect précis de l'activité rituelle.

6.3 Les relations au quotidien au sein de la famille-de-saint

J'ai distingué deux pôles relationnels entre lesquels évoluent les relations au sein de la famille. Le pôle « fraternité » [« *ermandade* »] constitue un « idéal relationnel » vers lequel l'ensemble des relations entre les membres de la famille-de-saint devrait tendre. Le pôle « discorde » [« *briga* », « *desunião* »], à l'opposé, est perçu comme le principal obstacle à cet idéal. La « fraternité » est rendue manifeste dans le développement de différentes formes d'entraides au sein du *terreiro*, ainsi que dans la naissance d'un « sentiment de fraternité » qui s'enracinerait, comme je l'ai défendu, d'une part dans la participation commune aux mêmes activités rituelles et festives (« fête des dieux » et « fêtes des hommes ») et, d'autre part, dans le partage d'une expérience similaire de la relation au divin.

J'ai discerné deux régimes d'expression de la « discorde » : le régime « larvé » avec le Mauvais Œil [« *Olho-Grande* »], les ragots [« *fofoca* »] et les accusations de sorcellerie [« *encosto* », « *espírito de esquierda* », « *fumaça* », « *jurema* », « *feitiço* »], et le régime ostentatoire avec, principalement, les accusations publiques et les altercations bruyantes. Chacune de ces formes, selon un mécanisme psychosocial qui lui est propre, atteint l'individu dans son équilibre physique, psychologique ou social, ou le groupe dans sa cohésion interne ou dans ses rapports avec l'extérieur.

Le rapport à la discorde reste ambivalent dans ma famille-de-saint. En effet, j'ai souligné que malgré sa condamnation morale et ses effets sociaux particulièrement néfastes, ses chefs de culte sont connus pour leurs coups de gueule fréquents, leur tempérament impulsif et leur inclination pour la dispute. Une telle attitude serait à mettre en rapport, comme je l'ai suggéré, avec l'affirmation de ses membres (dits « légitime » ou « de racine »)

d'une « nature » différente, qui se donnerait à voir dans l'expression d'un surplus de force incontrôlable, qui lui-même témoignerait d'une « descendance forte » et d'une plus grande proximité avec les *orixás*.

CONCLUSION

Dans ce travail, j'ai analysé la difficile question du rapport entre la participation rituelle et l'apprentissage religieux à partir de l'ethnographie d'une famille-de-saint du *xangô* de Recife, avec une attention particulière accordée à la place du corps et de l'affect dans les processus de transmission et d'acquisition des savoirs liés à ce culte.

Mon cheminement analytique a pris place en trois temps. J'ai commencé par m'interroger sur la manière dont les différents contextes dans lesquels le culte est inscrit influencent l'adoption d'un style rituel singulier, et la pertinence d'envisager celui-ci comme une « réponse » à cette réalité sociale. Ensuite, j'ai tenté de décrire les diverses médiations mobilisées au cours de l'activité rituelle, et le rôle respectif de chacune d'entre elles dans l'élaboration d'une expérience religieuse singulière, centrée sur l'établissement d'une relation d'intimité entre l'initié et ses divinités personnelles. Enfin, je me suis intéressé à la persistance des effets de l'action rituelle dans la vie quotidienne des participants.

Ma méthode d'investigation n'a pas été « conventionnelle », eu égard à ma participation dans le culte en tant qu'initié et, de surcroît, possédé. Une telle position, je l'ai montré, a présenté un avantage indiscutable : elle m'a permis d'être « branché » sur les subtils changements émotionnels et relationnels qui sont à la base du processus de transmission des savoirs dans la culture religieuse étudiée. Aussi, en acceptant d'« être affecté » (Favret-Saada 1990), j'ai également assumé de devenir moi-même, grâce au mouvement de « prise » et de « reprise » tel que préconisé par Jeanne Favret-Saada (1977 ; 1995), un sujet observé parmi d'autres. Par la combinaison des catégories de données ethnographiques issues du discours des membres du culte, de l'observation de leur comportement et leur confrontation avec ma propre expérience, j'ai ainsi proposé une exploration anthropologique de l'intimité religieuse, envisagée ici comme un mode relationnel rituellement instauré et marqué par un ancrage somatique fort.

En limitant mon enquête ethnographique à une famille-de-saint de Recife, j'ai opté pour une approche très localisée du fait religieux, privilégiant ainsi une échelle d'observation de type « micro ». La description du culte proposée dans ce travail vaut uniquement pour la famille-de-saint étudiée, je n'oserais pas en étendre la validité à l'ensemble du *xangô* pernamboucain. Par ailleurs, certaines propositions théoriques auraient mérité d'être davantage développées ou confrontées à d'autres matériaux ethnographiques afin d'en mesurer le degré d'universalité. Malheureusement, au vu des thèmes abordés, une enquête dans la durée et dans une population suffisamment restreinte s'est avérée indispensable, et le temps m'a manqué pour donner plus d'envergure ethnographique et théorique à ce travail. Ceci dit, j'ai tout de même esquissé, au premier chapitre, une comparaison avec le *candomblé*

nagô de Bahia, qui a fait apparaître certaines différences entre les deux cultes en termes d'organisation sociale, de rapport aux écrits anthropologiques et de style rituel. Aussi, l'étude d'une famille-de-saint m'a permis de fournir une description nuancée de la vie religieuse de ses membres et d'apporter certaines pistes de réponses à mon questionnement sur les liens entre activité rituelle et transmission religieuse. Ainsi, j'espère avoir dégagé certaines propriétés de la pratique rituelle pouvant intervenir dans toute transmission religieuse.

Mon approche relève, en grande partie, du paradigme constructiviste, dans la mesure où je me suis efforcé de raisonner « en termes de “*processus*”, de “*construction*”, et d'une manière générale de *dynamique des relations* » (Blandin 2002 : 258). En d'autres termes, comme le suggère Michel Agier, j'ai tenté de tenir compte du fait que « la réalité est “construite” par les représentations des acteurs et (que) cette construction subjective fait elle-même partie de la réalité que le regard de l'observateur doit prendre en considération » (2000 : 227).

Dans cette conclusion, je propose de parcourir très succinctement les grandes étapes de notre investigation ethnographique. Je terminerai par une réflexion plus générale sur le thème de l'apprentissage religieux, qui a constitué le fil conducteur de la présente recherche.

1. Le style rituel

Le style rituel peut être défini comme une qualité de l'action rituelle caractérisée par la préférence pour certains procédés expressifs et performatifs, un rapport singulier aux savoirs mythologiques et, enfin, la recherche d'une tonalité affective particulière. Dans ma famille-de-saint, le style rituel peut être décrit comme suit : 1) une attitude rituelle où l'expression d'émotions intenses est particulièrement appréciée; 2) la préférence pour une danse de possession expressive et, par conséquent, plus idiosyncrasique, au détriment d'un code comportemental rigide des divinités; 3) le rejet de l'apparat; 4) la valorisation sociale de la *praxis* rituelle; 5) un intérêt peu marqué pour les savoirs se référant à des récits mythologiques.

J'ai montré que dans ses rapports avec les différents contextes du culte, l'adoption d'un style rituel spécifique peut être considéré, d'une part, comme le résultat d'une histoire et d'un environnement sociaux spécifiques et, d'autre part, comme un instrument d'affirmation et de légitimation d'une position sociale atteinte dans un champ religieux particulièrement concurrenté (*jurema*, *candomblé jeje* et *ketu*, *umbanda*...).

En passant d'une analyse macro-sociale des différents contextes du culte à celle de « la religion en train de se faire » (Piette 1999), je me suis autorisé à franchir une passerelle en voyant dans le « symbolisme du dénuement et de la force » observé dans ma famille-de-saint une réponse, principalement d'ordre idéologique, à l'austérité de la réalité sociale à laquelle la plupart de ses membres sont quotidiennement confrontés.

2. Le rite à l'œuvre : des médiations rituelles à l'intimité religieuse

2.1 L'intimité religieuse

Dans le culte étudié, diverses médiations mobilisées au cours de l'action rituelle sont à l'origine de l'émergence d'une relation entre l'initié et ses divinités, qui est vécue sur le mode de l'intimité. Cette relation intime se caractérise par deux traits distinctifs généraux: elle est rituellement établie et elle implique comme partenaire une divinité. J'ai proposé d'appeler « intimité religieuse » cette forme relationnelle spécifique, qui peut être déclinée, nous l'avons vu au fil des chapitres, en trois grandes acceptions, que je synthétise ici.

2.1.1 De l'intimité comme familiarité

L'intimité comme familiarité correspond à une évaluation intuitive, basée sur une bonne connaissance de l'autre, et qui permet l'anticipation de son comportement. Pour le cas de figure qui nous intéresse, cela veut dire que l'intimité religieuse s'apparente à de la familiarité à partir du moment où l'initié connaît suffisamment bien son *orixá* que pour pouvoir évaluer et anticiper ses réactions. Une telle compétence repose sur deux catégories de savoirs, qui correspondent à deux contextes d'apprentissage.

En contexte rituel, l'initié apprend à connaître son *orixá* et à évaluer la manière dont il se manifeste à travers son « agissement » [« *atuação* »] dans son propre corps, mais aussi par l'observation qu'en font les autres possédés, et particulièrement son initiateur. Les savoirs mobilisés renvoient à ce que j'ai appelé la « constellation somatique » de l'*orixá*, c'est-à-dire l'ensemble des connaissances acquises au cours de l'activité rituelle à travers un processus associatif d'apprentissage émotionnel.

Le deuxième contexte est constitué par l'ensemble des événements quotidiens où s'immiscent les *orixás*. Au chapitre VIII, j'ai montré que les situations d'infortune sont

propices au diagnostic de leur intervention, et que le regard d'autrui sur de tels événements joue également un rôle de première importance. Dans ce contexte, l'initié apprend non seulement à reconnaître les événements marqués par l'empreinte des dieux, mais il apprend aussi à anticiper leurs réactions, en adoptant une attitude appropriée, en s'adressant à eux par la prière, en les contentant par de petites offrandes [*agrados*], etc. La familiarité grandissante avec les *orixás* résulterait de la maîtrise progressive de la double compétence décrite.

Pour les chefs de culte, la proximité physique entre l'espace domestique et l'espace rituel favorise également l'établissement d'une relation de familiarité avec les *orixás*. Dans la plupart des *terreiros* visités, j'ai montré que le *peji* est annexé à la maison d'habitation du chef de culte (Cf. chapitre IV). Il est d'ailleurs dit des *orixás* qu'ils « habitent » [« *moram* »], dans le sens littéral du terme, avec les personnes qui leur rendent un culte. De cette proximité physique quotidienne, que traduit très bien le terme portugais « *convivência*¹²⁸³ », naît une proximité relationnelle qui s'exprime, notamment, dans la manière extrêmement familière, mais toujours empreinte de respect, avec laquelle les membres de la famille-de-saint, et tout particulièrement les jeunes *ogãs*, s'adressent aux divinités (Cf. chapitre IV).

2.1.2 De l'intimité comme rapport des corps (et rapport au corps)

L'intimité peut également être décrite en termes proxémiques d'une dynamique relationnelle centrée sur le rapport des corps ou, plus précisément, un jeu sur les frontières de l'intégrité où autrui serait autorisé à s'immiscer, dans une forme d'intrusion consentie. Une telle proposition peut paraître étonnante pour l'intimité religieuse, lorsqu'on sait qu'un des partenaires de la relation est une entité spirituelle qui, par définition, ne possède pas de corps à proprement parler. Dans un contexte ordinaire, en effet, au moins deux corps sont engagés dans la relation d'intimité et l'intrusion consentie est vécue sur le mode de la réciprocité. Pourtant, au moins deux raisons me poussent à soutenir cette acception de l'intimité pour décrire la relation aux *orixás*.

Tout d'abord, il est attribué à l'*orixá* la capacité de se « manifester » dans le corps de son « enfant » au cours de la transe de possession. Cette « manifestation » prend la forme de transformations de l'état du corps de l'initié, qu'il s'agisse de perturbations des différents sens

¹²⁸³ La traduction littérale de ce terme serait « vivre avec », c'est-à-dire le fait de vivre ensemble. Une des traductions de « *convivência* » du *Dicionário Escolar* français /portugais de Roberto Alvim Corrêa est « familiarité ».

ou du surgissement d'une émotion particulière (Cf. chapitre V). Cette transformation, même chez les possédés aguerris, est toujours génératrice d'une forme d'appréhension car elle implique *de facto* une forme de « mise en danger » de l'intégrité corporelle de l'individu dont le corps devient, le temps de la possession, le véhicule ou « l'instrument sensible » pour l'expression d'une force extérieure : un Autre divin sur lequel l'initié n'a pas ou peu de prise. Cette intrusion consentie de l'*orixá* au cœur même du corps de l'individu illustre bien cette deuxième acception de l'intimité religieuse.

A cette raison s'en ajoute une autre : la relation aux *orixás* au cours de la possession est largement conçue en termes proxémiques, c'est-à-dire comme un rapport dynamique effectif de deux corps mis en présence. En effet, la métaphore principale pour parler de l'« agissement » [« *atuação* »] de l'*orixá* dans le corps de ses « enfants » est celle d'un « rapprochement » [« *aproximação* »] de ce dernier, qui postule que plus l'*orixá* est proche du corps de son « enfant », plus les symptômes physiques de son « agissement » sont intenses. Ce vocabulaire évoque à lui seul l'idée d'une spatialité et de déplacements présumés des êtres divins vis-à-vis du corps de l'initié.

2.1.3 De l'intimité comme rapport à la parole

L'intimité religieuse dans son rapport à la parole touche fondamentalement au désir de garder pour soi l'expérience de la relation au divin, afin d'en préserver l'intensité du vécu. Si les personnes se montrent réticentes ou timides à parler de la transe, ce n'est sans doute pas (uniquement) parce qu'elles en sont incapables - l'amnésie qui suit l'expérience de la transe, tout comme cette dernière, peut être partielle, comme l'attestent les divers témoignages rassemblés au chapitre V -, mais bien parce qu'elles ne le souhaitent pas, car partager cette expérience avec autrui risquerait d'en atténuer la force, voire de la dénaturer.

2.2 Les médiations rituelles

L'idée de médiation s'est avérée être la plus appropriée pour rendre compte de la manière dont la relation aux *orixás* est constamment (ré)élaborée par les membres du culte, que ce soit au cours de l'activité rituelle ou dans leur vie de tous les jours. Dans une belle formule, Bruno Latour rassemble en quatre mots le principe sous-jacent à l'idée de médiation : « Agir, c'est faire agir. » (1994 : 601). Appliquée à la culture religieuse étudiée, l'étude des médiations revient à sonder les différents dispositifs matériels, corporels et

relationnels susceptibles d'instaurer et de maintenir une relation vis-à-vis des *orixás* et, ainsi, de les rendre non seulement « présents » pour leurs « enfants », mais « agissants » dans leur corps et dans leur vie quotidienne.

J'ai débuté mon analyse des médiations rituelles en m'intéressant au travail de l'espace et aux configurations relationnelles instaurées par l'action rituelle. Il en est ressorti que l'organisation spatiale du lieu de culte ainsi que le positionnement (spatial et relationnel) des objets cultuels et des individus rendent manifeste un ensemble de représentations constituant l'armature symbolique du culte et contribuent à l'acquisition de toute une série de représentations culturelles.

En effet, le travail de l'espace rituel, par la séparation entre *peji* et *bale*, actualise, au sens étymologique du terme, la différence ontologique fondamentale entre *eguns* et *orixás*. Quant à l'organisation des *assentamentos* au sein du *peji*, elle met en exergue certaines fonctions rituelles ou attributs des *orixás*, ou encore certains liens mythologiques qu'ils entretiendraient entre eux. Aussi, les diverses restrictions en termes d'accès à certains espaces cultuels ou celles touchant au contact visuel avec certaines scènes rituelles jugées trop « fortes » donnent-ils lieu à une division des savoirs entre différentes catégories d'individus au sein de la famille-de-saint (initiés, non-initiés, femmes, hommes, enfants) et renforcent le caractère dangereux attribué à certaines catégories de savoirs.

L'analyse des configurations relationnelles, par contre, a mis en évidence que la position occupée par l'individu dans la dynamique relationnelle du rite induisait un mode de participation spécifique à l'action rituelle. Alors que d'un côté le père-de-saint traite des corps, de la manipulation des objets cultuels et de l'instauration d'une relation entre l'initié et ses divinités, de l'autre, la mère-de-saint focalise son attention sur l'initié en veillant à son bien-être mais aussi, parfois, en le rappelant à l'ordre lorsque sa conduite n'est pas appropriée. J'ai défendu l'idée qu'une telle configuration relationnelle encourage la possession. Le novice, en effet, est placé dans une situation où son propre ressenti est subordonné, d'un côté, à la volonté de sa divinité et, de l'autre, aux traitements rituels d'une autorité capable d'agir sur cette volonté extérieure. De plus, la « prise en charge » par l'initiatrice facilite le « lâcher prise » mental et émotionnel de l'initié, sans lequel il n'est pas de possession.

Au chapitre V, je me suis attelé à démontrer que l'élaboration rituelle de la relation d'intimité entre l'initié et ses divinités dépend largement d'un processus associatif d'apprentissage émotionnel qui repose sur la mobilisation conjointe, au cours de l'action rituelle, de changements dans l'état du corps de l'initié (sensations, émotions) et d'images mentales spécifiques mobilisées par l'action rituelle (invocations, *toadas*, manipulations

d'objets culturels), le tout donnant lieu à une nouvelle forme d'appréhension de l'*orixá*, bien ancrée dans une histoire corporelle. J'ai appelé ce processus la « constellation somatique » de l'*orixá*. Cette analyse a souligné l'importance de l'engagement dans l'activité rituelle pour la constitution d'une relation d'intimité entre l'initié et son *orixá*.

Les objets culturels sont une des composantes essentielles de la constellation somatique dans la mesure où ils participent directement, en tant que médiateurs rituels, à la constitution de la relation entre l'initié et sa divinité. La manière dont ces objets sont appréhendés peut fortement varier en fonction du contexte rituel où ils sont manipulés. L'analyse du cycle des transformations de l'*assentamento* et des objets et substances qui le composent m'a permis de souligner l'impact décisif des manipulations rituelles dans l'élaboration symbolique propre à ces différents éléments. Les traitements concomitants de la « tête » de l'initié et de l'*otã*, par exemple, contribuent à façonner un lien fort entre l'initié et cet objet culturel, dorénavant considéré comme un « prolongement » de son corps, puisque toute manipulation de l'*otã* est susceptible de l'atteindre directement dans sa chair et son esprit.

Enfin, j'ai clôturé cette analyse des médiations rituelles par l'oracle, qui représente le mode d'interrogation privilégié des divinités et l'instance décisionnelle ultime dans le culte étudié. L'oracle, nous l'avons vu, ponctue l'existence des consultants de pauses réflexives sur l'état des choses. A cet égard, il représente une forme de « méta-médiation » entre l'initié et les *orixás* dans la mesure où il introduit une réflexivité sur l'état de leur relation (qui peut également inclure d'autres instances spirituelles).

L'efficacité de cette « méta-médiation » dépend, comme je l'ai défendu, de la capacité du « consultant » à faire émerger une « vérité oraculaire ». Celle-ci peut être définie comme une vérité *sui generis* à l'acte de consulter, comprenant, d'un côté, une description cohérente du syndrome du consultant et de son étiologie présumée et, de l'autre, la prescription d'un acte rituel capable d'agir sur les instances spirituelles en faveur du consultant. Le changement induit par la vérité oraculaire est principalement d'ordre relationnel et porte sur la relation qu'entretient le consultant à l'égard des personnes et entités spirituelles impliquées au cours de la consultation (*orixás*, « esprits », « consultant », personnes connues dont il fut question au cours de la séance, etc.).

Après avoir parcouru chacune des médiations rituelles, j'en viens à la troisième étape de mon questionnement, à savoir les effets de l'action rituelle dans la vie quotidienne des membres du culte.

3. L'efficacité du rite

Dans le contexte du rite, les *orixás* sont appréhendés à travers de nombreuses médiations étroitement liées à la trame de l'action rituelle. Dans la vie quotidienne, par contre, c'est avant tout grâce au discours dont ils sont l'objet que les *orixás* s'immiscent dans la vie de leurs « enfants ». Leur moyen d'action privilégié c'est la parole circulante et leur terrain de prédilection, les événements inexplicables ou les situations d'infortune.

3.2 De l'efficacité du rite...

Deux acceptions de « l'efficacité rituelle » ont été envisagées dans ce travail. La première fait référence à la compétence rituelle dont doit faire preuve le père-de-saint pour pouvoir agir sur les dieux et, par voie de conséquence, dans la vie de ses initiés ou des individus ayant recours à ses services religieux. J'ai décrit ce savoir-faire spécifique ainsi que les conditions de son évaluation aux chapitres III à VII, tandis qu'au chapitre I, j'ai souligné les enjeux sociopolitiques liés à la maîtrise d'une telle compétence.

L'efficacité rituelle a également été envisagée comme la capacité du rite à transformer les personnes qui s'y engagent et la persistance de cette transformation dans leur vie quotidienne (Houseman 2004). Pour l'initié, cette efficacité est de plusieurs ordres.

Elle est d'ordre thérapeutique si l'on considère que de nombreuses initiations sont entreprises dans la perspective de guérir d'une maladie ou de rétablir un déséquilibre psychologique ou émotionnel censés avoir été provoqués par l'agissement d'une divinité (*Cf.* chapitre I).

Elle est d'ordre social dans la mesure où elle transforme les relations qu'entretient l'initié avec les autres membres de sa famille-de-saint (*Cf.* chapitres I et VIII).

Elle est également d'ordre cognitif¹²⁸⁴. L'engagement de l'individu dans le processus initiatique débouche sur une transformation de la relation qu'il entretient avec ses *orixás*. Cette nouvelle appréhension du divin, élaborée à partir d'une série de médiations rituelles, relèverait de l'expérience intime, dont les effets sont rendus manifestes par le phénomène de transe mais aussi par l'emprise des *orixás* sur la vie quotidienne des initiés (*Cf.* chapitres V et VIII).

¹²⁸⁴ Le terme « cognitif » inclut également le traitement des émotions chez l'individu, ces deux dimensions étant étroitement liées, comme nous l'avons vu au chapitre V.

Ceci dit, l'efficacité rituelle produit également des effets d'ordre plus collectif.

On soulignera en effet le lien existant entre, d'une part, la participation collective aux mêmes activités rituelles et, d'autre part, l'émergence d'un sentiment de « fraternité », déjà induit par le vocabulaire de la consanguinité au sein de la famille-de-saint (*Cf.* chapitre VIII). Pour étayer cette proposition, je me suis basé sur la théorie de « la signalisation coûteuse du rituel » telle que proposée par Sosis (2004). L'idée centrale défendue par ces auteurs consiste en ceci que plus les contraintes imposées aux membres d'une communauté religieuse sont élevées, plus la cohésion de cette communauté est forte. Et de fait, les exigences rituelles auxquelles doivent faire face les participants du *xangô* - une participation régulière aux (nombreuses) activités rituelles, un investissement financier élevé pour les offrandes et sacrifices réclamés annuellement par leurs divinités et un engagement corporel et affectif conséquents - contribuent à l'émergence d'un sentiment de « fraternité », rendu visible dans diverses formes d'entraide et dans la naissance d'amitiés au sein du groupe, ainsi qu'à la consolidation du groupe de culte en tant que tel.

Cette théorie (d'inspiration cognitive) de la cohésion sociale renforce l'argument selon lequel la pérennité de la communauté religieuse étudiée s'expliquerait moins par ses effets sociologiques (de type « ajustement social ») que par l'engagement de ses membres dans une même pratique rituelle particulièrement contraignante.

Au-delà de la sphère strictement rituelle, j'ai également soutenu que le partage d'une même expérience (intime) du divin, avec son lot de « satisfactions » et de « gratifications », mais également d'exigences et de souffrances [*aviso, cobrança, afastamento*] contribue également à un rapprochement des fils-de-saint entre eux et, par conséquent, à une consolidation de la famille-de-saint en tant que « communauté d'expérience ».

4. L'apprentissage religieux

4.1 Catégories de savoirs et modes d'acquisition

Comme je l'ai montré tout au long de ce travail, la transmission religieuse dans le culte étudié dépend avant tout d'un engagement dans une pratique rituelle. Mon analyse des diverses médiations rituelles a notamment fait apparaître certaines corrélations entre trois catégories de données relatives au domaine de la transmission: 1) le type de savoirs mobilisés; 2) leurs modes d'acquisition; 3) la position de l'individu dans le culte. C'est par son statut et

sa fonction rituelle que chaque individu est prédisposé à apprendre préférentiellement certaines catégories de savoirs et à les intégrer selon un mode d'acquisition particulier. Le chef de culte, pour avoir occupé au cours de son parcours religieux l'ensemble des positions du système hiérarchique - sauf, bien entendu, celles inhérentes à la division des rôles sexuels -, est censé avoir acquis l'ensemble des catégories de savoirs décrits¹²⁸⁵.

Catégories de savoirs	Modes d'acquisition	Positions dans le culte
Attitude rituelle adéquate : conduites motrices spécifiques et savoir-faire émotionnel	Implication	novice
Savoir-faire rituel	Observation ou participation supervisée	<i>ogās</i>
Savoirs exégétiques	Discours, conversations, lectures	fils-de-saint

Une première catégorie de savoirs intéresse particulièrement les novices¹²⁸⁶ et est acquise par une implication directe dans l'action rituelle. Ces savoirs consistent essentiellement en une attitude rituelle adéquate, impliquant des conduites motrices spécifiques (notamment celles liées à la danse de possession) et des réponses émotionnelles appropriées à l'une ou l'autre séquence rituelle. La transe de possession apparaît comme paradigmatique de cette catégorie de savoirs, d'autant plus qu'elle implique une amnésie (réelle, conventionnelle ou de l'ordre du « secret intime ») qui rend délicate toute tentative de traduire verbalement cette expérience.

Une deuxième catégorie de savoirs concerne le savoir-faire rituel mobilisé par le chef de culte et ses officiants. Contrairement à la première catégorie de savoirs, son acquisition ne

¹²⁸⁵ Aux chapitres I et VIII, j'ai montré que la réputation du chef de culte dépend en grande partie de la maîtrise de ces différents savoirs, et plus particulièrement du savoir-faire rituel.

¹²⁸⁶ Par « novice » j'entends les individus impliqués depuis peu dans le processus initiatique.

nécessite pas (ou peu) d'engagement émotionnel de la part de l'individu. Ce savoir-faire est acquis par l'observation de la pratique rituelle ou encore par une participation supervisée, qui consiste, par exemple, à seconder un ritualiste expérimenté dans ses différentes tâches rituelles.

Une troisième catégorie de savoirs englobe l'ensemble des connaissances exégétiques. Il peut s'agir de prescriptions ou de commentaires portant sur l'action rituelle (le plus souvent explicitées en cas d'erreur ou de situation problématique), de repères mythologiques ou encore du symbolisme lié aux objets culturels. Dans ma famille-de-saint, cette catégorie de savoirs varie fortement d'un individu à l'autre en fonction de sa place dans la hiérarchie, mais aussi de son intérêt personnel pour cet aspect du culte. D'une manière générale, les participants accordent beaucoup de valeur aux connaissances portant sur l'action rituelle et à son interprétation, alors qu'ils montrent peu d'intérêt pour les savoirs qui touchent à la mythologie. Cette situation doit toutefois être nuancée en fonction de la position occupée par l'individu dans la généalogie familiale (*Cf.* chapitre II).

Dans ma famille-de-saint, la circulation des savoirs religieux dits « de fondement » est soumise à de fortes contraintes. Le contrôle d'accès aux espaces rituels, (*Cf.* chapitre IV), les principes régissant la transmission des savoirs (*Cf.* chapitre VIII), les réticences de nombreux chefs de culte à « passer » leurs connaissances (*Cf.* chapitres II et VIII) constituent autant d'obstacles à l'apprentissage religieux. Celui-ci, comme l'a bien décrit Márcio Goldman (2005), s'apparente à un processus similaire à celui de « ramasser des feuilles » [*« catar folhas »*], c'est-à-dire à glaner çà et là, au gré des événements rituels, des conversations, les informations recherchées. Le fils-de-saint doit faire preuve de nombreuses qualités (intérêt, patience, dévotion...) pour acquérir l'ensemble des connaissances nécessaires afin de devenir, s'il le désire, à son tour chef de culte.

Dans ce contexte, la relation initié/initiateur reste un « catalyseur » pour la transmission religieuse. Lorsqu'une relation de confiance a pu être établie entre l'initié et son initiateur¹²⁸⁷, elle constitue un canal privilégié pour la transmission d'informations précieuses concernant tel ou tel autre aspect précis de l'action rituelle, tel ou tel autre « secret » de préparation des *axés*, des *assentamentos*, etc.

¹²⁸⁷ Je rappelle que la méfiance est un sentiment omniprésent dans le milieu-de-saint.

4.2 Au-delà de l'initiation...

Le savoir symbolique, comme le notait fort justement Dan Sperber (1974), fait l'objet d'un apprentissage continu : il est enrichi et se modifie durant toute la vie de l'individu. C'est ce que j'ai pu expérimenter dans ma famille-de-saint. Le père-de-saint me le disait clairement : « on n'en finit jamais d'apprendre ! » Le respect que l'on doit aux aînés découlerait de ce principe, eu égard aux connaissances qu'ils ont accumulées durant leurs nombreuses années passées « dans le saint ».

« Continu » ne signifie cependant pas « homogène » : certaines périodes de vie et certains événements rituels ou quotidiens sont plus propices à l'acquisition de certaines catégories de savoirs. L'intensité de la transmission dépend également de la position occupée par l'individu au sein du culte et du type de relations qu'il entretient avec ses initiateurs ou d'autres personnes détentrices de savoirs religieux. Il est évident que plus tôt l'individu pénètre dans le culte, plus rapidement il assimilera ses « fondements » et les appréhendera comme « quelque chose » qui va de soi.

L'initiation dans le culte décrit s'apparente donc davantage à un processus d'imprégnation de tout ce qui fait la matérialité de l'*orixá* que d'un lieu privilégié pour la transmission de savoirs « exégétiques » (ou de contenus propositionnels), voire de savoir-faire spécifique. Toutefois, ce processus n'est pas uniquement réservé à la période initiatique. Une fois passé par « le service complet », l'initié renouvellera, chaque année, ses *obrigações* et, je le rappelle, se soumettra de nouveau à l'ensemble des rituels initiatiques, à l'exception de la *feitura*¹²⁸⁸. Ainsi, au fil des ans, son intimité avec ses divinités se verra confortée et consolidée. Tout en affinant ses connaissances, il gagnera en ancienneté et, par voie de conséquence, montera dans la hiérarchie du culte. Après le *deká*, les plus ambitieux auront peut-être la chance d'ouvrir leur propre *terreiro* et d'accueillir à leur tour leurs propres initiés.

M'associant aux conclusions de Jean Lave et Etienne Wenger (1995), je dirais que l'apprentissage religieux dans la famille-de-saint étudiée ne correspond pas à une activité en soi et ne peut être retreint à la simple acquisition de savoirs. « Apprendre » doit être considéré comme une conséquence de l'engagement de l'initié dans une pratique régulière du culte ainsi que dans des relations durables avec les membres de sa « communauté d'expérience ».

Je ne pouvais donc clôturer ce travail sans exprimer ma dette à l'égard des membres de ma famille-de-saint et faire acte de contrition. En effet, je n'ai pas été un bon apprenti de la

¹²⁸⁸ Et des rituels propres au contexte initiatique tels que la longue réclusion et les différentes « sorties ».

religion des *orixás* : j'étais trop pressé de connaître, alors qu'un tel apprentissage requiert que l'on prenne le temps d'apprendre. En outre, j'ai cherché des réponses là où il n'y a pas lieu de se poser de questions : plus qu'apprendre cette religion, j'ai tenté de l'expliquer, pour mieux la comprendre (Ricœur 1990).

Par mes diverses incursions anthropologiques dans « l'intimité des *orixás* », j'espère ne pas avoir trahi la confiance qu'ils ont su m'accorder et, par ailleurs, avoir un tant soit peu contribué à une meilleure compréhension de l'apprentissage religieux et de tout ce qui lui donne corps, dans tous les sens de l'expression.

BIBLIOGRAPHIE

-A-

- ABRAHAM, R. D., 1986, "Ordinary and Extraordinary Experience", in *The Anthropology of experience*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, pp. 45-72.
- AGIER, M., 1992, "Rome noire : un rêve de ghetto païen", in *Cahiers d'études africaines*, XXXII-1, pp. 9-13.
- AGIER, M., 1992, "Ethnopolitique : Racisme, statuts et mouvement noir à Bahia", in *Cahiers d'études africaines*, 125, XXXII-I, pp. 53-81.
- AGIER, M., 1997, "Ni trop près ni trop loin. De l'implication ethnographique à l'engagement intellectuel", in *Gradhiva*, 21, pp. 69-76.
- AGIER, M., 1998, "Between Affliction and Politics: A case Study of Bahian Candomblé", in KRAAY H., *Afro-Brazilian Culture and Politics. Bahia, 1790s to 1990s*, M.E. Sharpe, Armonk, New York, London, England. pp.134-157.
- AGIER, M., 2000, *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Parenthèses, IRD.
- AGIER, M., 2002, "Frazier, Herskovits et la famille noire à Bahia : Histoire d'une enquête ratée", in *Cahiers du Brésil contemporain*, n° 40/50, pp. 39/48.
- AGIER, M. et DE CARVALHO, M., 1994, "Nation, race et culture, la trajectoire des mouvements noir et indigène dans la société brésilienne", Communication présentée au Colloque *Reconstruction de l'identité ethnique. Ethnicité, métissages, nations pluriethniques*, 17 et 18 mars 1994, Iresco, pp. 1-26.
- ALBRIGHT, C. et ASHBROOK, J., 2001, *Where God lives in the human brain*, Sourcebooks, Naperville, Illinois.
- ANDRADE, M., 1988, "A calunga dos maracatus", in *Estudos afro-brasileiros, trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro em 1934, em Recife*, vol.VI, Fundação Joaquim Nabuco, Massangan, Recife, pp. 39-47.
- ANIGNIKIN, S.C., 2004, "Histoire des populations mahi. A propos de la controverse sur l'ethnonyme et le toponyme "Mahi"", document internet, Site : <http://etudesafricaines.revues.org/document86.html>, site visité le 7/04/2004.
- ANTHONY, M., 2001, *Des plantes et des dieux dans les cultes afro-brésiliens. Essai d'ethnobotanique comparative Afrique-Brésil*, Recherches et documents Amériques latines, L'harmattan, Paris.
- AQUINO P. DE, 1998, « La mort défaite. Rites funéraires du candomblé », in *L'Homme*, 147, pp. 81-104.
- AQUINO, P. DE, 2004, "Paroles d'objets. Le carrefour des coquillages divinatoires du Candomblé", in *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 16, pp. 11-48.
- ARBIB, M.A., 1998, "Self and society: between God and Brain", in *Trends in Cognitive Sciences*, Vol.2, n°10, pp.377-378.
- ARGYRIADIS, K., 1999, *La religion à la Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises*, Paris : Editions des Archives Contemporaines.
- ARGYRIADIS K., 2001-2002, "Les Parisiens et la Santería : de l'attraction esthétique à l'implication religieuse", in *Psychopathologie africaine*, vol. XXXI-1, n°1, pp.17-44.
- ARGYRIADIS K. & CAPONE S., 2004 "Cubanía et Santería : les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse", in *Civilisations*, vol. LI, n° 1-2, ULB, pp. 81-137.
- ARTAUD, A., 1964, *Le théâtre et son double*, Gallimard.
- ARTAUD, A., 1971, *Les tarahumaras*, Gallimard.
- AUBREE, M. J., 1984, *Voyages entre corps et esprits. Etude comparative entre deux courants religieux dans le Nordeste brésilien*, Thèse de doctorat en ethnologie, Université de Paris, 362 pages.

- AUBREE, M., 1995, "Os orixás e o Espírito santo em socorro do emprego : duas estratégias de inserção socioeconômica no nordeste brasileiro", in *Revista de Ciências Sociais*, 26: ½, pp. 48-55.
- AUBREE, M., 2002, "Jésus, l'Esprit-Saint et la couleur des fidèles", in *Cahiers du Brésil contemporain*, n°49-50, pp.125-134.
- AUGE, M., 1994, "Ordre biologique, ordre social : la maladie forme élémentaire de l'évènement", in AUGÉ, M. et HERZLICH, C. (éds), *Le sens du mal, anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Editions des Archives contemporaines, pp. 35-91.
- AUGE, M., 1994, *Les sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Fayard.
- AUGE, M., 1988, *Le Dieu objet*, Flammarion.
- AUGRAS, M., 1992, *Le double et la métamorphose. L'identification mythique dans le Candomblé brésilien*, Meridiens Klincksieck, Paris.
- AUGRAS, M., 2000, "De Iyá Mi a Pomba-Gira : transformações e símbolos da libido", in MOURAS, C.E.M. DE (Org.), *Candomblé: religião do corpo e da alma*, Pallas, Rio de Janeiro.
- AUSTIN, J.L., 1970, *Quand dire, c'est faire*, Seuil, Paris.

-B-

- BABCOCK, B. & MACALOON, J., 1987, "Victor W. Turner (1920-1983)", in *Semiotica* 65 1/2, pp. 1-27
- BABCOCK, B., 1978, "Too many, too few: Ritual modes of signification", in *Semiotica* 23: 3/4, pp. 291-302.
- BADIRU, A. I., 1989, *Ifa-olokun. Interpretação de sonhos na concepção dos búzios*, GAP.
- BARBA, E. & SAVARESE, N., 1999, *A dictionary of theatre anthropology. The secret art of the performer*, Routledge, London, New York.
- BARBALET, J. M. & Lyon, M. L., 1994, "Society's body: emotion and the somatization of social theory", in *Embodiment and experience*, Cambridge, pp. 48-66.
- BARBER, K., 1989, "Como o homen cria Deus na Africa Ocidental : Atitudes dos Yoruba para com o Orisà", in MOURA, C.E.M. DE (éd), *Meu sinal está no teu corpo, escritos sobre a religião dos Orixás*, Edicon/Edusp, São Paulo, pp. 142-173.
- BARBOSA, L., 1992, *O jeitinho brasileiro. A arte de ser mais igual que os outros*, Editora Campus, Rio de Janeiro.
- BARROS, J.F.P. DE & TEIXEIRA, M.L.L., 1989, « O código do corpo : inscrições e marcas dos orixás », in MOURA C.E.M. DE, « *Meu Sinal esta no teu corpo. Escritos sobre a religião dos orixás*, Edico/Edusp, Editora da Universidade de São Paulo, pp. 36-62.
- BARROS, J.F.P. DE & NAPOLEAO, E., 1999, *Ewé orisa. Uso Liturgico e terapeutico dos vegetais nas casas de Candomblé Jêje-Nagô*, Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.
- BARTH, F., 1975, *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, Yale University Press, Universitetsforlaget, New Haven/Oslo.
- BARTH, F., 1995, *Cosmologies in the making. A generative approach to cultural variation In inner New Guinea*, Cambridge University Press.
- BASCOM, W., [1961] 1991, *Ifa divination*, Bloomington, Indiana University Press.
- BASCOM, W., [1980] 1993, *Sixteen cowries*, Bloomington, Indiana University Press
- BASTIDE, R., [1960] 1989, *As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, Livraria Pioneira editora, São Paulo.
- BASTIDE, R., 1972, *Le rêve, la transe et la folie*, Flammarion, Paris.
- BASTIDE, R., 1973, *Les Amériques Noires*, Payot, Paris.
- BASTIDE, R., [1978] 1995, *Images du Nordeste mystique en noir et blanc*, Actes Sud.
- BASTIDE, R., [1935] 1997, *Eléments de sociologie religieuse*, Stock.
- BASTIDE, R., [1975] 1997, *Le sacré sauvage*, Stock.

- BASTIDE, R., [1958] 2000, *Le Candomblé de Bahia. Transe et possession du rite de Candomblé (Brésil)*, coll. Terre Humaine, Plon.
- BASTIDE, R., 2001, "Catimbó", in PRANDI R. (éd.), *Encataria brasileira, o livro dos mestres, caboclos e encantados*, Pallas, Rio de Janeiro, pp. 146-159.
- BASTIDE, R. & VERGER P., [1953] 2002, "Contribuição ao estudo da adivinhação em Salvador (Bahia)", in LÜHNING, A. (ed.), *Verger-Bastide dimensoés de uma amizade*, Editora Bertrand Brasil Ltda, pp. 193-221.
- BATESON, G., 1956, "The message "This is play" ", in SCHAFFNER (Bertam), *Group Processes: Transactions of the Second Conference*, New York, Josiah Macy Jr. Foundation, pp. 145-242.
- BATESON, Gregory, [1972] 1977, *Vers une écologie de l'esprit*, Paris, Seuil, Tome I.
- BATESON, G., 1996, *Une unité sacrée. Quelques pas de plus vers une écologie de l'esprit*, Seuil, Paris.
- BATESON, G. & BATESON, M.C., 1989, *La peur des anges*, Seuil, Paris.
- BATESON, G. & MEAD, M., 1942, *Balinese Character: A photographic analysis*, New-York Academy of Sciences, New-York.
- BAZIN, J., 1996, "Interpréter ou décrire - Notes critiques sur la connaissance anthropologique" in REVEL, J. & WACHTEL, N. (éds), *Une école pour les sciences sociale*, Paris, Ed. du Cerf et de l'EHESS, pp. 401-420.
- BENSA A., 1996, "De la micro-histoire vers une anthropologie critique", in REVEL, J. (org.), *Jeux d'échelles, La micro-analyse à l'expérience*, Hautes Etudes, Gallimard, Le seuil, pp. 37-70.
- BIRDWHISTELL, R.L., 1970, *Kinesics' and context. Essays on Body Motion Communication*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- BIRDWHISTELL, R.L., 1974, "The Language of the body", in SILVERSTEIN, *Human communications: Theoretical Explorations*, New York, pp. 203-220.
- BIRMAN, P., 1995, *Fazer estilo criando gêneros. Possessão e diferença de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro*, ed. UERJ, Rio de Janeiro: Relume Dumará,
- BISPO MACEDO, 1998, *Orixás, caboclos & Guias : deuses e demônios ?*, ed.Gráfica Universal, Rio.
- BLACKING, J., 1977, *Anthropology of the body*, London, Academic Press.
- BLANDIN, B., 2002, *La construction du social par les objets*, coll. Sociologie d'aujourd'hui, PUF.
- BLOCH, M., 1974, "Symbols, song, dance, and features of articulation : Is religion an extreme form of traditional authority?", in *European Journal of Sociology*, 15, pp. 55-81.
- BLOCH, M., 1991, "Language, anthropology and cognitive science", in *Man*, vol. 26, pp. 183-198.
- BLOCH, M., 1995a, "Le cognitif et l'ethnographique", in *Gradhiva*, 17, pp. 45-53.
- BLOCH, M., 1995b, "Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné", in *Enquête*, 2, pp. 59-76.
- BLOCH, M., 1997, *La violence du religieux*, Odile Jacob, Paris.
- BONTE-IZARD, 1991, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Quadrige, PUF, Paris.
- BOURDIEU, P., [1972] 2000, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Seuil.
- BOURGUIGNON, E., 1970, "Hallucinations and trance: an anthropologist's perspective", in KEUP., W., *Origin and mechanisms of hallucination*, New York: Plenum, pp. 183-190.
- BOURGUIGNON, E., 1970, "Ritual dissociation and possession belief in caribbean negro religion", in WHITTEN, Jr. & SZWED, J.F, *Afro-American Anthropology. Contemporary Perspectives*, The Free Press, New-York et Collier-Macmillan Limited, London, pp. 87-100.

- BOYER, P., 1986, "Tradition et vérité", in *L'Homme*, 97-98, XXVI (1-2), pp. 309-329.
- BOYER, P., 1990, *Tradition as truth and communication : a cognitive description of traditional discourse*, Cambridge University Press, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney.
- BOYER, P., 1993, "Cognitive aspects of religious symbolism", in BOYER, P., *Cognitive aspects of religious symbolism*, King's College, Cambridge, pp. 4-47.
- BOYER, P., 1997, *La religion comme phénomène naturel*, Bayard, Paris.
- BOYER, P., 2001, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Robert Laffont, Paris.
- BOYER, V., 1993, *Femmes et cultes de possession au Brésil : les compagnons invisibles*, L'Harmattan, Paris.
- BOYER, V., 1996a, "Le don et l'initiation, de l'impact de la littérature sur le culte de possession du Brésil" in *L'homme*, 138, avril-juin, pp. 7-24.
- BOYER, V., 1996b : "Possession et exorcisme dans une Église pentecôtiste au Brésil", in *Cahier des Sciences Humaine*, 32 (2), ORSTOM, pp. 243-264.
- BOYER, V., 1998, "Le récit de Lessa : des cultes de possession aux églises pentecôtistes", in *L'homme*, 148, pp. 119-138.
- BOYER-ARAUJO, V., 1993, "Les traditions risquent-elles d'être contaminées ? Paradigmes scientifiques et orthodoxie religieuse dans les cultes de possession au Brésil", in *Journal de la société des américanistes*, LXXIX, pp. 67-90.
- BRAGA, J., 1988, *O jogo de búzios; um estudo da adivinhação no candomblé*, Brasiliense, São Paulo.
- BRAGA, J., 1999, *A cadeia de ogã e outros ensaios*, Pallas, Rio de Janeiro.
- BRANDÃO, M., 1997, "Xangôs do Recife: Religiosidade e Espaço Urbano", in *Revista Antropológicas*, UFPE, Série: Religiões Populares, Ano II, ago./dez., pp. 35-65.
- BRANDÃO, M.C., 1997, "Xangôs do Recife : Religiosidade e Espaço Urbano", in MOTTA, R., BRANDÃO, M.C., MEDEIROS & FONSECA, E. (éds.), *Campo religioso do Norte et Nordeste : tendências recentes*, Revistas antropológicas, ano II, vol. 2, n° 1, série Religiões populares, UFPE, pp. 35-65.
- BRANDÃO, M.C. & MOTTA, R., 2002, "Adão e Badia : carisma et tradição no Xangô de Pernambuco", in SILVA, V.G. da (éd) *Caminhos da alma : memória afro-brésiliana*, Selo Negro edições, São Paulo, pp. 49-87.
- BRANDÃO, M.C. & RIOS, L.F., 2001, "O catimbó-jurema do Recife", in PRANDI, R. (ed.), *Encataria brasileira, o livro dos mestres, caboclos e encantados*, Pallas, Rio de Janeiro, pp. 182-215.
- BRIL, B., 2002, "Apprentissage de gestes techniques : ordre de contraintes et variations culturelles", in *Revue d'anthropologie des connaissances*, vol. XIV, 2, pp. 113-145.
- BROMBERGER, C. & CHEVALLIER, D., 1999, "Carrières d'objets. Innovations et relances", in *Collection ethnologie de la France*, Cahier 13, Paris, pp. 1-17.
- BRUNER, E., 1986, "Experience and its expressions", in TURNER, V.W. & BRUNER, E.M. (eds.), *The Anthropology of experience*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, pp. 3-30.
- BURDICK, J., 2002, "Pentecostalismo e identidade negra no Brasil : mistura impossível ?", in *Raça como retórica, a construção da diferença*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, pp. 185-209.

-C-

- CANAU, J., 2000, *Mémoire et expériences olfactives. Anthropologie d'un savoir-faire sensoriel*, PUF, Paris.
- CAPONE, S., 1999, *La quête de l'Afrique dans le Candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Karthala, Paris.
- CAPONE, S., 1996, "Le pur et le dégénéré : le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées", in *Journal de la société des américanistes*, 82, pp. 259-292.
- CAPONE, S., 1997, "Le voyage "initiatique": déplacement spatial et accumulation de prestige", in *Cahier du Brésil contemporain*, n° 33-34, pp. 137-156.
- CAPONE, S., 1998, "Le mouvement de réafricanisation : les enjeux de la tradition dans les cultes afro-américains (Brésil, cuba, Etats-Unis)", communication présentée au laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, 13 Janvier, Nanterre, 13 pages.
- CAPONE, S., 1999, "Les dieux sur le Net : l'essor des religions d'origine africaine aux Etats-Unis », in *L'Homme*, 151, pp. 47-74.
- CAPONE, S., 2001-2002, "La diffusion de religions afro-américaines en Europe", in *Psychopathologie africaine*, vol. XXXI-1, n° 1, pp. 3-16.
- CAPONE, S., 2004, "A propos de notions de globalisation et de transnationalisation", in *Civilisations*, vol. LI, n° 1-2, ULB, pp. 9-22.
- CAPRARA, A., 1999, "Polisemia e multivocalidade da epilepsia na cultura afro-brasileira" in Caroso, C. & Bacelar, J. (éd), *Faces da tradição Afro-Brasileira, religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*, Rio/Salvador, pp. 257-288.
- CARNEIRO, E., [1948] 1986, *Candomblés da Bahia*, Editora Tecnoprint, Ediouro.
- CARVALHO, J.J. DE, 1978, *Studies of afro-brazilian cults. A critical and historical review of the main trends of thought*, Thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts in Social Anthropology (Ethnomusicology), Queen's University of Belfast, 163 pages.
- CARVALHO, J.J. DE, 1984, *Ritual and music of the sango cults of Recife, Brazil*, Thesis submitted to the Faculty of Arts, Department of Social Anthropology, for the degree of Doctor, The Queen's University of Belfast, 601 pages.
- CARVALHO, J.J. DE, 1987, "A força da Nostalgia. A Concepção de Tempo Histórico dos Cultos Afro-Brasileiros Tradicionais", in *Religião e Sociedade*, 14/2, pp. 36-61.
- CARVALHO, J.J. DE, 1993a, *Cantos sagrados do Xangô de Recife*, Fundação Cultural Palmares, Brasília.
- CARVALHO, J.J. DE, 1993b, "Aesthetics of opacity and transparence: myth, music and ritual in the Xangô cult and in the western art tradition", in *Latin American Music Review*, vol. 14 n° 2, University of Texas Press, pp. 202-229.
- CARVALHO, J.J. DE, 1994, "Idéias et imagens no mundo classico e na tradição afro-brasileira", in *Humanidades*, vol. 10, n° 1, pp. 82-102.
- CARVALHO, J.J. DE, 2000a, "The mysticism of marginal spirits", in *Serie antropologia*, XVIIth International Congress of the History of Religions, Mexico city, 1995, pp. 2-28.
- CARVALHO, J.J. DE, 2000b, "A religião como sistema simbólico. Uma atualização teórica", in *Série Antropologia*, Departamento de Antropologia Universidade de Brasília, 285, pp. 33-54.
- CARVALHO, J.J. DE, 2004, "Violence and chaos in Afro-Brazilian religious experience", in *Systèmes de Pensée en Afrique noire*, 16, pp. 111-148.
- CARVALHO, J.J. DE & SEGATO, R.L., 1992, *Shango Cult in Recife, Brazil*, Published by Fundef, Caracas, Venezuela.
- CARVALHO, J.J. DE & SEGATO, R.L., 1999, "A tradição religiosa do Xangô do Recife", in *Humanidades*, nov., pp. 70-86.

- CASCUDO, L. DA C., [1934] 1988, "Notas sobre o catimbó", in *Novos Estudos afro-brasileiro realizado em Recife*, Editora Massangana, Recife, pp. 75-129.
- CASCUDO, L. DA C., 2001, *Dicionário do folclore brasileiro*, Global editora, São Paulo.
- CAVALCANTI, P., 1988, "As seitas africanas do Recife", in *Estudos afro-brasileiros, trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-Brasileiro em 1934 em Recife*, vol. VI, Fundação Joaquim NABUCO, Ed. Massangana, Recife, pp. 243-257.
- CECI, S. & ROAZZI, A., 1994, "The effects of context on cognition: Postcards from Brazil", in STERNBERG, R.J. & WAGNER, R.K. (orgs.), *Mind in context: Interactionist perspectives on human intelligence*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 74-101.
- CERTEAU, M. DE, 1980, *La possession de Loudun*, Gallimard/Julliard.
- CERTEAU, M. DE, 1990, *L'invention du quotidien I. Art de faire*, coll. Folio/essais, Gallimard.
- COSTA, I., 1995, *Ifá. O orixá do destino*, Icone Editora, São Paulo.
- COSTA, V. DA, 1983, *Umbanda, os « seres superiores » e os orixas/santos*, Edições Loyola, São Paulo.
- CRAPANZANO, V., 1994, "Réflexions sur une anthropologie des émotions", in *Terrain*, 22, pp. 109-117.
- CSORDAS, T.J., 1994, "Introduction: the body as representation and being-in-the-world", in CSORDAS, T.J. (org.), *Embodiment and experience*, Cambridge, pp. 1-24.
- CSORDAS, T.J., 1994, "Words from the holy people: a case study in cultural phenomenology", in *Embodiment and experience*, Cambridge, pp. 269-290.

-D-

- D'ADESKY, J., 1998, "Racismos e anti-racismos no Brasil", in *Estudos Afro-Asiáticos*, 33, pp.71-85.
- D'ADESKY, J., 2001, *Racismes et Antiracismes au Brésil*, Recherches Amériques latines, L'Harmattan.
- DAMASIO, A., 1995, *L'erreur de Descartes. De la raison des émotions*, Odile Jacob, Paris.
- DAMASIO, A., 1999, *Le sentiment même de soi, corps, émotions, conscience*, Odile Jacob, Paris.
- DAMASIO, A., 2003, *Spinoza avait raison. Joie et tristesse, le cerveau des émotions*, Odile Jacob, Sciences, paris.
- DANTAS, B. G., 1982, "Repensando a pureza nagô" in *Religião e sociedade*, 8, Rio, pp.15-20.
- DANTAS, B.G, 1987, "Pureza e poder no mundo dos candomblés", in MOURA, E.M.C. DE (org.), *Candomblé. Desvendando identidades*, São Paulo, pp.121-128.
- D'AQUILI, E. & NEWBERG, A., 1999, *The mystical mind, probing the biology of religious experience*, Fortress Press, Minneapolis.
- DELALANDE, J. 2003, "Culture enfantine et règles de vie", in *Terrain* 40, pp. 99-114.
- DELBOS, G. & JORION, P., 1990, *La transmission des savoirs*, La Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- DESCARTES, R., 1970, *Discours de la méthode*, Paris, Le livre de Poche.
- DESCOLA, P., 2003, "Préface", in SURRELLES, A., *Au coeur du sens, perception, affectivité, action chez les Candoshi*, CNRS éditions, Editions de la maison des sciences de l'homme.
- DESCOLA, P., 2005, "On anthropological knowledge", in *Social anthropology*, 13, United Kingdom, pp. 65-73.
- DESJARLAIS, R., 1992, *Body and Emotion. The aesthetic of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- DOUGLAS, M., 1992, *De la souillure, études sur la notion de pollution et de tabou*, La découverte, Paris.

DUMONT, L., 1966, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris.

DUMOUCHEL, P., 1999, *Emotions, essais sur le corps et le social*, coll. Les Empêcheurs de penser en rond, Synthélabo.

DURKHEIM, E., [1912] 1991, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Livre de Poche, France.

-E-

ECO, U., 1999, *Kant et l'ornithorynque*, Grasset & Fasquelle.

ELLSWORTH, P., [1994] 1997, "Sense, culture and sensibility", in KITAYAMA, S. & MARKUS, H., (eds.), *Emotion and culture, empirical of mutual influence*, American Psychological Association, Washington-DC, pp. 23-50

EVANS PRITCHARD, E., 2001, *Des théories sur la religion des primitifs*, Payot & Rivages, Paris.

-F-

FAVRET-SAADA, J., [1977] 1999, *Le mots, la mort, les sorts*, coll. Folio Essais, Gallimard.

FAVRET-SAADA, J., 1990, "Être affecté", in *Gradhiva*, n° 8, Paris, pp. 3-9.

FERNANDES, G., 1937, *Xangôs do Nordeste. Investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*, Biblioteca de divulgação científica, Vol. XIII, Civilização brasileira, Rio de Janeiro.

FERNANDES, G., 1938, *O folklóre magico do Nordeste. Usos, costumes, crenças e ofícios magicos das populações nordestinas*, Biblioteca de divulgação científica, Vol. XVIII, ed. Civilização brasileira, Rio de Janeiro.

FERNANDES, G., 1941, *O sincretismo religioso no Brasil*, Guaira Limitada, São Paulo.

FERREIRA, E. (Talabyan), 1990, *Candomblé, a lei complexa*, Estação Produções, São Luis do Maranhão.

FERREIRA, E. (Talabyan), 1997, *Tambor de Mina em conserva*, Estações Produções, São Luis do Maranhão.

FERRETI, M., 1991, *O caboclo no Tambor de Mina e nas dinâmicas de um terreiro de São Luis: A casa de Fanti-Ashanti*, Tese de doutorado, Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 465 pages.

FERRETI, M., 2001, "Pureza nagô e nações africanas no Tambor de Mina do Maranhão", in *Ciencias Sociales y Religion*, Porto Alegre, ano 3, 3, pp. 75-94.

FERRETI, S., 1995, *Repensando o sincretismo*, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo.

FERRETI, S., 1996, *Querebentã de Zomadômu. Etnografia da Casa das Minas do maranhão*, EDUFMA, São Luis do Maranhão, Brasil.

FONSECA, E., 1999, *Candomblé: A dança da vida, Um estudo antropológico sobre afiliação às religiões afro-brasileiras*, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, Recife.

FONSECA, E., "Fases da identidade afro-brasileira: Um estudo do estigma e preconceito religioso", texto manuscrit, (2004), 18 pages.

FRANÇA LIMA, I.M. DE, "Jurema sagrada: uma religião que cura, consola e diverte – Os processos de cura e as redes de sociabilidade da jurema", texto manuscrit non daté, 18 pages.

FREYRE, G., [1937] 1988, "O que foi o 1º congresso afro-brasileiro de Recife", in *Novos Estudos Afro-Brasileiros*, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, Recife, pp. 348-352.

FREYRE, G., 2001, *Casa-grande e senzala*, Editora Record, Rio de Janeiro, São Paulo.

FRIJDA, N.H. & MESQUITA, B., [1994] 1997, "The social roles and functions of emotions", in KITAYAMA S. & MARKUS (eds.), *Emotion and culture, empirical of mutual influence*, American Psychological Association, Washington-DC, pp. 51-87.

FRY, P., 1982, *Para Inglês ver. Identidade e política na cultura brasileira*, Zahar, Rio de Janeiro.

-G-

GALINIER, J., 1997, *La moitié du monde, le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens Otomi*, PUF, Ethnologies.

GALINIER J., 1990, "Règles, contexte et signification des rituels, notes américanistes sur deux propositions de Wittgenstein", in BLONDEAU, A.M. & SCHIPPER, K. (eds), *Essais sur le rituel II*, vol. XCV, Peeters, Louvain, Paris, pp. 201-205.

GEERTZ, C., 1973, *The interpretation of Cultures: selected essays*, Basic Books.

GEERTZ, C., 1986, "Making Experience, Authoring Selves", in *The Anthropology of experience*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, pp. 373-383.

GOFFMAN, E., [1956] 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne. La présentation de soi* (tome I), Editions de minuit, Paris.

GOFFMAN, E., [1974] 1991, *Les cadres de l'expérience*, Editions de minuit, Paris.

GOLDMAN, M., 1987, "A construção ritual da pessoa : a possessão no candomblé", in MOURA, C.E.M. DE (org.), *Candomblé. Desvendando identidades*, São Paulo, pp. 87-120.

GOLDMAN, M., 2005, "Modos do Ser, Formas de Saber. Notas sobre ontologia e multiplicidade no Candomblé", communication présentée lors du Symposium international "Learning religion: Anthropological Approaches", organisé par Ramon, S. & Berliner, D. à l'Institut des Sciences Sociales de l'Université de Lisbonne, 8-10 septembre 2005, 16 pages.

GRUND, F., 2003, *Le corps et le sacré*, Editions du Chêne.

GUERRA-PEIXE, 1980, *Maracatus do Recife*, Coleção Recife, vol. XIV, Irmãos vitale Editora, Brasil.

-H-

HALBWACHS, M., [1950] 1997, *La mémoire collective*, Edition critique établie par Gérard Namer, Albin Michel, Paris.

HALL, E.T., [1966] 1978, *La dimension cachée*, coll. Points, Seuil, Paris.

HALL, E.T., 1979, *Au-delà de la culture*, Seuil de Bruxelles.

HALLOY, A., 1999/2000, *Dieux en Exil. Adaptations et apprentissage rituel dans un Candomblé de Caboclo en Belgique*, Mémoire de licences en Sociologie et anthropologie, orientation Anthropologie, ULB, Bruxelles.

HALLOY A., 2001-2002, "Un candomblé en Belgique. Traces ethnographiques d'une tentative d'installation et ses difficultés", in *Psychopathologie africaine*, vol. XXXI-1, n° 1, pp. 93-125.

HAMAYON, R., 1995, "Pourquoi les "jeux" plaisent aux esprits et déplaisent à Dieu ou le jeu forme élémentaire de rituel à partir d'exemples chamaniques sibériens", in THINES, G. & HEUSCH, L. DE (eds.), *Rites et ritualisation*, coll. Science-Histoire-Philosophie, Publications de l'Institut Interdisciplinaire d'Etudes Epistémologiques, Paris/Lyon, pp. 65-100.

- HAMAYON, R., 1995, "Pour en finir avec la "transe" et l'"extase" dans l'étude du chamanisme", in *Etudes mongoles et sibériennes*, 26, pp. 155-189.
- HAMAYON, R., 1990, "Pragmatisme et ritualisation dans le chamanisme", in BLONDEAU, A.M. & SCHIPPER, K. (eds), *Essais sur le rituel II*, vol. XCV, Peeters, Louvain, Paris, pp. 149-205.
- HESKOVITS, M.J., 1943, *Pesquisas etnológicas na Bahia*. Bahia, Museo d'Estado.
- HERKOVITS, M.J., 1954, "Estrutura social do candomblé afro-brasileiro" in *Boletim do instituto Joaquim Nabuco*, vol. 3, pp. 13-32.
- HERSKOVITS, M.J., 1956, *Man and his work. The sciences of cultural anthropology*, New York : Alfred A. Knopf.
- HERSKOVITS, M.J., 1958, *The myth of the negro past*, Harper & Brothers, USA.
- HEUSCH, L. DE, 1971, "Possession et chamanisme", in *Pourquoi l'épouser ? Et autres essais*, Editions Gallimard, Paris, pp. 226-244.
- HEUSCH, L. DE, 1971, "La folie des dieux et la raison des hommes", in *Pourquoi l'épouser ? Et autres essais*, Editions Gallimard, Paris, pp. 245-285.
- HEUSCH, L. DE, 1990, "L'apport Bantou au vodou haïtien, contribution à une théorie du syncrétisme", in BLONDEAU, A.-M. & SCHIPPER, K.(eds.), *Essais sur le Rituel II*, Colloque du centenaire, Peeters, Louvain-Paris, pp. 127-147.
- HEUSCH L DE, 1995, "Possédés somnambuliques, chamans et hallucinés", in MICHAUX, D. (éd.), *La transe et l'hypnose*, Auzas Editeurs IMAGO, pp. 19-46.
- HIRSCHFELS, L.A., 1999, "La règle de la goutte de sang ou comment l'idée de race vient aux enfants", in *L'Homme*, 150, pp. 15-40.
- HIRSCHFELD, L.A., 2002, "Why don't anthropologists like children?", in *American anthropologist*, vol. 104, 2, pp. 611-627.
- HOUSEMAN, M., 1986, "Le mal pour le mâle : un bien initiatique", in HAINARD, J., & KAEHR, R. (eds.), Neuchâtel (Suisse) : Musée d'ethnographie.
- HOUSEMAN, M., 1993, "The interactive basis of ritual effectiveness in a male initiation rite", in *Cognitive aspects of religious symbolism*, Cambridge University Press, pp. 207-241.
- HOUSEMAN, M., 2003, "Vers un modèle anthropologique de la pratique psychothérapeutique" in *Thérapie familiale*, vol. 24, n° 3, Genève, pp. 289-312
- HOUSEMAN, M., 2004a, "The Red and the Black: A Practical Experiment for Thinking about Ritual", in *Social Analysis*, n°48 (2), pp. 75-97.
- HOUSEMAN, M., 2004b, "Vers une psychologie de la pratique rituelle? ", in *Critique*, n°680-681, pp. 102-144
- HOUSEMAN, M. & SEVERI, C., 1994, *Naven ou le donner de voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Coll. dirigée par TOFFIN, G., Chemins de l'Ethnologie, Paris.
- HUMPHREY, C. & LAIDLAW, J., 1994, *The archetypal actions of ritual. A theory of ritual illustrated by the jain rite of worship*, Clarendon Press, Oxford.

-J-

- JEANJEAN, A., 1999, "Travailler et penser une matière impensable", in JULIEN, M.P. & WARNIER, J.P., *Approches de la culture matérielle, corps à corps avec l'objet*, L'Harmattan, pp. 73-85.
- JEANNEROD, M., 2002, *Le cerveau intime*, Odile Jacob, Cité des sciences et de l'industrie, Paris.
- JEANNEROD, M., 2002, *La nature de l'esprit*, Odile Jacob, Paris.
- JESPERS P., 1983, "L'arc et le sang des chiens", in *Systèmes de pensée en Afrique noire*, cahier 6, pp. 64-105.

- JESPERS, P., 1987, "Le masque appeleur", in CARRY, M. (org.), *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire*, PUF, pp. 11-40.
- JESPERS, P., 2001, "La puissance du masque : de l'audible au visible", in BADIR, S. ET PARRET, H., *Puissances de la voix. Corps sentant, corps sensible*, Nouveaux Actes Sémiotiques, Presses Universitaires de Limoges, pp. 51-69.
- JESPERS, P., 2004, "Gloses sur quelques pas de *guaguancó*. Analyse pragmatique d'une danse festive cubaine", *Systèmes de pensée en Afrique noire*, EPHE/CNRS, n° 16, pp. 49-88.
- JOHNSON, M., 1987, *The body in the mind, the bodily basis of meaning, imagination, and reason*, University of Chicago Press, Chicago, London.
- JULIEN M., 1999, "Des "techniques du corps" à la synthèse corporelle : mise en objets", in JULIEN, M.-P. & WARNIER, J.-P. (orgs.), *Approches de la culture matérielle du corps à corps avec l'objet*, L'Harmattan, pp. 15-27.
- JUNG, C., 1964, *Essai d'exploration de l'inconscient*, coll. Folio/Essai.

-K-

- KALANI, M., 1994, *L'invention de l'autre, essais sur le discours anthropologique*, Editions Payot, Lausanne.
- KAPFERER, B., 1997, *The feast of the socerer, practices of consciousness and power*, University of Chicago Press, Chicago, London.
- KARDEK, A., *Le livre des esprits*, document internet téléchargé à partir du Site [http:// :spirite.free.fr](http://spirite.free.fr), le 29/04/2005.
- KAUFMANN, J.-C., 1997, *Le cœur à l'ouvrage*, Nathan, Paris.
- KITAYAMA, S. & MARKUS, H., 1994, "Introduction to cultural psychology and emotion research", in KITAYAMA, S. & MARKUS, H., (eds.), *Emotion and culture, empirical of mutual influence*, American Psychological Association, Washington-DC, pp. 1-19.

-L-

- LACOURSE, J., 1994, "Les coquillages du destin ; une approche classificatoire de la divination dans le *candomblé* de Bahia", in *L'Homme*, 131, pp. 77-92.
- LAKOFF, G. & JOHNSON, M., 1999, *Philosophy in the flesh. The embodied mind an dits challenge to western thought*, Basic books.
- LAPLANTINE, F. & NOUSS, A., 1997, *Le métissage*, Dominos, Flammarion.
- LATOUR B., 1994, "Une sociologie sans objet ? Remarques sur l'interobjectivité", in *Sociologie du travail*, n° 4, pp. 587-607.
- LATOUR, B., 1996, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, coll. Les empêcheurs de penser en rond, Synthélabo.
- LATOUR, B., 1997, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris.
- LAING, R.D., 1967, *The Politics of experience*, Routledge & Kegan Paul.
- LAURENCE, J., 1995, "Ce sont toujours les mêmes qui entrent en transe", in *La transe et l'hypnose*, Ausas Editeurs IMAGO, pp. 235-264.
- LAVE, J. & WENGER, E., 1991, *Situated learning, legitimate peripheral participation*, Cambridge University Press, USA.
- LAWSON, T. & MCCAULEY, R., [1990] 1999, *Rethinking religion. Connecting cognition and culture*, Cambridge University Press.

- LE BRETON, D., 2004, *Les passions ordinaires. Anthropologie de émotions*, Petite bibliothèque Payot, Paris.
- LECOEUR, F., 1999, "Nez à nez", in *Approches de la culture matérielle*, in JULIEN, M.-P. & WARNIER, J.-P. (orgs.), *Approches de la culture matérielle du corps à corps avec l'objet*, L'Harmattan, pp. 87-95.
- LEIRIS, M., 1958, *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*, L'Homme, Plon, Paris.
- LENCLUD, G., 1987, "La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie", in *Terrain*, 9, pp. 110-123
- LENCLUD, G., 2003, "Apprentissage culturel et nature humaine", in *Terrain*, 40, pp. 5-20.
- LEROI-GOURHAN, A., 1964, *Le geste et la parole II. La mémoire et les rythmes*, Albin Michel, Paris.
- LESTEL, D., 2001, *Les origines animales de la culture*, Flammarion, Paris.
- LEVI-STRAUSS, C., 1958, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris.
- LEVI-STRAUSS, C., [1962] 1990, *La pensée sauvage*, Plon, coll. Agora, Paris.
- LEVI-STRAUSS, C., 1971, *Mythologiques IV : l'homme nu*, Plon, Paris.
- LEPINE, C., 1982, "Análise formal do pantêão Nàgó", in MOURA, C.E.M. DE (org.), *Bandeira de Alairá e outros escritos sobre a religião dos orixás*, Nobel, São Paulo, pp. 13-70.
- LÉPINE, C., 2000, "Os estereótipos da personalidade no candomblé nagô", in MOURA, C.E.M. DE (org.), *Candomblé. Religião do corpo e da alma*, Pallas, Rio de Janeiro, pp. 139-163.
- LEVINE, R.A., 1984, "Properties of culture : an ethnographic view", In SHWEDER, R.A. & LEVINE, R.A. (eds.), *Culture Theory Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge University Press, pp. 67-87
- LIENARD, P., 2002-2003, *Le comportement rituel : communication, cognition et action. Génération, âge, filiation et territoire : contribution à l'éthnographie de deux populations du Cercle Karimojong (les Turkana du Kenya et les Nyangatom d'Ethiopie)*, thèse de doctorat en anthropologie, ULB, 410 pages.
- LIENHARDT, G., 1970, *Divinity and experience, the Religion of the Dinka*, Oxford at the Clarendon Press.
- LIMA, M., 2002, "Serviço de "branco", serviço de "preto" - O lugar da cor no mercado de trabalho", communication présentée au XXVI Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 11 pages.
- LIMA, V., 1982, "Organização do grupo de Candomblé", in MOURA, C.E.M. DE (org.), *Bandeira de Alairá e outros escritos sobre a religião dos orixás*) Nobel, São Paulo, pp. 79-122.
- LIMA, V.C., 1977, *A família-de-santo nos candomblés Jeje-Nagôs da Bahia : Um estudo de relações intra-grupais*, Dissertação de mestrado apresentado à pos-graduação em ciências humanas da UFBA, 208 pages.
- LIVET, P., 1994, *La communauté virtuelle. Action et communication*, Editions de l'éclat.
- LODY, R., 1979, *Santo também come. Estudo socio-cultural da alimentação cerimonial em terreiros afro-brasileiros*, Recife, Editora Artenova.
- LODY R., 1987, *Candomblé, Religião e resistência cultural*, Editora Atica, São Paulo.
- LODY, R., 1992, *Tem dendê, tem axé, etnografia do dendezeiro*, Pallas Editora, Rio de Janeiro.
- LODY R., 2001, *Jóias de axé. Fois-de-contas e outros adornos do corpo. A joalheria afro-brasileira*, Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.
- LOPES, N., 1988, *Bantos, Malês e identidade negra*, Forense Universitaria, Rio de Janeiro.
- LOSONCZY, A.-M., 1997, *Les saints et la forêt. Rituel, société et figures de l'échange entre noirs et indiens Embera (Chocó, Colombie)*, L'Harmattan.

- LOSONCZY, A.-M., 1990, "Cadrage rituel et improvisation : Le chamanisme emberá du choco (Colombie)", in *Essais sur le Rituel II*, pp. 185-200.
- LOZONCZY, A.-M., 1997, "Produire l'humain par la musique", in *Pom Pom Pom Pom : musiques et caetera*, musée d'ethnographie, Suisse, pp. 253-273.
- LOZONCZY, A.-M., 1997, "Du corps diaspora au corps nationalisé : rituel et gestuelle dans la corporéité négro-colombienne", in *Cahiers d'études africaines*, 148, XXXVII-4, pp. 891-906.
- LOSONCZY, A.-M., 2001, "Temps, son et objets afro-américains, ou comment représenter la fluidité", in BAUDEZ ET AL., *Temporalité et muséographie*, n°23, pp.71-76.
- LOSONCZY, A.-M., 2002, "De l'énigme réciproque au co-savoir et au silence. Figures de la relation ethnographique", in GHASRIAN, C. (éd.), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouveaux enjeux*, Armand Colin, Paris.
- LUHRMANN, T.M., 2005, "How do you learn to know that it is God who speaks? ", communication présentée lors du Symposium international "Learning religion: Anthropological Approaches", organisé par RAMON, S. & BERLINER, D. à l'Institut des Sciences Sociales de l'Université de Lisbonne, 8-10 septembre 2005, 33 pages.
- LYON, M. & BARBARET, J., 1994, "Society's body : emotion and the "somatization" of social theory", in CSORDAS, T.J. (ed.), *Embodiment and experience*, the existential ground of culture and self, Cambridge University Press, pp. 48-66.

-M-

- MACEDO (Bispo), 1998, *Orixás, Caboclos & Guias: deuses ou demônios ?*, Editora Grafica Universal, Rio de Janeiro.
- MAGGIE, Y., 1975, *Guerra de orixá. Um estudo de ritual e conflito*, Zahar Editores, Rio de Janeiro.
- MAGGIE, Y., 1988, "Religiões mediúnicas e a cor de seus participantes", in *Estudos Afro-Asiáticos*, 15, pp. 48-57.
- MARKUS, H. & KITAYAMA, S., [1994] 1997, "The cultural construction of self and emotion: Implication for social behaviour", in KITAYAMA, S. & MARKUS, H. (eds.), *Emotion and culture, empirical of mutual influence*, American Psychological Association, Washington-DC, pp. 89-30.
- MARKUS H. & KITAYAMA S., [1994]1997, "The cultural shaping of Emotion: A conceptual framework", in KITAYAMA, S. & MARKUS, H. (eds.), *Emotion and culture, empirical of mutual influence*, American Psychological Association, Washington-DC, pp. 339-351.
- MARLER, P.1991, "The instinct to learn", in *The epigenesis of mind: Essays on biology and cognition*, The Jean Piaget Symposium Series, Erlbaum, pp. 37-66.
- MARY, A., 2000, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Editions du Cerf, Paris.
- MATTA, R. DA, 2000, *O que faz o Brasil Brasil*, (11^{ème} édition), ed. Rocco, Rio.
- MAUPOIL, B., [1948] 1988, *la géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Institut d'Ethnologie, Paris.
- MAUSS, M., [1950] 2001, *Sociologie et anthropologie*, Quadrige/PUF, Paris.
- MEAD, M. & MCGREGOR, F., 1951, *Growth and culture, a photographic study of balinese childhood*, G.P. Putnam's Sons, New York.
- MELO, M. DE, 1978, *Metropolização e subdesenvolvimento. O caso de Recife*, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Ciências Geográficas, Recife.
- MERCIER, J., 1993, "Corps pour corps, corps à corps de la régulation sacrificielle de la possession à la "mise à corps" du sacrifice par la possession", in *L'Homme*, 125, XXXIII (1), pp. 67-87.
- MERLEAU-PONTY, M., 1945, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard.

- METRAUX, A., 1958, *Le vaudou haïtien*, Gallimard.
- MILLAR, S., 1971, *La psychologie du jeu chez les animaux et chez les enfants*, Petite Bibliothèque Payot, Paris.
- MILLIKAN, R., 1998, "A common structure for concepts of individuals, stuffs, and real kinds: more mama, more milk, and more mouse", in *Behavioral and brain sciences*, pp. 55-100.
- MING, A., 2001, *Des plantes et des dieux dans les cultes afro-brésiliens. Essai d'ethnobotanique comparative Afrique-Brésil*, L'Harmattan.
- MOISSEFF, M., 1994, "Les objets culturels aborigènes ou comment représenter l'irreprésentable", in *Genèses*, 17, pp. 8-32.
- MOISSEFF, M., 2005, "Penser le métissage : une interrogation pour les sciences sociales", in *L'Autre. Cliniques, Cultures et Sociétés*, vol. 6, n° 2, pp. 287-304.
- MOTTA, R., 1977, "Protéina, Pensamento e Danças : estratégias para novas investigações antropológicas sobre o Xangô de Recife", in *Comunicações*, 16, Pimes, UFPE, Recife, pp. 13-28.
- MOTTA, R., 1978, "Homens, santos e sociedade : As crenças básicas no Xangô de Pernambuco", in *Revista Pernambucana de desenvolvimento*, n° 1, Recife, pp. 142-158.
- MOTTA, R., 1982, "Comida, família, dança e transe (sugestões para o estudo do Xangô)", in *Revista de l'Antropologia*, XXV, São Paulo, pp. 147-157.
- MOTTA, R., 1988a, "Indo-afro-european syncretic cults in Brazil: their economic and social roots", in *Cahiers du Brésil Contemporain*, 5, pp. 27-48.
- MOTTA, R., 1988b, "E eclesificação dos cultos afro-brasileiros", in *Comunicações*, Ano 7, 30, pp. 31-43.
- MOTTA, R., 1993, « La Rationalité dans la Magie: Economie du Xangô de Recife », in JOLIVET, M.-J. & REY-HULMAN, D. (orgs.), *Jeux d'Identité: Etudes Comparatives à partir de la Caraïbe*, Paris: L'Harmattan, pp. 355-365.
- MOTTA, R., 1995a, "Le Geste et Le Corps dans la Religion Afro-Brésilienne", in *Social Compass*, vol. 42, n° 4, pp. 477-486.
- MOTTA, R., 1995b, "Sacrifício, mesa, festa e transe na religião afro-brasileira", in *Horizonte Antropológico*, Ano 1, 3, Porto Alegre, pp. 31-38.
- MOTTA, R., 1998, "Gilberto Freyre e o Estudo das relações Raciais: os perigos da Ortostória", in *Antropologia : memória, tradição & perspectivas. V Encontro de Antrólogos do Norte Nordeste*, vol. 7, ano III, pp. 15-43.
- MOTTA, R., 1999a, "Religiões Afro-Recifenses, ensaio de classificação", in CAROSO, C. & BACELAR, J. (éds.), *Faces da tradição Afro-Brasileira, religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*, Rio de Janeiro : Pallas, Salvador, CEAO, pp. 17-35.
- MOTTA, R., 1999b, "Guérison, sacrifice et initiation dans le Xangô de Recife, in *Ateliers*, 23, pp. 85-94.

-N-

- NASCIMENTO, L., 1998, "Transe, Gênero e Sexualidade", in *Antropologia : memória, tradição e perspectivas, encontros de antropólogos do Norte Nordeste*, vol. 7, ano III, pp. 334-345.
- NISBETT, R. & WILSON, T., 1977, "Telling more than we can know : Verbal report mental processes", in *Psychological Review*, vol. 84, pp. 231-259.
- NORMAN, D., 1993, "Les artefacts cognitifs" in *Raisons pratiques*, 4, *Les objets dans l'action*, EHESS, Paris, pp. 15-34.

-O-

- OPIPARI, C., 2004, *Le Candomblé : images en mouvement, São Paulo-Brésil*, L'Harmattan.
- ORO, A., 1998, "As relações raciais nos terreiros do Rio Grande do Sul", in *Estudos Afro-Asiáticos*, 33, pp.31-50.
- ORO, A., 1999, *Axé Mercosul. As religiões afro-brasileiras nos países do Prata*, Editora Vozes, Petropolis.
- ORTIZ, R., 1990, *A morte branca do feiticeiro negro, Umbanda e Sociedade brasileira*, Editora Brasiliense.

-P-

- PAI CIDO DE ÒSUN EYIN, 2000, *Candomblé, a panela do segredo*, Mandarim, São Paulo.
- PAI CIDO DE ÒSUN EYIN, 2002, *Açaça, onde tudo começou*, ARX, São Paulo.
- PARLEBAS, P., 1999, "Les tactiques du corps, un nouveau regard sur le corps", in JULIEN, M.-P. & WARNIER, J.-P., *Approches de la culture matérielle, corps à corps avec l'objet*, L'Harmattan, pp. 29-43
- PERNAMBUCO, U., 1934, "Alguns dados antropológicos da população de Recife", in *Novos Estudos afro-brasileiro realizado em Recife*, Editora Massangana, Recife, pp. 257-261.
- PERRUCHET P. & GALLEGRO J., 1997, "Implicit learning shapes new conscious percepts and representation", in *Psychonomic Bulletin and Review*, 4(1), pp. 43-48.
- PIAGET, J., 1994, *La formation du symbole chez l'enfant*, Delachaux et Niestlé, Paris.
- PIETTE, A., 1996, *Ethnographie de l'action. Observation des détails*, Métailié, Paris.
- PIETTE, A., 1997, "Pour une anthropologie comparée des rituels contemporains, rencontre avec des "batesoniens"", in *Terrain*, 29, pp. 139-150
- PIETTE, A., 1999, *La religion de près .L'activité religieuse en train de se faire*, Métailié, Paris.
- PINHO, P., 2002, "Comment trouver l'Afrique à Bahia ? En suivant les ethno-touristes Afro-Américains, in *Cahiers du Brésil contemporain*, n° 40/50, pp. 97-107.
- PLANSON, C., 1978, *A la découverte du Vaudou*, Editions de Vecchi, Paris.
- POPPER, K., 1991, *La connaissance objective. Une approche évolutionniste*, Champs, Flammarion.
- POUILLON, J., 1987, "Du sacrifice comme compromis", in *Sous le masque de l'animal, essais sur le sacrifice en Afrique noire*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 233-239.
- POUILLON, J., 1993, *Le cru et le su*, Coll. La librairie du XX siècle, Seuil.
- POVOAS, R., 1989, *A linguagem do Candomblé. Níveis sociolinguísticos de integração afro-portuguesa*, Jose Olimpio Editora, Rio de Janeiro.
- PRANDI, R., 1991, *Os Candomblés de São Paulo*, HUCITEC-EDUSP, São Paulo.
- PRANDI, R., 2001a, *Mitologia dos orixás*, Companhia das Letras, São Paulo.
- PRANDI, R., [1998] 2001b, "Introduction. Cadernos de Oluô", in ROCHA, A. M., *Caminhos de odu*, Pallas, Rio de Janeiro.

-Q-

- QUERINO M., 1938, *Costumes africanos no Brasil*, Bibliotheca de divulgação científica, vol. V, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

-R-

- RAMOS, A., [1934] 1988, *O negro brasileiro*, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, Recife.
- REVEL J., 1996, "Micro-analyse et construction du social", in REVEL, J. (éd.), *Jeux d'échelles, La micro-analyse à l'expérience*, Hautes Etudes, Gallimard, Le seuil, pp. 15-36.
- REZENDE, C. & MAGGIE, Y., 2000, "Raça como retórica : a construção da diferença", in *Raça como retórica, a construção da diferença*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, pp. 11-25.
- RIBEIRO, D., 1995, *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*, Companhia das Letras, São Paulo.
- RIBEIRO, R., 1950-51, "O Negro em pernambuco – Restrospecto de suas praticas religiosas", in *Revista do arquivo Publico*, Anos V & VI, n° 7 & 8, pp. 571-587.
- RIBEIRO, R., 1952, "O teste de Rorschach no estudo da “aculturação” e da “possessão fetichista” dos negros do Brasil", in *Boletim do Instituto Joaquim Nabúco de pesquisas Sociais*, Recife, pp. 44-50.
- RIBEIRO, R., 1954, "Xangôs", in *Boletim do Instituto Joaquim Nabúco de Pesquisas Sociais*, Vol. 3, pp. 65-79.
- RIBEIRO, R., 1978a, "O negro na atualidade brasileira : religiões populares e etnias", in *Ciência e Trópico*, Instituto Joaquim Nabúco de pesquisas Sociais, 6(2), pp. 229-244.
- RIBEIRO, R., 1978b, *Cultos afro-brasileiros do Recife : Um estudo de ajustamento social*, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, Recife.
- RIBEIRO, R., 1982, *Antropologia da religião e outros estudos*, Massangana, Fundação Joaquim Nabuco, Recife.
- RIBEIRO, R., 1983/1984, « Tempo de experiência », in *Revista de Ciencias Sociais*, Fortaleza, vol. 14/15, n° ½, pp. 89-100.
- RICOEUR, P., 1990, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, coll. Esprit/Seuil, Paris.
- RIO, J. DO, [1904] 1976, *As religiões do Rio*, Editora Nova Aguilar, Rio de Janeiro.
- ROAZZI, A. & Bryant, P. 1992, "Social class, context and cognitive development", in LIGHT P. & BUTTERWORTH (orgs.), *Context and cognition: Ways of learning and knowing*, Herts: Harvester & Wheatsheaf, pp. 14-27.
- ROCHA, A.M., 1994, *Os candomblês antigos do Rio de Janeiro, a nação Ketu : origens, ritos en crenças*, Faculdade da Cidade, Topbooks Ed. Rio de Janeiro.
- RODRIGUES, N., 1988, *Os africanos no Brasil*, coleção temas brasileiros, Editora unb, Brasília.
- ROCHA, A.M., 2001, *Caminhos de Odu*, Pallas, Rio de Janeiro.
- ROSENTAL, P.-A., 1996, "Construire le “macro”par le “micro”. Fredrik Barth et la microstoria", in REVEL, J., (ed.), *Jeux d'échelles, La micro-analyse à l'expérience*, Hautes Etudes, Gallimard, Le seuil, pp. 141-159.
- ROUCH, J., [1960] 1989, *La Religion et la Magie songhay*, Editions de l'Université de Bruxelles, Presses Universitaires, Paris.
- ROUCH, J., 1995, "La notion de personne dans la transe", in *La transe et l'hypnose*, Auzas Editeurs IMAGO, pp. 47-59.
- ROUGET, G., 1990, *La musique et la transe*, Gallimard.
- ROUGET, G., 2001, *Bénin, initiatique vòdown. Images du rituel*, Sèpia, Saint-Maur.
- RUSSEL, J.A., 1991, "Culture and the categorization of emotions", in *Psychological Bulletin*, vol. 110, n° 3, pp. 426-450.

-S-

- SACHNINE, M., 1997, *Dictionnaire usuel yoruba-français*, Karthala, Ifra, Paris.
- SANDRONI, C., 1999, "Maracatus et écoles de samba : à propos du carnaval de Recife", in *Ethnologie française*, XXIX, 1, pp. 45-48.
- SANTOS, J.E. DOS, 1975, *Os nago e a morte*, Editora Vozes, Petrópolis
- SÁRAMÍ, S., 1990, *A mitologia dos orixás africanos*, vol. I, Editora Oduduwa, São Paulo.
- SARDAN, J.-P.O. DE, 1994, "Possession, affliction et folie : les ruses de la thérapisation", in *L'homme*, 131, XXXIV, pp. 7-27.
- SARDAN, J.-P.O. DE, 1998, "Emique", in *L'homme* 147, pp. 151-166.
- SCHECHNER, R., 1986 "Magnitudes of performances", in *The Anthropology of experience*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, pp. 344-369
- SCHEID, J., 1990, "Rituel et écriture à Rome", in BLONDEAU, A.-M. & SCHIPPER, K. (eds.), *Essais sur le rituel II*, vol. XCV, Peeters, Louvain, Paris, pp. 1-15.
- SCHEID, J. & SVENBRO J., 1994, *Le métier de Zeus, mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Editions La Découverte, Paris.
- SCHEPER-HUGHES, N., 1992, *Death without weeping. The violence of everyday life in Brazil*, University of California Press.
- SCHOTT, B., 1977, *Corps et possession, le vécu corporel des possédés face à la rationalité occidentale*, Bordas, Paris
- SCHWARCZ, L., 1998, "Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade", in SCHWARCZ, L., *História da vida privada no Brasil; contraste da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 173-244.
- SEARLE, J., [1979] 1997, *Expression and meaning: studies in the theory of speech acts*, Cambridge University Press.
- SEGATO, R., 1995, *Santos e daimones. O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*, editora UNB, Brasília.
- SEGATO, R., 2000, "Okarilé : uma toada icônica de Iemanjá", in *Revista do patrimônio histórico e artístico nacional*, vol. 28, pp. 237-253.
- SERVAIS, V., 1999, "Enquête sur le "pouvoir thérapeutique" des dauphins, Ethnographie d'une recherche", in *Gradhiva*, 25, pp. 93-105.
- SEVERI, C., 1993, "Talking about souls: the pragmatic construction of meaning in cuna ritual language", in BOYER, P. (éd), *Cognitive aspects of religious symbolism*, Cambridge University press, pp. 165-181.
- SEVERI, C., 1999, "Les ratés de la coutume, folie chrétienne et rituels de guérison", in *L'homme*, 150, pp. 235-242.
- SEVERI, C., 2003, "Warburg anthropologue ou le déchiffrement d'une utopie", in *L'homme* 165, pp. 77-128
- SILVA, F. DA & LIMA, M., 1992 : "Raça, gênero e mercado de trabalho", in *Estudos Afro-Asiáticos*, 23, pp. 97-111.
- SILVA, O. DA, 1994, *A linguagem correta dos orixas*, Pallas, Rio de Janeiro.
- SOSIS, R., 2004, "Les bénéfiques sociaux des sacrifices religieux", in *Cerveau et psycho*, n° 7, pp. 32-36.
- SOUZA, A., 200, "Baianos, novos personagens afro-brasileiros", in *Encataria brasileira, o livro dos mestres, caboclos e encantados*, Pallas, Rio de Janeiro, pp. 304-317
- SPERBER, D., 1974, *Le symbolisme en général*, coll. Savoir, Hermann, Paris.
- SPERBER, D., 1994, "Understanding verbal understanding", in KHALFA, J., (ed.), *What is intelligence ?*, Cambridge University Press, pp. 179-198.
- SPERBER, D., 1996, *La contagion des idées*, Odile Jacob, Paris.
- SPERBER, D., 1997a, "Intuitive and reflective beliefs", in *Mind and Language*, 12 (1), pp. 63-87.

- SPERBER, D., 1997b, "Individualisme méthodologique et cognitivisme", in BOUDON, R., CHAZEL, N.F., & BOUVIER, A. (eds.), *Cognition et Sciences Sociales*, Paris, Presse Universitaire de France, pp. 123-136.
- SPERBER, D., 2000, "La communication et le sens", in MICHAUD, Y., (ed.), *Qu'est ce que l'humain ? Université de tous les savoirs*, vol. 2, Paris, pp. 119-128.
- SPERBER, D., 2003, "Culture et modularité, les chaînes causales de la culture", in CHANGEUX, J.-P. (ed.), *Gènes et culture, enveloppe génétique et variabilité culturelle*, Odile JACOB, pp. 277-299.
- SPERBER, D. & WILSON, D., 1989, *La pertinence, communication et cognition*, Les Editions de Minuit, Paris.
- SPERBER, D. & WILSON, D., 1997, "Remarks on relevance theory and the social sciences", in *Multilingua*, 16, pp. 145-151
- SURRALLES, A., 2003, *Au coeur du sens, perception, affectivité, action chez les Candoshi*, CNRS éditions, Editions de la maison des sciences de l'homme.

-T-

- TALL, K., 1998, "La transe dans tous ses états : voduns, orixas, caboclos et erês. Quelques aspects psychologiques de la transe de possession au Sud-Bénin et à Bahia", in *Gradhiva*, 23, pp. 35-46.
- TALL, K., 1999, "En quête d'une bonne mort : péripéties religieuses d'une prêtresse de candomblé bahianaise (Brésil)", in *Autrepart (11)*, pp. 155-170.
- TALL, K., 2002, "Le masque synchrétique en question. Fête-Dieu et sacrifice au dieu de la chasse dans le candomblé bahianais de nation Ketu", in *Cahiers du Brésil Contemporain*, n° 49/50, pp. 109-125.
- TALL, K., 2003, "Les nouveaux entrepreneurs en religion : la génération montante des chefs de cultes de possession à Cotonou (Bénin) et Salvador (Brésil)", in *Autrepart*, 27, pp. 75-90.
- TAMBIAH, S.J., 1979, "A performative approach to ritual", in *Proceedings of the British Academy*, vol. LXV, pp. 114-169.
- TEISENHOFFER, V. & CAPONES S., 2001-2002, "Devenir médium à Paris. Apprentissage et adaptation dans l'implantation d'un terreiro de candomblé en France", in *Psychopathologie africaine*, vol. XXXI-1, n° 1, pp. 127-156.
- TELES DOS SANTOS, J., 1992, "La divinité caboclo dans le candomblé de Bahia" in *Cahiers d'études africaines*, 125, XXXII-I, pp. 83-107.
- TELES DOS SANTOS, J., 1995, "O Dono da terra. O caboclo nos candomblés da Bahia", Ed. Sarah Letras, UFBA.
- THEVENOT L., 1993, "Essai sur les objets usuels. Propriétés, fonctions, usages", in *Raisons pratiques*, 4, pp. 85-111.
- TOMASELLO, M., KRUGER A. & RATNER, H., 1993, "Cultural learning", in *Behavioral and Brain Sciences*, 16, pp. 495-552.
- TOREN, C., 1999, *Mind, materiality and history, explorations in Fijian Ethnography*, Routledge, London, New York.
- TURNER, V., 1967, *The forest of symbols*, Ithaca: Cornell University Press.
- TURNER, V., [1969] 1990, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, PUF.

-V-

- VALENTE, W., 1955, "Influências islâmicas nos grupos de culto afro-brasileiros de Pernambuco", in *Boletim do Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais*, vol. 4, Ministerio da Educação e Cultura, pp. 7-17
- VALENTE, W., 1955, *Sincretismo religioso afro-brasileiro*, Brasiliense, Série 5, vol. 280, Biblioteca pedagógica brasileira.
- VAN GENNEP, A., [1909] 1981, *Les rites de passage*, Picard, Paris.
- VARELA, F., THOMPSON, E. & ROSCH, E., 1993, *L'inscription corporelle de l'esprit. Sciences cognitive et expérience humaine*, La couleur des idées, Seuil.
- VATIN, X., 2005, *Rites et musiques de possession à Bahia*, L'Harmattan, Paris.
- VELHO, G., 2002, *Mudança, crise e violência, política e cultura no Brasil contemporâneo*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- VERAN, J., 2002, "Quilombos : Des "lieux de mémoire" bien vivants", in *Cahiers du Brésil contemporain*, n° 49/50, pp. 87-96.
- VERGER, P., 1997, *Ewé. Le verbe et le pouvoir des plantes chez les Yorùbá. (Nigeria-Bénin)*, Maisonneuve & Larose, Paris.
- VERGER, P., [1957] 2000, *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- VERGER, P.F., [1981] 2002, *Orixás*, Corrupio, Salvador.
- VERGER, P., *Lendas africanas dos orixás*, corrupio, troisième édition (non datée), Salvador.
- VIDAL, D., 1998, *La politique au quartier. Rapports sociaux et citoyenneté à Recife*, Editions de la maison des sciences de l'homme, Paris.

-W-

- WACQUANT, L., 2002, *Corpo e alma. Notas etnográficas de um aprendiz de boxe*, Relume Dumara, Rio de Janeiro.
- WAFER, J., 1994, *The taste of blood. Spirit possession in brazilian Candomblé*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- WALKER, J., 1992, "Supernatural beliefs, natural kinks, and conceptual structure", in *Memory and cognition*, 20 (6), pp. 655-662.
- WARNIER, J.-P., 1999a, "Le sujet comme "roue d'engrenage"", in JULIEN, M.P. & WARNIER, J.-P., *Approches de la culture matérielle, corps à corps avec l'objet*, L'Harmattan, pp. 135-143.
- WARNIER, J.-P., 1999b, *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts*, Sciences Sociales et Sociétés, coll. dirigée par DESJEUX, D., PUF.
- WHITEHOUSE H., 1995, *Inside de cult, religious innovation and transmission in Padua New Guinea*, Claredon Press, Oxford.
- WHITEHOUSE, H., 2000, *Arguments and icons. Divergent modes of religiosity*, Oxford University Press.
- Whitehouse, H., 2002, "Religious reflexivity and transmissive frequency", in *Social anthropology*, Special Issue, vol. 10, n° 1, Cambridge, CUP, pp. 91-103.
- WHITTEN, N.E.Jr. & SZWED, J.F., "Introduction", in WHITTEN, N.E.Jr. & SZWED, J.F., *Afro-American Anthropology. Contemporary Perspectives*, The Free Press, New-York et Collier-Macmillan Limited, London, pp. 23-60.
- WILLIAMS, P., 1993, *Nous, on n'en parle pas. Les vivants et les morts chez les Manouches*, Editions de la Maison des Sciences de l'homme, Paris.
- WINKIN, Y., 1981, *La nouvelle communication*, Seuil.

WINKIN, Y., 1996, *Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain*, Seuil, coll. Points Essais.
 WINNICOTT, D., 1975, *Jeu et réalité, l'espace potentiel*, Editions Gallimard.

-Z-

ZALUAR, A., 1998, "Para não dizer que não falei de samba: Os enigmas da violência no Brasil", in SCHWARCZ, L.M. (éd), *História da vida privada no Brasil 4, Contrastes da intimidade contemporânea*, Companhia das Letras, pp. 247-319.
 ZEMPLINI, A., 1976, "La chaîne du secret", in *Nouvelle revue de psychanalyse*, pp. 313-324.
 ZEMPLINI A., 1987, "Des êtres sacrificiels", in *Sous le masque de l'animal, essais sur le sacrifice en Afrique noire*, Presses Universitaires de France, Paris, pp. 267-317.

Autres documents consultés :

Cartilha da Nação Xambá, 2000, *Terreiro Santa Bárbara*, Olinda, SANGIRARDI Jr, *Deuses da África e do Brasil, candomblé e Umbanda*, Rio de Janeiro, Folha Carioca Editora LTDA

A desigualdade racial no mercado de trabalho, Boletim DIEESE, Edição Especial , Novembro 2002.

Recensements obtenus auprès du *Centro de Informação de Saúde* de la *Diretoria de Epidemiologia & Vigilância Sanitária* de l'état de Pernambuco sur le nombre de décès par quartier de Recife (période 1996-2000) selon leur cause.

Revue mensuelle *Orixás* publiée par l'Editora Minuano Ltda, São Paulo, n° 1 et 4.

Documentaire « Le rouge et le noir. Un exercice pratique pour penser le rite. », selon une proposition de Michael Houseman. Réalisation : Philippe Jaspers. Image : Caroline Genart et Reynald Halloy. Montage : Lionel Mwe-di-Malila. Post-production : ASBL Micronesia.

ANNEXES

ANNEXE N° 1 : Repères généalogiques (famille biologique et famille-de-saint)

ANNEXE N° 2 : *Terreiro de Paulo et Lucínha*

ANNEXE N° 3: *Peji* du terreiro de Paulo et Lucinha

ANNEXE N° 4: La *jurema*

1. Présentation du culte

1.1 L'origine du culte et la place qu'il occupe dans la famille-de-saint étudiée

Le culte de *catimbó-jurema*¹²⁸⁹, originaire des *sertões* et autres régions agrestes nordestines, plonge ses racines dans la *pajelança*, rites religieux d'origine amérindienne, dirigés par un chaman appelé *pajé*. L'utilisation du tabac, et tout particulièrement de sa fumée, joue un rôle rituel central dans ce culte, comme nous l'indique Roger Bastide :

Pour l'indien, le tabac est la plante sacrée et c'est sa fumée qui guérit les maladies, procure l'extase, donne des pouvoirs surnaturels, met le *pajé* en communication avec les esprits ([1945] 2001 : 146).

Toujours selon Bastide, la transformation de la *pajelança* en *catimbó* serait basée sur l'introduction de la *jurema*¹²⁹⁰, également d'origine indienne, ainsi que par une utilisation différente de la fumée¹²⁹¹. Dans sa migration vers les centres urbains du littoral (Recife, Paraíba, Maceió et Natal), dès la première moitié du siècle dernier, la *jurema* va subir diverses influences religieuses (catholique, kardeciste, africaine...) présentes dans ces villes. Une particularité de la *jurema* est qu'elle peut fortement varier d'un *juremeiro* - pratiquant de la *jurema* - à l'autre. Toute généralisation sur ce culte s'avère donc délicate. Le culte de *jurema* dont il est question dans ce travail est celui pratiqué à l'époque de mon enquête de terrain par certains membres de ma famille d'accueil.

Le culte de *jurema* a été transmis dans la famille-de-saint par dona Leonidas et, avant elle, par sa mère biologique, toutes deux *juremeiras* de renom. Malheureusement, dona Leonidas se trouvait fort malade au moment de mon enquête de terrain. Alitée, elle était dans l'incapacité de diriger le moindre rituel. Lucínha serait, selon sa propre expression, l'« héritière naturelle de sa science de la *jurema* ». Cette mère-de-saint, cependant, se

¹²⁸⁹ Les termes « *catimbó* » et « *jurema* » renvoient au même culte. J'utiliserai cependant préférentiellement le terme « *jurema* » qui est aujourd'hui le plus courant dans le milieu de culte fréquenté.

¹²⁹⁰ Plante (*Mimosa nigra* Hub) dont la racine ou l'écorce est utilisée dans la préparation d'un breuvage remplissant une fonction similaire de médiateur entre le monde des hommes et celui des esprits (Brandão et Rios 2001 : 160). On verra par la suite que le terme « *jurema* » renvoie également à une conception du monde spirituel propre au culte.

¹²⁹¹ Dans la *pajelança*, elle serait absorbée, provoquant l'intoxication dont un des effets recherchés est la transe du *pajé*, alors qu'elle serait uniquement soufflée dans le *catimbó* (*Ibid.* : 147).

montrait fort réticente à pratiquer à son tour et refusait même d'en parler¹²⁹². Mais malgré cette réserve de la part de la mère-de-saint, le culte de *jurema* (et par conséquent ses entités), restait très présent dans la famille-de-saint étudiée. Deux constats soutiennent cette affirmation.

D'abord, une petite cabane abrite toujours les entités spirituelles de la *jurema* dans le salon de la maison d'habitation de Lucínha et de petites offrandes leur sont régulièrement offertes (alcool, tabac, etc.). Ensuite, Júnior et Zite pratiquent depuis peu ce culte dans leur propre *terreiro* et Júnior dirige régulièrement le culte de *jurema* chez Nina, une de ses filles-de-saint, elle-même *juremeira* de mère en fille. Le père-de-saint commença même, début 2004, à « recevoir » un *mestre*¹²⁹³, alors que cette forme de médiumnité était jusqu'alors l'apanage de Lucínha parmi les membres de la famille biologique. Ce développement du culte de la *jurema* par Júnior et Zite n'est pas perçu d'un très bon œil par Lucínha car, selon la mère-de-saint, leur savoir n'est pas le fruit d'un « héritage familial » direct, comme c'est son cas à elle. En effet, le culte tel que pratiqué par Júnior semble dériver, comme j'y reviendrai, d'une recherche personnelle sur fond d'héritage familial plutôt que d'un savoir transmis d'une génération de chefs de culte à l'autre. Or, tout comme pour le *candomblé*, la transmission d'initiateur à initié semble être un des modes principaux de légitimation de la position de chef de culte.

Le culte de *jurema* décrit ci-dessous est celui pratiqué actuellement par Júnior ainsi que par plusieurs de ses fils-de-saint, également *juremeiros*, dont j'ai « fréquenté » les *terreiros*. Ma description de ce culte restera cependant élémentaire, comparativement à celle proposée du culte aux *orixás*. Deux raisons justifient ce choix dans mon analyse.

La première est ethnographique : l'influence actuelle de la *jurema* dans la famille-de-saint reste marginale par rapport à celle exercée par le culte aux *orixás*. Certains pères-de-saint comme Paulo, Yguaracy et Cecinho ne pratiquent pas ce culte. De par leur histoire familiale commune, ils lui sont toutefois familiers mais entretiennent avec lui une relation plus distante et passive sur le plan rituel. Lucínha est l'héritière du savoir de sa mère biologique mais elle se montre, nous l'avons vu, fort réticente à assumer la fonction de *juremeira* et à s'investir dans une pratique régulière. Júnior et Zite, par contre, se sont engagés dans cette pratique. Cette présence de la *jurema* reste malgré tout plus fragile que celle du

¹²⁹² La raison principale évoquée par Lucínha pour justifier sa réticence à pratiquer ce culte est que seule dona Leonidas était capable de « contrôler » ses entités lorsqu'elles se « manifestaient ». J'ai appris à ce propos que Lucínha « avait » une indienne qui, lorsqu'elle prenait possession d'elle, ôtait ses vêtements et s'amusait à grimper aux arbres.

¹²⁹³ Je présente les différentes entités du culte par la suite.

candomblé, car sa pratique, du moins en ce qui concerne Júnior et Zite, est fort récente. Plusieurs fils-de-saint des chefs de culte cités sont cependant des *juremeiros* confirmés. Ce phénomène semble d'ailleurs être une constante dans le champ religieux du *Xangô* de Recife, comme le notent Brandão et Rios :

Même dans les *terreiros* de *xangô* traditionnels de Recife, certains d'entre eux sans le moindre espace rituellement constitué pour rendre un culte aux esprits de *jurema*, ceux-ci réapparaissent dans les résidences des fils-de-saint ou dans des *terreiros* affiliés (pour les fils qui ont atteint la séniorité et ont ouvert des maisons), recevant un culte de diverses manières (2001 : 178).

Dans la famille-de-saint étudiée, toutefois, les initiateurs du *candomblé* n'interviennent généralement pas dans le culte de *jurema* de leurs initiés : ces derniers restent maîtres à bord de leur propre *terreiro* de *jurema*¹²⁹⁴. Seul Júnior fait depuis peu exception à cette règle.

Mon second argument est méthodologique, car mon questionnement dans ce travail portait sur une description de l'expérience et de l'apprentissage religieux dans le culte aux *orixás* qui exigeait une étude approfondie de l'activité rituelle ainsi que de la place des *orixás* dans la vie de tous les jours des initiés. Un travail similaire pourrait être fait pour le culte de *jurema*, mais ce serait l'objet d'une autre thèse. Je me contenterai ici de souligner certains rapports entretenus au quotidien entre les « esprits » de la *jurema* et les *orixás* du *xangô*.

1.2 Les « esprits » de la *jurema*

Le monde spirituel de la *jurema* est peuplé de diverses catégories d'entités, toutes susceptibles d'être « reçues » en possession : les *caboclos* et les *caboclas*, les *mestres* et les *mestras*, les *preto-velhos* et *preta-velhas*, les *exus*¹²⁹⁵ et *pomba-giras*. Toutes ces entités peuvent être rassemblées sous la dénomination de « guides », soulignant ainsi leur fonction rituelle principale et partagent une même nature : ils sont des « esprits » de personnes décédées qui reviendraient parmi les vivants pour « pratiquer la charité » en « travaillant » pour eux, ou, au contraire, pour servir à des fins malveillantes, comme ce peut être le cas des esprits dits « de gauche. » La définition que propose André Ricardo de Souza des entités de l'*umbanda* et applicable à la *jurema* telle que rencontrée à Recife :

¹²⁹⁴ Le terme *terreiro* est souvent inadéquat pour décrire l'espace rituel où prend place le culte de *jurema* qui, pour bon nombre de *juremeiros*, se confond avec l'une ou l'autre pièce de leur maison d'habitation.

¹²⁹⁵ J'emploierai une minuscule lorsqu'il s'agit d'une catégorie d'« esprit », et une majuscule lorsqu'il est question de l'*orixá*.

Ces entités spirituelles sont récupérées de matrices et stéréotypes présents dans la formation du peuple brésilien, en faisant apparaître au centre du culte des types sociaux, traditionnels ou contemporains, qui peuvent être pensés comme appartenant à des catégories socioculturelles inférieures et subalternes, ce qui distingue cette religion du kardecisme, qui préfère le contact avec les esprits considérés évolués, cultes et scolarisés. (2001 : 314)

On pourrait également ajouter à la liste ci-dessus les saintes et les saints catholiques ainsi que le Christ, la Vierge Marie et Dieu, qui apparaissent dans plusieurs *toadas*, prières et invocations au cours des différents rituels de *jurema*.

Chaque catégorie d'entités peuple un espace imaginaire qui est à la fois le lieu où elles sont censées vivre et à partir duquel elles exercent leurs pouvoirs. Ces lieux sont « ouverts » par le chef de culte au cours de chaque séance rituelle lorsqu'il commence à invoquer et à chanter pour une catégorie d'entités. Les *caboclos* et leur pendant féminin, les *caboclas*, sont associés à « la forêt » [*a mata*] et à la nature en général. Les *mestres* [« maîtres »] et leur pendant féminin, les *mestras* [« maîtresses »] habitent la *Jurema*, monde spirituel composé de villages, de villes et de royaumes. Les *preto-velhos* et *preta-velhas* viennent de Bahia, ville du nord-est brésilien devenue dans ce contexte religieux le lieu mythique de résidence de ces « esprits ». Quant aux *exus* et *pomba-giras*, ils vivent généralement « parmi les hommes », avec une prédilection pour les carrefours, les endroits « mal fréquentés » ainsi que les cimetières. Revenons à présent plus en détail sur chacune de ces catégories d'esprits.

Le *caboclo* est une entité d'origine amérindienne, le plus souvent un chef et/ou guérisseur ayant une grande connaissance des plantes et de leurs vertus médicinales¹²⁹⁶. Une caractéristique indéniable du *caboclo* est sa « brésilianité » : il est lié au monde rural et se trouve être, selon Jocelio Teles dos Santos (1995), le légitime « propriétaire de la terre » [*dono da terra*]. Dans le culte étudié, il s'agit cependant le plus souvent d'« esprits » d'indiens en bas âge. Lorsqu'ils se « manifestent » chez les médiums, ils adoptent le comportement et la diction de petits enfants et se barbouillent les mains et le visage de miel, quand ils ne cherchent pas à en faire autant avec les personnes présentes¹²⁹⁷. Quant aux *caboclas*, certains participants voient en elles des amazones, accentuant leur aspect guerrier,

¹²⁹⁶ Pour le parcours historique de cette entité, je renvoie le lecteur à l'article de Véronique Boyer (1992). Je propose également une synthèse de l'histoire de cette entité et de son rôle dans l'émergence d'une identité nationale dans mon mémoire de Licences intitulé : « Dieux en Exil. Adaptations et apprentissage rituel dans un candomblé de caboclo en Belgique. »

¹²⁹⁷ Le comportement de ces entités est en de nombreux points similaire à celui des *erês* des *candomblés* bahianais. Je propose une description de ce comportement rituel dans Halloy (2004)

alors que d'autres disent apprécier leur « délicatesse » ou leur « beauté », renvoyant ainsi à une image plus romantique de ces entités, clairement accentuée par leur lithographie. D'autres encore vantent leur efficacité dans la résolution de problèmes amoureux, les rapprochant ainsi des *mestras*.

Les *mestres*, selon Brandão et Rios, « sont décrits comme des esprits guérisseurs de descendance esclave ou métisse » (2001 : 166). Il s'agirait de l'esprit de personnes qui déjà de leur vivant « se sont initiées aux mystères et à la science de la *jurema* » (*Ibid.* : 167) ou qui auraient acquis cette connaissance au moment de leur mort. Quant aux *mestras* actuelles, bon nombre d'entre elles auraient été des prostituées¹²⁹⁸ et seraient mortes dans des conditions souvent tragiques. Leur domaine de prédilection reste les questions de « cœur », les problèmes conjugaux. Les *mestras* peuvent « travailler » soit « à droite », soit « à gauche », c'est-à-dire pour le bien comme pour le mal. Autrement dit, elles peuvent mettre à profit leur dure expérience de vie dans les bas-fonds urbains pour une cause moralement noble ou, au contraire, pour porter atteinte à autrui. Brandão et Rios parlent également de *mestras* exclusivement « de droite », qui seraient les « esprits » de sage-femme ou encore de jeunes filles vierges (2001 : 169). Je n'ai personnellement pas eu l'opportunité d'observer la « manifestation » de telles entités qui, comme ces auteurs le soulignent, se font aujourd'hui fort rares.

Les *preto-velhos* et *preta-velhas* incarnent l'image stéréotypée de noirs, esclaves ou ex-esclaves ayant acquis une forme de sagesse de par leur condition sociale difficile. Ce sont des entités généralement d'un âge avancé et leur « manifestation » est, selon plusieurs médiums, particulièrement éprouvante. Contrairement aux *caboclos*, elles se montrent moins autoritaires et sont fort appréciées pour leur acuité dans la compréhension des « choses de la vie ».

Enfin, nous avons les *exus* et *pomba-giras* qui connaissent un vaste succès dans la population étudiée. Selon la vision kardeciste, ces entités se situeraient au plus bas de l'échelle de l'évolution spirituelle. Pour les participants au culte, ces entités sont plutôt appréhendées comme « plus proches des hommes », que ce soit en termes de milieu de vie, comme signalé plus haut, ou encore en termes psychologiques et moraux. Selon les participants, en effet, les *exus* et les *pomba-giras* « travaillent » aussi bien « pour le bien » que « pour le mal » et « ne sont pas mauvais par nature » : « ces entités se contentent de faire ce qu'on leur demande de faire », comme me le fit un jour remarquer Nino, fils-de-saint de

¹²⁹⁸ L'expression communément employée est « *mulheres de vida fácil* » [« femmes de vie facile »].

Júnior et *juremeiro* confirmé. Ces entités résultent de l'influence africaine sur la *jurema*. Nous avons vu l'importance de Exu dans le *candomblé*. Quant au terme « *Pomba Gira* », il serait dérivé du nom du dieu bantou *Bombogira* (Augras 1989 : 25-26). Pour Stefania Capone, cependant, cette entité, qu'elle décrit comme « la plus sensuelle et la plus agressive des *terreiros* brésiliens », ne peut cependant être envisagée comme ayant une « réelle origine africaine ». Elle serait plutôt née « de l'imaginaire religieux populaire, peuplé d'esprits, de diables et de sorcières » au travers d'un long processus de réinterprétation (1999 : 114-115). Certains *exus* possèdent, par ailleurs, un statut ontologique « multiple ». *Seu Malunguinho*, un des *exus* les plus présents et les plus respectés du culte, appartiendrait, selon Júnior et Nina, à trois « courants » [*corentes*] : « Il peut être un *exu*, un *mestre* ou un *caboclo*. »

Mais Zite se démarque de cette opinion en affirmant : « Pour moi, tant *Viramundo* que *Malunguinho* sont des *mestres*. Pour moi, dans ma conception... Je suis comme ma mère! »

On perçoit ici clairement une plus grande variabilité conceptuelle inhérente au culte de *jurema*. Une des principales sources mythologiques de ce culte sont les *toadas* qui, contrairement au *candomblé*, sont en portugais. Dans son étude consacrée aux *caboclos* du « Tambor de Mina » à Belem, Mundicarmo Ferretti souligne cette importance mythologique des *toadas* qui révèlent l'histoire et l'identité de ses entités, ainsi que bien d'autres aspects du culte :

(...) l'histoire des entités spirituelles brésiliennes est plus fréquemment rappelée publiquement que celle des *voduns* et *orixás*, et celle des *caboclos* est racontée, principalement, à travers les paroles des musiques chantées au cours des rituels et, à travers eux-mêmes incorporés dans des père-de-saints ou dans des personnes de haut niveau hiérarchique dans les *terreiros*. (1991 : 76)

Je développe un peu plus loin, dans une perspective comparatiste avec le *candomblé*, les implications liées à l'usage du portugais comme langue liturgique.

Dans ce contexte, les savoirs valorisés seront ceux, comme l'exprime clairement Zite, légués par un détenteur « légitime », qui est ici sa mère biologique.

1.3 Les représentations matérielles des entités de la *jurema*

Chacune des ces catégories d'entités possède une ou plusieurs représentations matérielles spécifiques et se trouve associée préférentiellement à certaines substances et/ou certains aliments. L'autel des *caboclos* est généralement constitué de diverses feuilles dont la plus commune est la *costela de Adão*¹²⁹⁹ ainsi que d'un éventuel tapis de feuilles de bananier. Chaque *caboclo* est représenté par une statuette dont l'esthétique est sans conteste celle des Indiens d'Amérique du Nord. On trouve également composant cet autel des « rouleaux de tabac », des écorces de canelle et de vieilles pièces de monnaie. Chaque *caboclo* possède également un *assentamento* composé d'un plat en terre cuite contenant un verre rempli d'eau, appelé « prince » [*principe*], les cornes d'animaux sacrifiés en leur honneur ainsi que des écorces de *jurema*. Le *caboclo* principal, qui est celui du *juremeiro* propriétaire du *terreiro*, peut être « assis¹³⁰⁰ » [*assentado*] dans un morceau de tronc de *jurema*, représentant le lieu de résidence de l'entité (certains participants l'appellent sa « ville » ou son « village »).

La représentation matérielle des *mestres* consiste le plus souvent en un « prince » contenant soit de l'eau, de la *cachaça* ou de la *jurema*. Il peut être déposé au centre d'un plat de verre ou de céramique appelé « princesse » ou dans un verre de plus grande taille. De nombreuses bouteilles de *cachaça*, de vin et de bière, plusieurs pipes, des cigares, des paquets de cigarette sont également disposés sur son autel. Sur le mur au-dessus des autels, on trouve fréquemment des chapeaux suspendus, ainsi que des cannes. Ces objets sont les attributs personnels des différents *mestres* pouvant « descendre sur terre ». L'autel des *mestras* dans le *terreiro* de Júnior est composé de huit « princes » : le plus grand, posé au centre, est appelé « fondement » et est entouré de sept « princes » secondaires, appelés « villes », « courants » ou « sciences ». On trouve également composant l'autel de certaines *mestras* un jeu de cartes, lorsque celle-ci sont assimilées à des tziganes cartomanciennes. Certaines *mestras* possèdent également des petites poupées de chiffon ainsi que des bracelets et autres bijoux. Des dizaines de morceaux de papiers contenant des demandes ou simplement le nom des personnes ayant recours aux services de l'entité sont également déposés dans la « princesse ».

En dehors des autels, une « table » est dressée pour les réunions durant lesquelles les entités sont invoquées et invitées à se « manifester » sur leurs différents médiums. Au centre de la table on trouve généralement un vase contenant de nombreuses « feuilles », une ou plusieurs statuettes, le « prince » et la « princesse » de l'entité du chef de culte – généralement

¹²⁹⁹ Grandes feuilles atteignant facilement un mètre de longueur.

¹³⁰⁰ Terme provenant vraisemblablement du culte aux *orixás*.

posés sur un rouleau de tabac- ainsi que divers objets qui seront utilisés au cours de la réunion par les entités « manifestées ». Devant chaque chaise où prendra place un « médium » est placé un « prince » ainsi qu'une demi calebasse de la taille d'un verre dans laquelle de la *jurema*, de la *cachaça* ou de vin seront servis à l'entité.

Les *preto-velhos* et *preta-velhas* ne possèdent pas d'*assentamentos* à proprement parler. Ils peuvent avoir l'une ou l'autre statuette les représentant ainsi que divers petits objets reflétant leur personnalité mais, à ma connaissance, rien de plus. Quant aux *exus* et *pombagiras* ils possèdent également leurs *assentamentos*. Il sont le plus souvent « assis » dans des *aguidals* semblables à ceux des *orixás* et peuvent être représentés par la sculpture d'une tête humaine en terre cuite, une pierre ou un trident en fer. L'*assentamento* de *Seu Viramundo*, du *terreiro* de Júnior, par exemple, consiste en un montage complexe dont la pièce principale est un tronc avec une tête grossièrement sculpté à sa base, entouré de cornes de bouc et d'une demi calebasse encastrée. Ce montage dénote sa « nature » multiple puisque cette entité est censée « appartenir » à « trois courants » différents.

Chaque catégorie d'entités possède ses aliments de prédilection et toutes sont susceptibles de réclamer un animal sacrificiel. Le recours systématique au sacrifice est une influence récente du *candomblé* sur la *jurema*. Pourtant, en termes purement quantitatifs, le sacrifice pour les « esprits » tend à supplanter celui pour les *orixás*, les *mestres* et *mestras* réclamant toujours « plus de sang ». Dans certains *terreiros* de *jurema*, l'exigence de ces entités implique le sacrifice annuel d'un bœuf ou d'une vache.

1.4 Les rites et événements publics de la *jurema*

Pour les *juremeiros*, comme le rappellent Brandão et Rios : « Un bon *mestre* naît déjà “fait” » (2001 : 172). En effet, il n'existe pas d'initiation à proprement parler dans le culte de *jurema* mais un rite visant à « fortifier les “courants” et donner plus de connaissance magico-spirituelle aux disciples » (*Ibid.*) : la *juremação*. Ce rituel consiste à implanter la semence de la *jurema* dans le corps du disciple, que ce soit spirituellement¹³⁰¹, par voie orale ou en pratiquant une incision dans son bras. La réussite de cette « initiation » serait indiquée, dans les deux premiers cas de figure, par l'apparition de cette semence en quelque endroit de son corps, directement sous la peau. Par ailleurs, certains procédés rituels initialement prophylactiques ou curatifs, comme l'acte de souffler de la fumée d'un cigare, d'une pipe ou d'une cigarette tenus à l'envers sur une partie du corps, ou encore la prise de breuvages ou de

¹³⁰¹ Un *mestre* annonce la *juremação* prochaine d'un individu, qui n'implique pas de rituel spécifique.

plantes diverses, peuvent également être assimilés à un moyen d'acquisition de la force et de la « science de la *jurema* ».

Quatre événements publics constituent les rites de la *jurema* : les *obrigações* au cours desquelles les nourritures de prédilection et les animaux sacrificiels sont offerts aux entités; les « fêtes » ou *giras*, qui sont l'équivalent des *toques* pour les *orixás* ; les « *mesas brancas* » [« tables-blanches »] qui s'apparentent à des cessions spirites au cours desquelles les médiums, assis autour d'une table, sont « manifestés » des différentes entités; les « consultations ». La « consultation », qui consiste à s'adresser à l'entité « manifestée » et à l'interroger sur des questions personnelles, peut prendre place dans un cadre privé, suite à la visite d'un client chez tel ou tel autre *juremeiro*, ou publiquement, au cours des différents rites précédemment cités. Les « fêtes », cependant, sont moins propices à ce type de séances car, comme l'exprima un jour Nina, « la fête c'est pour qu'ils [les entités] puissent faire la fête [*brincar*], se divertir et boire! ». A ce propos, Nino, fils-de-saint de Júnior et *juremeiro* de longue date, commenta que certaines *mestras* « récentes » comme Aninha et Paulina demandent une fête spéciale en leur honneur appelée « cabaret », durant laquelle des musiciens de bal sont engagés. Une telle fête peut s'étendre sur plusieurs jours et plusieurs nuits durant lesquelles les boissons alcoolisées coulent à flot.

1.2 *Orixás* versus *mestres*: une coexistence facile?

Plusieurs caractéristiques rapprochent *orixás* et entités de la *jurema*. Pour commencer, ces deux cultes plongent leurs racines dans le même terreau sociologique car leurs participants respectifs sont majoritairement issus des classes sociales les plus pauvres et des mêmes quartiers. Ensuite, ces deux cultes impliquent des êtres spirituels capables d'intervenir dans la vie des humains et sur lesquels il est possible d'agir grâce à différents actes rituels, dont le principal est l'acte sacrificiel. Enfin, leur mode d'expression privilégié est la possession. Ces points communs font qu'un même individu peut facilement participer des deux cultes qui présentent de fortes similarités aux plans rituel et conceptuel. Cependant, plusieurs différences fondamentales distinguent ces deux catégories d'entités.

Selon José Jorge de Carvalho, la différence fondamentale entre les deux cultes réside dans la langue liturgique : alors que le *corpus* liturgique du *xangô* est entièrement en yoruba, langue largement incompréhensible pour ses participants, celui de la *jurema* est en portugais, leur langue maternelle. D'après l'anthropologue, la compréhension de la langue liturgique implique un changement fondamental dans la pratique du culte :

When one sings in Portuguese the effect of the religious experience in one's consciousness is traceable, because there is an unavoidable contiguity, as well as a semiotic contamination, between the religious expression and that of ordinary non-religious experiences. There is a necessary displacement of signifiers from the domain of the profane to that of the sacred - and not only of the sacred as collective representation, but also of the horizon of the person. (2000: 16)

Plusieurs autres facteurs accentuent à mes yeux « la contiguïté entre la vie quotidienne et l'espace rituel » propre au culte de *jurema* dont parle de Carvalho. Premièrement, je rappelle que les « esprits » de la *jurema* sont régulièrement consultés par leurs clients pour obtenir des réponses et des conseils à propos de leurs problèmes quotidiens. Ensuite, les « esprits » de la *jurema* sont identifiés « à divers personnages de la vie quotidienne du pays » (de Souza 2001 : 305). La proximité avec les « types sociaux brésiliens » incarnés par ces différents « esprits » ainsi que leur plus grande versatilité identitaire, associées à une plus grande « diversité d'éléments symboliques (discursifs et liturgiques) » (*Ibid.* : 304) font qu'elles sont plus proches des gens et de leurs difficultés, et rend ainsi plus aisé le contact et l'identification à ces entités.

La proximité entre esprits de la *jurema* et humains est clairement explicité dans le passage suivant de Lucínha qui un jour m'expliqua « comment y faire » [« *liderar* »] avec les *mestres* : « Comme les gens ils ont besoin de manger et de se laver (...) Ils aiment aussi recevoir de la tendresse et de l'affection [*acocheço*]. »

Cette familiarité est renforcée par le recours systématique à la parole des « esprits ». Roberto Motta semble situer à ce niveau la différence majeure entre dieux africains et « esprits » brésiliens :

Les dieux du *candomblé-xangô* manifestent leur identité par des gestes bien précis, plutôt que par des mots. Ils n'entament pas non plus, en règle générale, de dialogue avec les assistants au travers de la possession. C'est pourquoi on qualifierait volontiers la transe qui y a lieu de *transe du corps*, en l'opposant à la *transe de la parole* qui caractérise le spiritisme européen ou même quelques religions populaires brésiliennes influencées par celui-ci. (1995 : 482)

Les « esprits » de la *jurema* diffèrent également des *orixás* par leur ontologie, comme déjà décrit au chapitre II. Outre le fait que les « esprits » soient des ex-humains, c'est avant tout leurs origines géographique et sociale présumées qui vont accentuer leur différence ontologique. Les « esprits » de la *jurema*, nous venons de le voir, sont des « types sociaux brésiliens » occupant une position sociale « inférieure et subalterne », tandis que les

orixás sont originaires d’Afrique, une terre lointaine et mystérieuse, et sont souvent assimilés à des rois ou des personnages illustres.

Une autre différence à mes yeux fondamentale réside dans le type de relation qu’entretiennent ces deux catégories d’entités spirituelles avec les humains. La relation aux *orixás*, comme je l’ai longuement développé, relève d’une relation prolongée et intime, rituellement élaborée, entre un individu et ses *orixás* personnels. Cette relation est également marquée par une forme de « verticalité » dans le sens où l’*orixá* est considéré comme le père ou la mère de son « fils » ou de sa « fille » à qui il impose ses exigences, réclame des devoirs rituels réguliers, mais pour qui il peut également intervenir de manière privilégiée. La relation aux « esprits » est plus « horizontale », d’égal à égal. Il est fréquent que ces derniers, comme le note de Souza (2001 : 307), deviennent des « amis intimes » des consultants qui prennent généralement l’habitude de consulter la même entité d’un même médium lorsqu’ils obtiennent des réponses satisfaisantes à leurs questionnements. Cependant, une même entité peut entretenir ce type de relation avec plusieurs clients, et est avant tout au service de tous plutôt que d’un individu en particulier.

Encore une différence tient, je pense, aux fonctions attribuées à ces deux catégories d’êtres spirituels. L’idée centrale est la suivante, exprimée par Luizinho lors d’une conversation avec d’autres fils-de-saint sur la différence entre *orixás* et entités de la *jurema* : « Les esprits travaillent plus rapidement que les *orixás* ! Les *orixás* sont plus lents... »

La *jurema*, comme la définit Ivaldo Marciano de França Lima¹³⁰², est « une religion qui soigne, console et divertit¹³⁰³ ». Sa fonction sociale et l’instrumentalisation de ses entités sont plus prégnantes et explicites que dans le culte aux *orixás* : les « esprits » viennent pour résoudre les problèmes que leur confient les consultants. Chaque catégorie d’entités - voir chaque entité, en fonction de son histoire au sein d’un *terreiro* - possède un domaine privilégié d’intervention, une « spécialité », comme disent parfois les participants. Les gens ont recours à ces entités ponctuellement, pour prendre conseil, trouver une solution à un problème, être réconforté, etc. La relation à l’*orixá*, par contre, est dissoute dans tous les domaines de la vie de son « enfant » avec une emprise particulière sur sa santé et son équilibre psychologique. Les « esprits » de la *jurema*, par contre, semblent beaucoup plus indépendants des individus ayant recours à leurs services. Un fait qui rend manifeste cette

¹³⁰² Doctorant en histoire à l’Université Fédérale de Recife.

¹³⁰³ Texte manuscrit non daté.

différence sont les accusations de « vol d'entités » où certains individus en accusent d'autres d'avoir « volé » *leur mestre* ou *mestra*. Les conséquences d'un tel « vol » seraient que les individus lésés ne « recevraient » plus l'entité « volée » ou que celle-ci n'interviendrait plus en leur faveur. Une telle situation est impensable en ce qui concerne un *orixá*.

Face à cette fonctionnalité exacerbée des entités de la *jurema*, les avis divergent quant à la capacité des *orixás* à intervenir, par exemple, dans les cas de magie noire. Selon Luizinho, nous l'avons vu, seule Yansã serait capable de repousser et « d'affronter les esprits de gauche ». Pour Zite, par contre, l'*orixá* personnel de l'individu serait compétent pour défendre son « enfant » dans ce type de circonstance : « Ou tu as un ange gardien, ou tu n'en as pas! »

Un autre aspect de cette « fonctionnalité » des entités de la *jurema* touche, selon Brandão et Rios, à la dimension pécuniaire de ce type d'activité religieuse pour le médium dont les entités sont consultées :

Dans les conversations avec les gens de saint, les personnes disent que « la *jurema* donne le pain de chaque jour », c'est-à-dire que c'est des consultations données par les entités et des travaux recommandés par elles que rentre une grande partie de l'argent pour la manutention de la maison et de ses chefs religieux. (2001 : 178)

Ces auteurs soulignent par ailleurs, tout comme Marion Aubrée (1984), que de tels « travaux » spirituels sont généralement meilleur marché que ceux impliquant les *orixás* - qui est un culte particulièrement onéreux, comme nous l'avons vu -, ce qui les rend plus accessible pour de nombreux individus.

Une dernière différence, et non la moindre, est l'aspect « festif » et de « divertissement » particulièrement développé dans le culte de *jurema*. Bon nombre des ses entités sont connues pour être « *brincalhões* » [joueuses, fêtardes] et « allègres ». Toutes apprécient particulièrement les boissons alcoolisées. L'alcool coule à flot lors des fêtes organisées pour les entités de la *jurema*, ce qui n'est pas le cas, je le rappelle, pour les *orixás*. Ces fêtes connaissent, dans les quartiers où elles ont lieu, un franc succès. Elles sont l'occasion à la fois pour les entités « descendues sur terre » et pour les participants, qui proviennent majoritairement du quartier où se déroule la fête, de « se divertir ». Ces fêtes peuvent durer plusieurs jours, comme les « cabarets » organisés en l'honneur de certaines *mestras*. Ces fêtes, tout comme « la fête pour les hommes » qui suit les *toques* pour les *orixás*, jouent clairement un rôle d'agrégation, renforçant les relations entre les individus et entités présents lors de ces cérémonies.

Dans la vie d'un fils-de-saint, la place respective qu'occupe le culte aux *orixás* et le culte aux entités de la *jurema* dépend étroitement de son histoire personnelle au sein de ces cultes. Mais quelle que ce soit cette histoire, certaines conventions rituelles portant sur la coexistence des deux catégories d'entités doivent impérativement être respectées. La principale est que *orixás* et « esprits » ne peuvent en aucun cas être « mélangés » sur le plan rituel : les deux cultes ne peuvent absolument pas être menés simultanément. Invoquer un *orixá* « au-dessus », c'est-à-dire « à la suite » d'un *mestre*, ou inversement, est considéré comme une pure hérésie et un manque total de connaissances liturgiques, pouvant mener à de graves punitions de la part des entités impliquées. Une séparation temporelle et spatiale des cultes respectifs doit être respectée. Plusieurs fils-de-saint de Júnior viennent de familles de *juremeiros*. Lorsqu'ils doivent se soumettre annuellement à leurs devoirs rituels pour les *orixás*, ils sont dans l'obligation de « mettre tout en ordre » *en premier* avec leurs « esprits », afin d'éviter l'intermission de ces derniers dans le culte aux *orixás*. S'ils ne se pliaient pas à cette obligation rituelle, ils s'exposeraient à la colère de leurs « esprits » qui risqueraient alors de s'immiscer dans le rituel de *candomblé*¹³⁰⁴ et de les « perturber ». Luizinho, par exemple, dit réserver un jour de la semaine à la *jurema* (le lundi) dans son *terreiro* où il ne joue pas les *búzios* et ne « touche » [*meixe*] pas aux *orixás*.

La division spatiale entre les deux catégories d'entités est également claire : *orixás* et « esprits » ont chacun un espace où ils « résident » [*moram*], qui consiste en une ou plusieurs pièces leur étant exclusivement réservée. Dans les *terreiros* où le père-de-saint pratique les deux cultes, le partage du Salon peut parfois poser problème. Par exemple, l'introduction d'une nouvelle catégorie d'entités dans un *terreiro* risque de provoquer la colère des premiers « résidents » du lieu. Le père-de-saint devra alors négocier avec les entités mécontentes pour obtenir leur accord et mener de front les deux cultes sous le même toit. Lors des rituels dédiés à une de ces catégories d'entités, tout comme pour la relation entre *orixás* et *eguns*, la porte des pièces contenant les autels de l'autre catégorie d'entités doit impérativement être maintenue fermée et les individus ne peuvent en aucun cas pénétrer successivement dans les deux espaces.

Les entités peuvent également montrer très « jalouses » les unes vis-à-vis des autres. De nombreux épisodes vécus par les fils-de-saint appartenant également au culte de *jurema* rendent compte de cette coexistence parfois tumultueuse entre les deux catégories d'entités.

¹³⁰⁴ Leur présence étant révélée par certains événements exceptionnels pouvant se passer au cours du rituel ou encore par la jeu de *búzios*.

Par exemple, les difficultés financières et de santé traversées à une époque par Nina furent explicitement interprétées par Júnior comme le signe du mécontentement de son *orixá* qu'elle « délaissait » au profit de ses « esprits », et plus particulièrement de sa *preta-velha* fort consultée dans son quartier pour ses conseils judicieux. Buba, fils-de-saint de Yguaracy, dit qu'il fut obligé de donner l'*obrigação* pour son *mestre* avant « d'entrer de *camarinha* » [« être initié »], car ce dernier aurait mis sa vie sans dessus dessous en « bloquant tout et 'fermant les chemins' » [« *ele tranco tudo, fechou os caminhos !* »]. Il commenta qu'à partir du moment où il décida de s'initier dans le *candomblé*, tout est devenu plus difficile pour lui, contrairement aux années précédentes où les choses se passaient pour le mieux. Il attribue cette difficulté à la « jalousie » de son *mestre* et des autres entités de la *jurema* de son *terreiro* vis-à-vis de ses *orixás*.

Dernière remarque : la primauté chronologique ne signifie pas toujours une « préférence » des individus pour la première catégorie d'entités à qui ils rendent un culte. Luizinho, par exemple, dont la mère est une *juremeira* de renom, dit « avoir une plus grande affinité avec les saints », et ce « malgré le fait qu'il est né dans la *jurema* et qu'il a des entités assises ». Par contre, Paulo commenta à propos de sa mère : « Ma mère a fait l'*obori* mais cela ne s'est jamais bien passé avec les saints à cause de son *mestre* ! »

Orixás et « esprits » partagent ainsi un même « territoire », celui de la vie de leurs « enfants » et médiums respectifs. Chacun gère comme il le peut cette vie en commun, veillant à contenter les uns et les autres tout en respectant les quelques principes invoqués ci-dessus. « Plus d'entités » équivaut à « plus de responsabilité » comme me le fit un jour remarquer Nina, qui éprouvait effectivement beaucoup de difficultés à faire face à ses nombreuses obligations spirituelles. Cependant, cette fille-de-saint et *juremeira* m'expliqua également que « ce que les entités exigent et prennent d'un côté, elles savent le rendre d'un autre côté ». La vie se poursuit ainsi tant bien que mal, à travers cet équilibre précaire entre humains et entités spirituelles qui, sans cesse, doit être renégocié et réajusté par un recours à la pratique rituelle.

ANNEXE N° 5: Ifá

1 La (re)naissance d'une pratique

René Ribeiro, qui mena son enquête ethnographique fin des années quarante, début des années cinquante, relevait : « A Recife, plusieurs systèmes divinatoires sont connus et utilisés quotidiennement – Ifá et Eshu, ce dernier pour sa qualité de messenger des dieux, qui joue là un rôle des plus saillants. » (1978 : 88). Un peu plus loin il reconnaissait que « la technique de “battre” l’Ifá, bien que connue (...), nous semble avoir été abandonnée à la faveur de manipulations plus simplifiées. » ([1952] 1978 : 100) Plus récemment, Marion Aubrée a fait un constat similaire en notant que la charge particulière de *babalaô*, « autrefois dévolue essentiellement à des hommes, est en voie de disparition totale à Recife selon tous les renseignements que j’ai pu recueillir » (1984 : 219). Quant à Bastide et Verger, ils reconnaissent l’existence de nombreux *babalaôs* à Recife aux alentours des années 40 (2002 : 194).

Ces différents témoignages laissent entendre qu’une technique de consultation de l’oracle par Ifá a bel et bien existé à Recife de par le passé. Tous, également, attestent de son abandon à partir de la moitié du siècle dernier. Au moment de ma recherche, effectivement, seul le jeu de *dilogun*, l’oracle par les cauris, était utilisé par l’ensemble des chefs de culte lors des consultations¹³⁰⁵...A une exception près : Paulo Bráz Felipe da Costa, le leader actuel de la famille-de-saint étudiée.

Ce chef de culte d’une soixantaine d’années est le seul à avoir recours à l’oracle par Ifá, impliquant des objets oraculaires, un mode opératoire et des connaissances autres que celles mobilisées lors du jeu de *búzios*. Cherchons à découvrir la genèse de cette pratique dans le culte étudié. Donnons la parole au principal intéressé :

Maintenant, pour tout ceci [Paulo désigne le jeu d’Ifá], il faut demander la permission à Dieu et à Orunmilá, qui est mon maître d’enseignement...Je pense que même en Afrique...J’en ai déjà discuté avec mon ami Ajibolan : « Il n’y a pas besoin d’aller en Afrique ! Y faire quoi, alors que je me débrouille plutôt bien ! Et donc mon maître d’enseignement est Dieu, Ifá, mon grand-père Adão et aussi mon arrière-grand-père Alapini...Par héritage familial. »

¹³⁰⁵ J’ai montré qu’au cours de l’action rituelle, les *búzios* pouvaient être substitués par d’autres objets oraculaires, tels que l’*obi*, l’oignon, l’igname.

Le père-de-saint est conscient et fier du caractère innovateur et inédit de cette pratique dans le paysage culturel afro-brésilien de Recife. Il prend d'ailleurs position face aux *babalaôs* qui le précédèrent, notamment à Bahia : « L'*opelê* est l'auxiliaire de l'*ikin*... Même les anciens de là-bas comme Martiniano ne jouaient pas cela [pointant vers les noix de palme]! »

Il reconnaît par ailleurs l'influence qu'a exercé sur lui le livre « Ifá : *orixá* do destino » de Costa (1995), également appelé Mestre Itaoman. Paulo tient beaucoup à ce livre qu'il ne prête pas car, me dit-il à ce propos, « rares sont les jours où il n'y jette pas un œil pour exercer sa lecture et sa diction yoruba », en parlant à voix haute. En effet, dans ce livre qu'il me laissa parcourir lors d'une de nos entrevues, on pouvait trouver des feuillets avec des invocations sélectionnées et leur traduction¹³⁰⁶, de nombreuses annotations et des soulignages. Pour Paulo, comme pour la majorité des chefs de culte de ma famille-de-saint, les livres ne sont intéressants que dans la mesure où on y trouve la transcription d'invocations en *yoruba*, des *toadas* ou encore le nom des *odus* en ce qui concerne Ifá : « Les livres sont bons parce qu'ils contiennent la théorie, les *odus*, etc. La pratique, ce n'est pas un problème, c'est au jour le jour... » (Júnior)

Autrement dit, le savoir livresque ne semble intéressant pour ces chefs de culte que s'il est possible d'en tirer quelque information utile pour enrichir leur pratique rituelle. Lorsqu'à l'époque j'acquerrais un livre ou l'autre susceptible d'intéresser les spécialistes religieux, je le leur montrais. Une constante dans leur curiosité -parfois fort modérée- était la quête de telles informations, ou encore les photos qui apportaient une information concrète sur la culture matérielle des cultes illustrés, que ce soit à Bahia ou en Afrique. Júnior, en ce qui concerne l'apprentissage du « jeu » par Ifá, par exemple, se montrait bien plus préoccupé par l'acquisition des objets rituels nécessaires, qui coûtaient effectivement cher, que par le savoir ésotérique à assimiler.

Mais un problème bien spécifique devait être résolu pour permettre la consultation par Ifá. A la base, ce « jeu » est composé, comme j'y reviendrai plus en détail, de 256 *odus*, et pour chacun d'eux est censé correspondre plusieurs « versets » à apprendre par cœur par le *babalaô*, le « père du secret ». Ces versets sont récités au consultant à la fin de la consultation, qui en tire les conclusions pour lui-même. Or, ces versets ne sont connus ni de Júnior, ni de Paulo, et ils ne se trouvent rassemblés dans aucune source livresque à leur disposition. Une

¹³⁰⁶ Par exemple, *Kosi Obá kan ofi olorun !*, « Il n'y a pas d'autre seigneur sinon Dieu ! » et *Bi ôwé Bi owé ni Ifá soro*, « Comme des proverbes, sous la forme d'exemples, c'est ainsi que Ifá nous parle », sont deux expressions extraites de ce bouquin et couramment employées au cours des différents rituels, que ce soit comme invocation à proprement parler ou intégrées à certaines *toadas*, comme c'est le cas de la seconde. (Cf. chapitre II)

solution a alors été élaborée par Paulo : au lieu de se mettre en quête des « versets » originels, il décida de recomposer le système! Pour connaître la méthode employée par Paulo, il est nécessaire de revenir sur la biographie de père-de-saint.

Paulo, tout comme la plupart de ses frères et sœurs, souffre d'hypertension, de problèmes circulatoires ainsi que de diabète, cette maladie qui a coûté les jambes à leur père. Il y a quelques années de cela, il souffrit un accident vasculaire cérébral (AVC) suivi, à un mois d'intervalle, d'un infarctus. Ces événements marquèrent le commencement d'une quête de savoir d'un nouvel ordre. Paulo, sur conseil de son médecin, se plongea dans la lecture afin d'exercer sa diction et sa mémoire. Il se mit ainsi à lire des livres sur le *candomblé* et commença à approfondir ses connaissances exégétiques du culte. Parmi ces lectures, on trouve notamment « *Os Nagôs e a morte* » de Juana Elbein dos Santos, ainsi que plusieurs ouvrages de Pierre Verger. Ces livres sont, nous l'avons vu au cours des chapitres précédents, à la base de l'introduction, d'une part, d'objets et substances rituelles inédits tels que les poudres *osun* et *waji* ou encore la plume de *kodide* lors de la *feitura* et, d'autre part, d'exégèses jusqu'alors peu ou pas employées comme par exemple la théorie des « trois sangs » telle qu'on la retrouve explicitée dans le livre de Elbein dos Santos. Mais le livre qui amorcera un tournant dans le système oraculaire de la famille-de-saint – et par contagion, c'est à envisager, dans le culte nagô de Recife - est « *Ifá : o orixá do destino* » de Ivan Horacio Costa (1995). Paulo reçut ce livre en cadeau d'un ami Yoruba, *Ajibola I Badiru*, connaisseur de la divination par Ifá. Cet ami exercera une forte influence sur le père-de-saint¹³⁰⁷. C'est ce livre qui lança le père-de-saint sur les traces de Ifá et de la consultation avec les *ikin* et l'*opelê*. Mais comment Paulo procède-t-il exactement ?

Paulo possède ainsi son « Livre d'Or », un grand cahier avec pour chaque page le n° de l'*odu* correspondant et les « messages » délivrés au fil de ses promenades. Tous les matins à l'aube, toujours sur les conseils de son médecin, il « joue » afin de découvrir la configuration du jour, l'*oni odu*. Il ouvre son cahier à la page correspondante et se met en route. Au cours de ses promenades, il prêtera une attention particulière aux sons, qu'il s'agisse de bribes de conversations entendues, du bruit des vagues, du murmure du vent, mais aussi à ce qu'il peut voir durant ses promenades. Ces informations fragmentaires sont la matière première pour recomposer chacune des pièces du puzzle. Lorsqu'un *odu* « sort » alors qu'il contient déjà ses « nouveaux versets », ceux-ci pourront être complétés avec les nouvelles informations ou laissés tels quels si rien de nouveau n'est apparu.

¹³⁰⁷ Ajibola, qui était au Brésil pour poursuivre des études d'architecture, séjourna à plusieurs reprises chez Paulo, à João Pessoa.

Ce type de technique mantique est loin d'être un cas exceptionnel. Elle est fréquemment à l'œuvre dans la sphère rituelle où, par exemple, tout ce que les *ogãs* auront vu ou entendu sur le chemin de l'*ebo* peut être confié au chef de culte et fera l'objet d'une interprétation qui, généralement, porte sur le travail rituel en cours. Mais aussi dans la vie quotidienne où, selon l'expression employée par Paulo, « *tout est connoté* », c'est-à-dire que tout dans la vie est susceptible de devenir un indice venant confirmer la « parole » du « jeu » ou, au contraire, révéler une réalité qui devra être confirmée par l'oracle. Il existe également un rituel qui consiste à passer une branche de *pião* sur le corps d'un individu tout en récitant une longue prière à voix basse, et qui est censé déboucher sur un diagnostic de l'état de santé de la personne ainsi « nettoyée ». Lors d'une de ces séances pratiquées par Júnior sur son oncle Paulo, une fois le « nettoyage » terminé, ce dernier demanda Júnior « où ça en était ». Celui-ci répondit : « C'est toujours là, et peut-être encore pire... » Paulo commenta alors qu'il devait certainement avoir « pris » cela lors du *deká* de Cristiano, le week-end dernier, où il fut certainement exposé au « mauvais œil » et à la « sorcellerie » [“*Olho-Grande*” e “*feitiço*”]... »

Paulo ne prétend « former » aucun disciple, ni même Júnior, qui est son neveu et son initié. La raison évoquée par le père-de-saint est que lui-même n'a appris de « personne » car ses connaissances sont le fruit d'une recherche incessante et méticuleuse. Il ne peut donc « passer », selon ses mots, « ce qu'il n'a pas reçu¹³⁰⁸ ». Nous nous trouvons donc dans une situation inverse de celle décrite par Bastide et Verger qui recueillirent le témoignage d'un *babalaô* qui refusa d'être consacré à ce culte car, « si de son vivant il n'arrivait pas à faire au moins un disciple, après sa mort il ne pourrait plus se réincarner et son âme vaguerait éternellement de par la terre, sans pouvoir rejoindre le pays des morts. » (2002 : 202) Mais malgré cette attitude de réserve, Júnior, à chaque fois qu'il en a l'occasion, assiste aux séances menées par son oncle, fermement décidé à lui emboîter le pas.

2. La procédure

La procédure du jeu de Ifá est plus complexe que celle employée pour les *búzios*. Elle implique plusieurs objets culturels aux fonctions diverses. Je ne vais pas, comme pour le jeu de *búzios*, retranscrire une consultation dans ses moindres détails. Un tel exercice serait redondant en ce qui concerne les mécanismes interprétatifs à l'œuvre au cours de la séance. Je

¹³⁰⁸ Il s'agit ici d'un principe récurrent dans la manière de concevoir la transmission au sein du culte. Voir chapitre VIII.

me contenterai de souligner les spécificités de la consultation par Ifá en résumant les différentes étapes suivies par le père-de-saint lors de ma propre consultation de l'oracle, qui prit place fin décembre 2002, une semaine avant mon entrée en initiation. Mais avant de débiter cette description ethnographique, une introduction à cette méthode oraculaire s'avère nécessaire.

Partons de l'extrait de discours tenu par Paulo au moment de remettre le « carnet initiatique » à Cristiano, lors de sa cérémonie de *deká* :

A travers le « jeu » vous faites vos demandes. Tout, c'est Ifá qui le fait: il peut s'agir de *búzios*, de *obi*, de *ikin*, d'*opele*, pour tout c'est Ifá qui « parle » : Ifá est « l'*orixá* du destin » ! Et donc, c'est à travers le « jeu » qu'il pointe vers la situation de la personne. Tu « joues » et « sort » l'*odu* qui va être « composé » ou « simple », c'est-à-dire basique. Par exemple, il « dit » ainsi : OXE MEJI. Ce sont deux OXE, « *meji* », c'est « deux ». Ou alors composé: OXE ODURA, qui est OXE plus ODURA. Alors, le premier lancer est encore conditionnel, seulement lorsque « sort » le second lancer que tu peux « parler ». C'est comme cela que cela se fait pour pouvoir savoir ce qui se passe, s'il « parle » « en bien » ou « en mal ». Si il « parle » « en bien », alors tu vas rechercher les « bonnes fortunes » qui sont: *ayku*, la « longue vie » ; si c'est *owo*, « argent » ; si c'est *iaô*, qui est « époux » ou « épouse » ; *oman* que est « enfant » et *ixegun*, qui est « victoire ». Si c'est « l'infortune », c'est quoi? *Iku*, qui est « la mort » ; *arun*, « maladie » ; *ija*, « bagarre », « combat » ; *ajé*, qui veut dire « malchance, manque d'argent, carence, manque d'amour ». Là, tu vois...Mais toutes les défaites peuvent être transformées en victoires!

Pour commencer, on peut voir que contrairement à la situation africaine (Bascom 1961; Herskovits 1938) et bahianaise (Ramos 1943; Bastide 1958; Braga 1988), les spécialistes religieux de Recife n'opèrent pas une distinction tranchée entre le « jeu » de *búzios* qui serait régi par Exu et le « jeu » de Ifá qui serait régi par Ifá. Ensuite, contrairement aux cas relevés par de Aquino (2004) ou ceux décrits ci-dessus pour le dilogun, la description - même si elle n'est pas très claire - est fidèle à la procédure, telle qu'elle se déroule au cours de la consultation. Cela est peut être dû au fait que le discours en question fut spontané - et non « provoqué » par l'anthropologue - et qu'il avait pour objectif principal de faire valoir un savoir-faire uniquement détenu par le père-de-saint en question. L'information fournie par Paulo ne porte cependant que sur certains aspects de la consultation. La description suivante va permettre d'approfondir notre compréhension de ce système oraculaire particulièrement complexe.

Tout comme pour les *búzios*, la consultation décrite prit place dans le *peji*¹³⁰⁹. La manipulation des différents objets oraculaires eut lieu à même le sol où une natte de paille recouverte d'un morceau de tissu blanc avait été déroulée. Devant le père-de-saint assis, le *tabuleiro*, appelé *ôpón ifá*, recouvert d'une poudre blanche (*iyé yéris osún*) ainsi que l'*opelé*. Au-dessus du *tabuleiro*, un bracelet de cauris avec une noix de *ikin* déposée au milieu, et à côté de celui-ci un coquillage marin, un morceau d'os, une petite pierre foncée, un petit bijou composé de deux cauris collés par leur partie artificiellement ouverte ainsi qu'un petit tessou de ce qui m'a semblé être une céramique, la provenance de ce dernier n'ayant pas été élucidée.

Une fois tous les objets disposés, le père-de-saint prit dans ses deux mains fermées une dizaine de *ikin*¹³¹⁰ qu'il se mit à secouer doucement tout en commençant une longue invocation qui alla durer plus de cinq minutes. Cette invocation s'adressait dans un premier temps à Orunmilá, puis fut suivie d'une salutation aux ancêtres familiaux et enfin, il se mit à entonner une *toada* à Orunmilá¹³¹¹. Le père-de-saint déposa ensuite les *ikin* à côté du *tabuleiro* et frotta le collier de *búzios* sur la poudre blanche. Il me demanda mon nom complet, ma date de naissance ainsi que le nom complet de ma mère¹³¹², informations qu'il inscrivit sur une page blanche d'un grand carnet.

L'étape suivante consista à inscrire sur le *tabuleiro* ce que Paulo me décrivit comme « l'*odu* qui parle pour toi aujourd'hui ». Il commença par une *toada* composée d'une partie issue de la « tradition » *Igi wéwé o igi wéwé o iyá o k'ope igi wéwé Ifá mà s'òro iyá ok'opé*¹³¹³ et d'une partie introduite par Paulo lui-même, extraite du livre de Costa (1995 : 119) *Bi ôwé bi ôwé ni Ifá soro* dont Paulo fait souvent part de la traduction : « C'est comme des proverbes, sous la forme d'exemples, que nous parle Ifá. ». Cette *toada* fut suivie d'une nouvelle invocation où apparaît à nouveau mon nom, celui de ma mère ainsi que celui des ancêtres familiaux prestigieux.

¹³⁰⁹ Cette consultation a également été filmée, suite à l'assentiment de Paulo, Júnior et... Ifá !

¹³¹⁰ Le nombre « idéal », selon Costa, est de seize noix de palme. Mais vu leur diamètre, la manipulation de ces objets est particulièrement difficile car, comme nous le verrons, ils ne tiennent pas dans une seule main. (1995 : 97-98) Paulo semble avoir résolu cette difficulté en diminuant le nombre de noix à une dizaine, ce qui ne porte aucunement préjudice à la procédure, comme je le montrerai.

¹³¹¹ *Ání won nparó àwon np'ara won / ani won nparó àwon np'ara won / lobolobo iségun / àwon òdífá ò sè lé ri / àní won nparó àwon np'ara won* (de Carvalho 1993 : 66).

¹³¹² Seul le nom de ma mère me fut demandé. Il ne s'agit certainement pas d'un oubli de la part du père-de-saint car il reprit mon nom et celui de ma mère au cours de la consultation, et à aucun moment il ne fut question de mon père. Je ne connais pas le pourquoi de cette pratique.

¹³¹³ Selon de Carvalho, *Igi wéwé o igi wéwé* signifie « petits morceaux de bois » et *Ifá mà s'òro* « le culte à Ifá est difficile ». (1993 : 19)

Ensuite, il « battit » les *ikin*. Cette procédure consiste à ouvrir rapidement la main gauche contenant les noix et refermer la main droite sur celle-ci. Le père-de-saint compta ensuite le nombre de noix restées dans sa main gauche. Si le nombre était pair, il traçait, en haut à droite du *tabuleiro*, une seule barre verticale, si le nombre était impair, deux barres verticales parallèles. Il recommença cette opération huit fois. Les quatre premiers résultats furent inscrits les uns en dessous des autres, formant une première série de quatre signes, les quatre suivants furent inscrits selon le même principe, à gauche des quatre premiers. Une petite note explicative de ce à quoi réfèrent ces signes graphiques s'impose.

Chacune des deux séries correspond à un des seize *odus* « basiques » du système Ifá auxquels Paulo faisait référence dans sa brève explication. Ces *odus* « basiques » sont dits *meji*, en yorubá, ce qui signifie « jumeaux », car les deux séries de quatre signes qui les composent sont identiques. Chacun de ces *odus* porte un nom. Chaque série de quatre signes graphiques renvoie à un *odu* « basique » - composé de deux fois cette même série - et peut être combinée soit avec elle-même, donnant comme résultat un *odu meji*, soit avec une des quinze autres séries, ce qui élève le nombre de *odus* possibles à $16 \times 16 = 256$ *odus*.

Ces *odus* sont classés par ordre hiérarchique. Le principe est simple : plus le nombre correspondant à l'*odu* obtenu est petit, plus l'*odu* est considéré comme « vieux » et, selon le principe de séniorité, « supérieur » à un *odu* dont le chiffre correspondant serait plus élevé. Les *odus meji* sont les seize premiers *odus* de la liste et la classification des 240 *odus* suivant suit l'ordre des seize *odus* « basiques », combinant au premier de la liste les quinze suivants, selon leur ordre d'apparition. Il est ainsi possible au « consulteur » de calculer la position occupée par l'*odu* apparu au cours de la consultation. La lecture de l'*odu* se fait de droite à gauche. Ainsi, la configuration graphique ayant été obtenue lors de ma consultation avec le « jeu » de *ikin* était :

I	I
II	II
II	I
I	II

La série de droite correspond à l'*odu* « basique » n°15 : OSE; tandis que la série de gauche correspond à l'*odu* « basique » n°4 : ODI. La combinaison donne l'*odu* OSE-ODI, qui est l'*odu* n°230. Pour chaque *odu*, comme pour les configurations de *búzios*, un ou plusieurs *orixás* sont censés « parler ». Le premier commentaire de Paulo à propos de l'*odu* obtenu fut :

Qui parle pour toi c'est OSE-ODI. Dans l'OSE parle *Oro*, l'*egun* le plus vieux, parle Oxum... Il y a une certaine relation de Oxum avec toi... Dans l'ODI parlent Exu, Iroko, Ibeji, Oxumaré.

Certaines règles interfèrent cependant dans ce principe hiérarchique général. Certains *odus* sont en effet dits « de valeur déterminante », c'est-à-dire qu'ils peuvent prévaloir, malgré leur infériorité hiérarchique, sur les autres *odus*, mais uniquement sous certaines conditions. Paulo applique ces règles au cours de ses consultations mais il se garde bien de les expliciter. Je résume ici les différentes règles reprises dans Costa (1995) et qui, selon toute vraisemblance, sont celles employées par Paulo qui tira bon nombre d'informations de ce livre pour reconstituer la manière de consulter avec les *ikin* et l'*opele*.

La première règle, je le rappelle, est celle de la hiérarchisation des *odus* en fonction de la valeur de leur position parmi les 256 *odus* du système. La seconde règle est que l'unique *odu* qui, dans n'importe quelle circonstance, est supérieur à tous les autres, est OGBÊ MEJI, l'*odu* n°1. Une troisième règle veut que certains *odus* coupent également court à toute poursuite de la procédure classificatoire, à la condition qu'ils apparaissent lors du premier lancer d'*opele*¹³¹⁴. Cas contraire (quatrième règle), ils valent pour la valeur de leur position (retour à la première règle). Dernière règle exemplifiée : l'*odu* ÔFÚN MEJI (n°16) est considéré comme supérieur à l'*odu* ÔWÓRIN MEJI (n°8) à la condition qu'il le précède dans la séquence de lancers d'*opele*. Cette règle est valable pour les *odu meji* ou pour tout autre *odu* où ils apparaissent dans la première série. Revenons à présent à notre consultation.

L'étape suivante consista à demander au « jeu » s'il « parlait en bien ou en mal ». Paulo inscrivit un « non » au dessus à gauche de la feuille de son carnet, un « oui » au dessus à droite. Il prit l'*opele* en son centre de manière à ce que pende de chaque côté deux parties égales avec chacune 4 demi-noix et le déposa sur l'*ikin* placé au centre du collier de *búzios*, au-dessus du *tabuleiro* et demanda : « Voit-il [le « jeu »] bien ? » Il joue l'*opele* en le faisant dans un premier temps balancer puis en le laissant tomber, les deux extrémités tournées vers lui. Il obtint ainsi un nouvel *odu* configuré en fonction de la position des huit demi noix composant l'*opelé*. Si la noix tombe avec la partie concave vers le haut, cette position correspond au signe « I », qui est considéré comme pair. Si la noix tombe avec la partie convexe vers le haut, la position correspond au signe « II », qui est considéré comme impair.

¹³¹⁴ OFUN MEJI, IWORI OFUN, OBARA OSE, OWONRIN IKA, OGUNDA OGBE, OGUNDA IWORI, IRETE OTURA, IRETE OSE, OSE OTURA (Costa 1995 : 152)

L'*odu* obtenu fut inscrit sous le « non » du carnet. Le père-de-saint joua une nouvelle fois et inscrivit le nouvel *odu* sous le « oui ». C'est l'*odu* de plus grande hiérarchie qui l'emporte. La réponse fut négative.

Cette étape correspond à ce que Paulo appelle « l'inquisition des infortunes » qui, comme il l'exposa précédemment, sont au nombre de cinq, chacune représentée par un objet. Voici comment Paulo me présenta chacun des objets au cours de la séance :

Il « ne voit pas bien », et donc il est question d'infortune... Quelque chose t'empêche d'avancer ou tu es impliqué dans quelque chose... Ici, vois-tu, ce sont cinq symboles : ici on demande si c'est *iku*¹³¹⁵... Qui est le symbole de l'os... « Os de mes os », ne dit-on pas ? Cela représente l'*egun* comme cela représente également les enfants. Il y a *aro* qui est la maladie¹³¹⁶ [prenant la coquille d'escargot]. Ensuite vient *ija*, qui est la lutte pour survivre [il prend la pierre], la lutte pour le travail, les études... Et aussi *aje* [pointant vers le bijou fait de *búzios*] qui peut être la carence, le manque d'argent. Là c'est *ofum* [pointant vers le tesson] qui peut être la défaite. A présent je vais demander quelle est l'infortune...

Paulo prit à nouveau l'*opelé* qu'il déposa au centre du collier de *búzios*, sur la noix de palme, puis sur le morceau d'os et demanda : « S'agit-il d'*iku* ? » Il inscrivit l'*odu* obtenu sous le mot *iku* noté dans son carnet. Il recommença cette opération pour chacun des objets représentant chacune des catégories de l'infortune. Il les hiérarchisa ensuite en fonction de l'ancienneté des *odus* obtenus. Voici le commentaire de Paulo qui suivit l'ordonnement des infortunes :

Ce n'est pas de si tôt que tu vas... Je veux dire : la mort est bien loin ! L'argent non plus n'est pas trop rare... Il dit que tu es en pleine lutte et que tu dois prendre garde à ne pas être impliqué dans de mauvaises affaires ! Attention aux accidents, attention dans la rue... Ici il est question de passé victorieux... Mais tu vas devoir t'armer de patience avec les problèmes que tu rencontres actuellement... Il dit qu'une certaine chose va dépendre de... C'est conditionnel pour réaliser ce que tu désires. Tu es en train de demander quelque chose... Maintenant, cela dépend de beaucoup de choses...

Les *odu* les plus influents - c'est-à-dire les plus « anciens »- en ce qui me concernait étaient *ija*, la lutte, et *ofum*, la défaite, tandis que l'*odu* le plus « jeune » était celui de *iku*, la mort, suivi de *aje*, lié aux problèmes d'argent et de biens matériels. Le champ d'évocation principal fut celui de la lutte, qui s'avérait nécessaire pour vaincre la défaite qui me pendait au

¹³¹⁵ La signification du terme *ikú*, « la mort », est connue de l'ensemble des participants au culte.

¹³¹⁶ « *aro* », selon Sachnina (1997), signifie « infirme, estropié » alors que *arùn* peut signifier soit une maladie incurable, soit le sida.

nez. Cette seconde étape importante du « jeu » servit ainsi à tracer, dans les grandes lignes, ma situation qui, jusqu'à présent, n'avait fait l'objet d'aucun questionnement.

L'étape suivante est appelée par Paulo « les questions alternatives ». Le consultant est amené à prendre une part plus active dans la consultation. Paulo m'invita à prendre le bijou composé de cauris et de lui susurrer ma question en le portant près de ma bouche. Je dus faire la même chose avec le petit morceau d'os. Paulo prit ensuite le bijou de cauris, le porta également à ses lèvres et dit : « Ceci est la réponse positive à la question posée par Arnaud Halloy ». Il fut de même avec l'os et dit : « Ceci est la réponse négative à la question posée par Arnaud Halloy ». Il me tendit à nouveau les deux objets et me demanda de les mélanger dans mon dos et d'en garder un dans chaque main que je devais maintenir fermée. Le père-de-saint saisit ensuite l'*opelé* et posa les deux extrémités du rosaire sur ma tête, sur mon front puis sur mon torse, à hauteur du cœur. Il plaça ensuite l'*opelé* sur ma main gauche fermée, « joua » et nota l'*odu* obtenu sur son carnet. Il commenta à ce moment-là : « Cet *odu* dispense l'autre. Il s'agit d'une valeur déterminante. »

Il rejoua cependant pour ma main droite et dit alors : « La réponse à ta question appartient à la gauche [située à la droite du père-de-saint]. »

La main désignée par le « jeu » contenait l'os, la réponse était donc négative. Paulo m'invita ensuite à poser toutes les questions que je voulais, toujours selon la même procédure.

La situation était ici toute autre que durant la première partie du « jeu » : le père-de-saint était à présent l'opérateur de mon questionnement mental puisque j'étais le seul à en connaître le contenu. Il procédait aux manipulations d'objets oraculaires qui apportaient soit une réponse positive, soit une réponse négative à mes questions. Après plusieurs questions, je lui fis part des informations obtenues qui portaient essentiellement sur mon travail de thèse. Paulo interpréta chacun de mes commentaires en fonction de la classification des « infortunes », en insistant sur la lutte à venir. Il me demanda ensuite quels étaient mes *orixás*. Je lui répondis que j'étais de Ode avec Yemanjá. Il s'exclama alors : « Mais il y a également Oxum au beau milieu! »

Cette réflexion faisait à coup sûr référence à l'*odu* OSE-ODI obtenu grâce au « jeu » de *ikin*. Cette conclusion de Paulo eut des implications rituelles importantes car je dus « assoeir » et par conséquent « nourrir » ce nouvel *orixá* lors de mon initiation.

La séquence suivante de la consultation porta sur mon initiation. Je demandai à Ifá - la demande, selon Paulo, pouvait être adressée soit à mon *orixá* principal, soit à Ifá - si je devais m'en tenir à l'*obori*, comme cela était prévu, ou si le moment était venu de « faire le service

complet ». Suite à la réponse positive, Paulo commenta : « C'est ce que tu veux, ce qui appartient à ta volonté... Il faut suivre l'orientation de l'*orixá*. »

Selon Júnior, qui commenta cette réponse par la suite, il était impossible que l'*orixá* réponde négativement à ma question, « car tout *orixá* ne demande pas mieux que d'être fait! ». De mon côté, si je posais la question, je m'exposais au risque ou à la chance – c'est selon le point de vue! - d'une réponse positive. Selon le point des spécialistes religieux, ma volonté et celle de l'*orixá* ne pouvaient que se rencontrer, tout comme elles se confondent dans l'expression employée par Paulo. Mais une telle décision avait des implications matérielles importantes. Paulo fit alors appeler Lucínha et Júnior, mes initiateurs, pour en discuter. Dès le début de la conversation, Paulo mit les choses au clair :

Cela ne sert à rien de demander ce qu'il va faire, si cela est bon pour lui, si je ne sais quoi encore, parce que sa question a déjà obtenu une réponse (...) A présent il faut suivre son intuition (...) Il veut faire « complet » et Ifá dit que « oui ».

La conversation fut tendue, Lucínha insistant sur la « responsabilité spirituelle » qu'impliquait une telle décision et sur la nécessité de « tout faire selon le précepte », sans le moindre privilège lié à ma situation familiale délicate¹³¹⁷. Un accord temporaire trouvé et certaines modalités pratiques résolues, on passa à la dernière étape de la consultation, la lecture des versets liés à l'*odu* inscrit sur le *tabuleiro*. Voici ce que Paulo commenta à ce propos au cours de la séance :

Cet *odu* est l'*odu* du jour qui « parle » pour toi. Tu vois les questions alternatives à travers l'auxiliaire qui est l'*opelé*. En plus de cela, il existe l'*ésé itân* Ifá qui sont les versets de cet *odu* ici. Mais comme cela est tombé dans l'oubli (et même en Afrique !)... Ils sont 4096¹³¹⁸ ! Même en Afrique personne ne retenait cela ! C'est à ce moment que nous poursuivons par intuition en les regroupant ici par leur hiérarchie... Je me suis mis à faire les versets de Ifá... Il ne manque plus que le lapidage, tu sais (...) Ces *odus* je les entends ! A présent, tu les écoutes et tu vois si, par hasard, ils coïncident (« battent ») avec ton problème. Il peut s'agir de n'importe quel problème qui existe, dans la famille... Tu vois si cela correspond... Ce n'est pas obligatoire parce que la liste n'est pas encore...

¹³¹⁷ Ma femme, qui m'avait accompagnée avec ma petite fille, éprouvait, pour diverses raisons, des difficultés d'adaptation. Je refusais donc d'être séparé d'elles pendant plus d'un mois, ce qui provoqua une négociation serrée avec mes initiateurs – et les *orixás*...- qui ne trouva d'issue positive que le 21^{ème} jour de réclusion, lorsque l'oracle, consulté par Júnior, me permit de terminer mon *resguardo* à domicile.

¹³¹⁸ Ce chiffre est vraisemblablement exagéré, certains auteurs faisant mention de 1024 versets, c'est-à-dire quatre versets par *odu* - et non seize comme le laisse entendre Paulo -, ce qui est déjà pas mal !

Paulo commença alors la lecture des versets de l'*odu* OSE-ODI tels que rassemblés dans son carnet :

Il parle d'héritage, des maisons, de propriété, d'appartement, de terre...Incompatibilité totale ; persécutions ; salutions du jour entre amis se souvenant de personnes amies ; vice de boisson ; séparation de couples à cause d'entêtement, voyage, changer d'endroit avec en définitive le divorce [Paulo arrête la lecture et me regarde :] Il a « touché », n'est-ce pas ? [Il poursuit sa lecture :] Maladie des parents, opération des membres, problèmes circulatoires ; mariage ; viols, virginité ; personnalité, tensions entre frères, chacun défendant ses enfants ; récupération de maladies graves ; sorcellerie ; récupération d'un mal ; exercer la parole, le corps ; offrande à des ancêtres ; « saluer » les chemins ; Iroko et *Oro*...

Une fois la lecture terminée, Paulo me demanda : « Quelque chose te parle ? » Je suis resté fort dubitatif face à cette foule d'informations. Finalement, à la fois Paulo et Lucínha prirent en main l'interprétation de ma situation en fonction des éléments précédemment discutés! Il fut d'abord longuement question de ma vie de couple qui, selon le « jeu », était sur le déclin (!), avant de finalement dévier vers la situation de mon père qui, à l'époque, souffrait de sérieux problèmes de santé. Je ne développerai pas cette discussion qui suit des méandres interprétatifs similaires à ceux décrits pour la consultation de *búzios*. Ce qui me semble intéressant de noter, c'est qu'à plusieurs reprises, Paulo me demanda mon avis sur la pertinence des raisonnements soulevés et des interprétations proposées, soucieux, vraisemblablement, de mesurer l'efficacité de ses versets « faits maison ».

Si l'on prend en considération l'opinion générale quant à l'efficacité du « jeu » par Ifá, la réponse est unanime: « ça marche! » [« *funciona* »]. Plus encore : clients et fils-de-saint attribuent plus de crédibilité aux séances de consultation par Ifá que celles avec *búzios*. Voici quelques illustrations de cette opinion.

Un jour de décembre 2002, Nina demanda à son père-de-saint quelle était la différence entre l'*opelé* et les *búzios*. Celui-ci lui répondit avec sûreté: « Avec Ifá, tu peux même découvrir pourquoi tu es né! »

Le « jeu » par Ifá tirerait donc sa plus grande crédibilité de sa plus grande précision. Il arrive à ce propos que Paulo cherche à démontrer publiquement cette qualité de l'oracle en confrontant certaines réponses obtenues à la réalité. En voici un exemple. Dans les jours qui précédèrent mon initiation, Paulo me demanda (devant Lucínha) si je ne voyais pas d'inconvénient à être « transféré » vers le *terreiro* de Júnior au cas où les travaux entrepris

dans le *barracão* ne seraient pas terminés pour le jour prévu. Je lui répondis que je préférerais que ce soit ici même, dans le *terreiro* de Malaquias. Il interpella alors Lucínha, à qui il avait déjà fait part de la réponse de l'oracle obtenue la veille, et s'exclama: « Tu vois! N'est-ce pas cela que le "jeu" a dit ? »

Mais cet épisode souligne également une autre dimension de l'oracle, qui aurait la capacité de s'adresser directement à la « tête » des individus, afin d'en obtenir des informations précises! Il referma notre conversation sur un ton solennelle en affirmant: « Devant Ifá il ne faut pas vouloir...Mais croire! Il faut avoir la foi! »

Voici un autre épisode digne d'intérêt. Vers la fin de mon séjour, en juillet 2003, j'ai offert le livre « Ifá : o *orixá* do destino » à Júnior qui s'intéressait de plus en plus à la consultation telle que menée par son oncle avec les *ikin* et l'*opelé*. Son premier commentaire fut : « Bientôt, bientôt... », laissant entendre que lui aussi allait s'y mettre. Je le questionnai alors sur la manière dont il comptait s'y prendre pour les versets associés à chacun des 256 *odus*. Il me répondit qu'il allait suivre la même méthode que son oncle : marcher tous les matins et « écouter ». Je lui fis remarquer que pour que l'oracle soit cohérent, il allait devoir rassembler des « messages » égaux ou du moins similaires à ceux rassemblés par son oncle lors de ses errances matinales. Junior acquiesça e et ajouta, en guise de conclusion : « Si le message n'est pas le même, il va falloir demander au "jeu" pourquoi! »

On retrouve ici le caractère circulaire ou « méta-divinatoire » relevé par Pascal Boyer à propos de la divination, qui apporte une preuve de sa validité en ayant recours...à la même technique. (1986 : 321-322) J'ai montré que ce principe était largement employé au cours de la consultation, certains *odus* revêtant clairement une valeur « confirmatoire », c'est-à-dire une fonction d'information sur la validité ou la véracité du « jeu ».

Dans l'opinion des gens, la « supériorité » de l'oracle par Ifá par rapport au « jeu » de *búzios* tient en grande partie à certaines de ses caractéristiques formelles, et plus particulièrement par le type de réponse fournies par l'*opelé* :

1) La hiérarchisation systématique des réponses est, en soi, une forme de *méta-divination* permanente où, entre deux ou plusieurs alternatives possibles, le « jeu » indique celle qui est la plus pertinente;

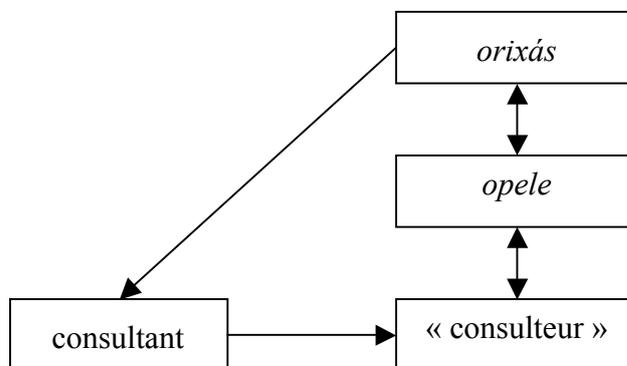
2) Le choix entre « oui » et « non » au moment des « questions alternatives », qui est une réponse claire et précise, ne nécessitant aucune « confirmation » ni interprétation;

3) La procédure lors des « questions alternatives » où c'est le cheminement mental du consultant qui prévaut, le « consulteur » étant à peine l'exécutant d'une procédure mécanique visant à choisir telle ou telle main;

4) La simple lecture des versets associés à l'*odu* inscrit sur le *tabuleiro* qui n'implique pas de méta-divination ou de commentaire car le jugement de la pertinence des énoncés revient, en dernière instance, au consultant et non au « consulteur ». Ce dernier point est cependant plus théorique qu'effectif, car, comme nous l'avons vu, la lecture des versets est le plus souvent suivie d'une interprétation croisée entre le consultant et Paulo.

D'une manière générale, la partie des « questions alternatives », en plus d'apporter des réponses précises au questionnement du consultant (« oui » ou « non »), met en place une configuration relationnelle alternative caractérisée par une relation directe entre le consultant et les divinités, le premier étant directement en prise avec le cheminement du questionnement puisqu'il ne doit pas passer par l'interprétation du « consulteur » :

Configuration relationnelle de l'oracle (Ifá, « questions alternatives ») :



ANNEXE N° 6: La relation au catholicisme et au pentecôtisme : une esquisse

1. La relation au catholicisme

Au début des années 90, Roberto Motta évaluait à 120.000 le nombre de pratiquants du *xangô* de Recife, dont les adeptes, spécifia-t-il, « se considèrent aussi comme catholiques et se déclarent comme tels aux agents du recensement » (1993 : 355). En effet, la quasi-totalité des participants au culte des *orixás* se définissent religieusement comme « catholiques apostoliques romains ». Certains d'entre eux se disent « spirites », mais cumulent généralement cette autodéfinition avec la précédente. Leur pratique du culte catholique peut cependant fortement varier d'un individu à l'autre. Si la majorité des participants du *Xangô* ne fréquente pas la messe régulièrement, elle participe avec enthousiasme aux grandes fêtes populaires dédiées aux Vierges connues telles que Notre Dame de la Conception [*Nossa Senhora da Conceição*], ou Notre Dame du Carmel [*Nossa Senhora do Carmo*], sainte patronne de la ville de Recife. Une part importante des membres de la famille-de-saint étudiée, avec à leur tête Lucínha, rend également un culte annuel à la Vierge Marie. Le premier jour du mois de mai, elle monte un autel dans le salon de sa maison, face auquel elle priera et chantera tous les jours du mois jusqu'au 31, le jour de sa fête. Le mois de mai est en effet connu comme « le mois de Marie » et le culte à la Mère du Christ est une tradition familiale que la mère-de-saint tient à préserver. Ensuite, du 1^{er} au 13 juin, commence la treizaine de Saint Antoine, également marquée par des prières et des chants quotidiens.

Je tiens à faire remarquer que les personnes qui prennent part à ce culte populaire aux saints catholiques n'opèrent de syncrétisme avec les *orixás*. Voici ce que Lucínha commenta à mon égard : « Quand je prie, je prie pour Marie elle-même, indépendamment de Yemanjá! »

Je ne souhaite pas ouvrir ici un débat sur le syncrétisme. Il me semble cependant important de signaler qu'il est explicitement rejeté dans le culte étudié par les différents chefs de cultes et ce, malgré le fait que les associations entre saints catholiques et *orixás* sont largement connues des participants du *xangô*. Une telle distinction a lieu à la fois au niveau conceptuel, explicitée principalement par la différence d'origine des deux catégories d'entités, et sur le plan rituel, où le culte aux *orixás* et celui voué aux saints et Vierges catholiques ne peut en aucun cas être confondu. Une exception notable à cette règle est la visite à l'église des nouveaux initiés en fin d'initiation. Celle-ci est justifiée par l'existence d'un Dieu Unique, indépendant de toute affiliation religieuse, comme nous l'avons vu. Selon Lucínha, ce rituel a

pour but de « montrer à Dieu un adepte de plus, un initié de plus de la religion ». Je décris ce rituel aux chapitres III et IV.

Chez les initiés, par contre, l'attitude face au syncrétisme peut être plus nuancée. Certains d'entre eux, en effet, proviennent d'autres modalités de culte telles que l'*umbanda* ou le *xangô umbandizado*, pour reprendre la terminologie proposée par Roberto Motta, où le syncrétisme est plus facilement accepté. Ces personnes seront donc plus enclines à pratiquer de telles associations entre saints catholiques et *orixás*, ainsi qu'à mêler leurs pratiques, comme en témoigne la présence de statuette de Vierges ou de saints catholiques dans le *peji* de *terreiros* de *xangô umbandizado* visités.

La coexistence entre le culte aux *orixás* et la religion catholique peut être comprise par une caractéristique du *xangô*, que Motta définit comme « religion partielle », c'est-à-dire « qui ne prétend pas posséder toute la vérité religieuse capable d'exister. » Les préoccupations de ce culte, comme le note justement cet anthropologue, « se réfèrent exclusivement à ce monde (...) On ne peut pas dire que le *xangô* prétende sauver l'âme de qui que ce soit. » (1977 : 17). Le *xangô*, ainsi, ne participerait pas d'une religion du salut. Pour cette raison, la religion catholique serait appréhendée comme parfaitement valide. Plus encore, Motta voit dans le « caractère très concret » du catholicisme traditionnel, « largement basé sur le culte des saints », un parallèle supplémentaire avec l'idéologie du *candomblé* (1994 : 74).

2. La relation au pentecôtisme

Si le catholicisme, en tant que système de croyances et de pratiques rituelles, coexiste sans heurts avec le culte aux *orixás*, il n'en va pas de même du pentecôtisme¹³¹⁹. Par opposition à la notion de « religion partielle » telle que décrite ci-dessus, ces Eglises s'apparenteraient à des « religions absolues ». En effet, comme le décrit très bien Véronique Boyer :

¹³¹⁹ Le pentecôtisme peut être décrit comme « une version du christianisme qui considère la rencontre directe avec les dons de l'Esprit saint comme essentielle pour l'expérience chrétienne » (John Burdick 2002 : 209). Plusieurs Eglises se distinguent au sein du pentecôtisme. Parmi les plus influentes actuellement au Brésil, retenons l'*Assemblée de Dieu*, qui y fut introduite il y a près d'un siècle par des Suédois venant des Etats-Unis, et les Eglise autochtones, également appelées néo-pentecôtistes, en plein essor depuis les années 1970-1980, telles que l'Eglise pentecôtiste *Dieu est Amour* et l'*Eglise Universelle Royaume de Dieu* (Boyer 1996 : 243-244).

Les Eglises évangéliques défendent une conception dualiste du monde où le Bien qu'elles représentent s'oppose au Mal que les autres systèmes servent, et à partir de laquelle ceux-ci se voient attribuer des positions dans le champ religieux (...) Dans le discours pentecôtiste officiel où la hargne le dispute à l'incompréhension, les cultes de possession sont tenus pour l'une des formes religieuses les plus diaboliques (1998 : 119).

Les pentecôtistes, souvent désignés par le terme générique « *crente* » [littéralement : « croyant »], recrutent leur public dans les mêmes couches sociales que les cultes afro-brésiliens. Ils entretiennent donc une « proximité sociale » avec ces derniers. Les fidèles pentecôtistes sont généralement perçus comme intolérants et malhonnêtes par les participants aux cultes afro-brésiliens. Le commentaire de Paulo à leur égard est éloquent :

Nous, nous enlevons les *encosto* [esprit malveillant] pour soulager les gens. Les *crentes*, ils l'enlèvent pour de l'argent ! (...) Il existe un type de catholiques, qui s'appelle « charismatique », qui est pire que le *crente* : ils disent qu'ils n'aiment pas les saints [*orixás*]!

Les Eglises pentecôtistes, avec en tête l'Eglise Universelle du Royaume de Dieu, fondée par Edir Macedo – qui aujourd'hui porte le titre autoproclamé d' « évêque » - figurent parmi les détracteurs les plus acharnés et virulents des religions afro-brésiliennes. L'influence de cette Eglise sur la société brésilienne est loin d'être négligeable lorsque l'on prend en considération qu'Edir Macedo possède une maison d'édition - *Editora Gráfica Universal Ltda.* - publiant régulièrement de véritables pamphlets contre le spiritisme et les cultes afro-brésiliens¹³²⁰ (1995), ainsi qu'une chaîne de télévision et deux stations de radio diffusant quotidiennement des témoignages de conversion religieuse ou encore des scènes d'exorcisme particulièrement spectaculaires (Boyer 1996 : 247). Les cas d'exorcisme les plus recherchés - le pasteur s'emploie à susciter des possessions parmi les personnes de l'assistance (Boyer 1996 : 253) - sont ceux d'anciens participants aux cultes afro-brésiliens reconvertis au pentecôtisme et dont les démons (*caboclos, exus, pomba-giras, orixás, mestres, mestras*), logés au plus profond de leur chair, doivent être extirpés (*Ibid.*).

Les transfuges entre le pentecôtisme et les cultes de possession s'effectue essentiellement des seconds vers le premier¹³²¹, conversion impliquant non seulement la rupture de tous les liens unissant l'individu à ses esprits ou *orixás* mais également « la rupture

¹³²⁰ Il est lui-même l'auteur d'un livre publié en 1995 et vendu à plus de deux millions d'exemplaires : « *Orixás, caboclos & Guias : Deuses ou Demônios* ».

¹³²¹ Prandi, cité dans Fonseca (1999 : 27), parle, à côté de l'intense transit religieux de l'*umbanda* vers le pentecôtisme, de l'existence d'un mouvement inverse plus marginal (1992 : 89).

sociale et personnelle effective opérée lors de l'adhésion à la « vraie croyance » ainsi que le rejet des expériences passées » (Boyer 1998 : 120). J'ai connu deux initiées du *candomblé* converties au pentecôtisme. Pour l'une, la conversion a entraîné, du jour au lendemain, sa disparition du *terreiro* où elle fut initiée. Plus jamais elle n'y réapparut, confirmant l'idée de rupture sociale avec les expériences religieuses antérieures et ses réseaux sociaux. La seconde est la fille d'un chef de culte important de la famille-de-saint étudiée. Bien qu'elle ait coupé net toute fréquentation avec le culte, elle continue à vivre dans sa famille où chacun respecte le choix religieux de l'autre. Soulignons que ce cas de figure paraît tout à fait exceptionnel et doit davantage à la tolérance religieuse dont font preuve la plupart des membres du *xangô* qu'à l'idéologie pentecôtiste¹³²².

¹³²² Plusieurs auteurs avant moi ont déjà souligné cette grande tolérance des membres du *xangô* à l'égard des autres pratiques religieuses : Motta (1977) ; de Carvalho (1984) ; Aubrée (1984).

ANNEXE N° 7 : Bref historique des études afro-brésiliennes

1. Balises historiques des études afro-brésiliennes

Les études sur les cultes afro-brésiliens s'étendent aujourd'hui sur plus d'un siècle. Mon objectif n'est pas ici de proposer une discussion générale de ce large champ de recherches, comme l'ont déjà fait deux anthropologues contemporains (José Jorge de Carvalho 1978 et Sérgio Ferretti 1995), mais plutôt d'en baliser les principales étapes pour un lecteur qui ne serait pas familier avec cette littérature. Aussi, tous les auteurs ne pourront être cités, ne retenant ici que les plus influents.

Nina Rodrigues fut le précurseur des études afro-brésiliennes. Médecin bahianais, il est décrit par Beatriz Gois Dantas comme « un raciste qui à l'intérieur de l'infériorité attribuée aux africains exalte les nagôs » (1987 : 125). Ce premier commentaire attire l'attention sur deux aspects liés à la genèse des études afro-brésiliennes: les relations raciales et la volonté de classer les cultes afro-brésiliens. Voyons, pour commencer, comment les relations raciales apparaissent dans les travaux de Nina Rodrigues. Je reviendrai plus loin sur le thème de la classification des cultes car il est au cœur de la réflexion anthropologique actuelle sur les religions afro-brésiliennes.

Comme le pointe justement José Jorge de Carvalho, Nina Rodrigues arrive à l'époque de la Nouvelle République et, tout comme les intellectuels de l'époque, il est honteux des atrocités commises durant la période coloniale qu'il s'agit d'oublier (1984 : 34). Il proposa alors de porter un regard scientifique sur la population majoritairement noire de Bahia, et plus particulièrement sur leur « fétichisme ». Rodrigues défendait à l'époque - début du 20^{ième} siècle - ce que plusieurs commentateurs ont dénommé de « racisme évolutionniste », car basé sur l'idée d'un déterminisme biologique responsable de l'infériorité des noirs. Si le médecin bahianais était persuadé, selon la formule aujourd'hui largement connue, de l'incapacité biologique « des races inférieures pour les abstractions élevées du monothéisme » (1935 : 13), il reconnaissait à l'animisme des noirs d'origine Yoruba, et plus spécifiquement à leur mythologie (*Ibid.* : 321), une infériorité toute relative vis-à-vis de l'idolâtrie catholique et une supériorité certaines par rapport aux noirs métissés, qu'il plaçait au bas de son échelle évolutionniste. En effet, dans la perspective de ce médecin, la miscégenation était synonyme d'abâtardissement et ne pouvait jouer que négativement dans la formation de la civilisation brésilienne.

Il faudra attendre les années 30 et l'école culturaliste pour qu'un vent nouveau souffle sur les études afro-brésiliennes et que les idées racistes dominantes à la fin du 19^{ième} et au début du 20^{ième} soient, du moins en grande partie, abandonnées¹³²³. Arthur Ramos, également médecin bahianais, se disait le continuateur de Nina Rodrigues. Il adopta cependant une perspective culturaliste en se basant, entre autres, sur les travaux de Melville Herskovits qu'il tenta de concilier avec la psychanalyse (Ramos [1934] 1988). Cette dernière influence fut néfaste à son appréhension du phénomène de transe qu'il plaçait, tout comme son prédécesseur et maître à penser, du côté de la pathologie. Arthur Ramos était, notamment avec Edison Carneiro, un des membres les plus illustres de ce qui sera appelé « l'Ecole bahianaise du noir brésilien ». Quant à ce dernier, il peut, en plus de sa casquette d'anthropologue, être qualifié de militant de la cause noire au Brésil. Il fut une des chevilles ouvrières du second *Congresso Afro-Brasileiro* tenu en 1937 à Salvador, événement qui joua un rôle central dans l'organisation des cultes afro-brésiliens, dans la mesure où il déboucha sur la constitution de l'*União das Seitas Afro-Brasileiras*. Edison Carneiro fut par ailleurs le premier à mettre en garde contre l'approche psychologique pathologisante de son contemporain Arthur Ramos.

Comme le note pertinemment Ferretti dans sa synthèse sur la notion de syncrétisme dans les études afro-brésiliennes, Herskovits « a été le principal théoricien dans les études sur les noirs et les religions afro-américaines » (1995 : 47). Tantôt étiqueté « fonctionnaliste », tantôt « culturaliste », il exerça une influence théorique de premier plan, attirant l'attention sur la dynamique du processus historique de transmission et de transformation de l'héritage africain.

Ce rapide survol nous amène à Roger Bastide. Il est particulièrement délicat de vouloir rassembler en quelques lignes la contribution du sociologue français aux études afro-brésiliennes, tant sa production scientifique fut colossale¹³²⁴. Parmi ses concepts les plus influents, on trouve le « principe de coupure » et la « double acculturation » ou encore sa notion de « transe sauvage » (*Cf.* chapitre V). Deux grands mérites reviennent au grand sociologue français. Le premier est d'avoir été le premier à tenter de rassembler et de classer, au sein d'une même cadre analytique, l'ensemble des religions d'origine africaine au Brésil (1960), voire en Amérique (1974). Ensuite, ses réflexions sur ce qu'il appelle

¹³²³ Cette nuance est nécessaire car l'interprétation d'Arthur Ramos du phénomène de transe en termes pathologiques semble toujours attachée à une conception évolutionniste qui ne serait plus directement ancrée dans l'idée d'une infériorité de type racial, mais dans celle d'une infériorité de civilisation, et dont la seule issue serait l'éducation (Ramos 1988). Valente défend une perspective similaire en ce qui concerne le « retard culturel » du peuple noir, avant tout conditionné par le « manque d'opportunités » (1955 : 54).

¹³²⁴ Ferretti, se basant sur Ravelet (1978), qui défendit une thèse sur cet auteur quelques années après sa mort, cite le chiffre de 1335 textes !

l'interpénétration des civilisations – en l'occurrence africaine, portugaise et amérindienne - demeurent une source inépuisable d'intuitions et de réflexions théoriques dignes d'intérêt. Elles ne sont cependant pas toujours, me semble-t-il, à la hauteur de ses prétentions, par exemple lorsqu'il affirme, dans son introduction à son œuvre principale « Les religions africaines au Brésil » : « Les mécanismes psychiques sont ceux qui sont responsables pour ce qui se produit quand deux civilisations se rencontrent. » D'après Bastide :

La réinterprétation est moins liée, comme chez Boas, à l'existence de normes culturelles, de modèles structurels, qu'à la constatation que les innovations ou les emprunts sont mentaux, et qu'ils ne peuvent, donc, se manifester au-delà des limites imposées par les propres expériences des individus. Cette psychologie seulement ne peut, nous croyons, être séparée des conditionnements sociologiques dans lesquels elle opère. (1989 : 27)

Cette note d'intention, qui fait directement écho à la proposition herskovienne défendue dès 1948, sera largement délaissée dans l'œuvre du sociologue au profit d'une perspective plus macrosociale de la société brésilienne. Elle rejoint cependant directement le questionnement qui traverse toute cette thèse, ce qui, modestement, l'inscrit dans la filiation de ces deux chercheurs.

Les travaux de deux autres français ont également fait date dans l'anthropologie afro-brésilienne. Le premier est Pierre Verger. Journaliste et photographe, Verger contribua grandement à reconstituer le parcours historique des africains importés en masse au Brésil durant la période coloniale (1981a, b ; 1992 ; 1957). Par ailleurs, les recherches qu'il mena en Afrique de l'Ouest ont certainement aidé à infléchir le parti pris idéologique – déjà présent depuis Rodrigues - pour l'étude des cultes afro-brésiliens dits « soudanais » - par opposition à ceux dit « bantous » -, les premiers étant considérés plus « purs » au Brésil car plus proches de leurs « racines » africaines.

La seconde personnalité est Gisèle Binon-Cossard, qui défendit en 1970, à Paris, sa thèse de doctorat sur un *candomblé angola*, sous la direction de Roger Bastide. Au chapitre V, je reviens sur cette thèse qui contient les descriptions à ma connaissance les plus sensibles et nuancées du phénomène de transe.

Une autre thèse défendue sous la direction de Bastide, et qui, comme le souligne Ferretti, « obtint une grande réceptivité » (1995 : 63) dans les cultes afro-brésiliens¹³²⁵, est « Os Nagôs e a morte », de Juana Elbein dos Santos. Sans vouloir développer le sujet délicat de l'influence de la littérature anthropologique dans le milieu du *candomblé*, ce succès

¹³²⁵ Je montrerai que le *xangô* de Recife n'échappe pas à ce constat.

tiendrait, notamment, outre la richesse ethnographique de la thèse, à deux facteurs : son militantisme en faveur d'un retour à la pureté africaine originelle, lié aux liens privilégiés de l'auteur avec ce qu'elle appelle « la fleur de l'élite noire du Brésil » (1975 : 15), ainsi qu'à son statut d'initié explicitement revendiqué.

Les travaux récents sur les religions afro-brésiliennes, répartis sur les vingt dernières années, multiplient les questions et nuancent les regards anthropologiques posés sur les religions afro-brésiliennes. Il m'est impossible de recenser ici tous ces travaux, tant ils sont abondants et variés dans leurs perspectives. Il est cependant possible de dégager deux grandes tendances novatrices dans ce champ de recherches.

Une première série d'auteurs a analysé la dimension sociopolitique des cultes afro-brésiliens, en apportant des éclairages neufs sur : 1) leur organisation sociale (Costa Lima 1976¹³²⁶) ; 2) les conflits internes au milieu du *candomblé* (Maggie 1977, Birman 1980) ; 3) les processus de légitimation et la dialectique « pur-dégénéré » dans les « nations » de *candomblé* (de Carvalho 1978 ; Dantas 1982, 1988 ; Boyer-Araújo 1993, 1996 ; Capone 1996, 1997, 1999 ; Ferretti 2003) ; 4) l'étude de l'insertion et des réseaux sociopolitiques de *terreiros* (Agier 1992 ; 1994) ; 5) la socioéconomie des cultes (Brandão 1986 ; Motta 1977, 1995 ; Aubrée 1995).

Un second courant, privilégié dans les études sur les cultes afro-brésiliens de Recife, a privilégié une approche phénoménologique, tels le travail précurseur de René Ribeiro (1952), suivi de ceux de Roberto Motta (*ibid.*), Rita Segato (1995) et de José Jorge de Carvalho (1984).

Je propose à présent de nous tourner vers les études afro-recifiennes qui ont connu un développement parallèle aux études afro-brésiliennes susmentionnées, principalement centrées sur les cultes afro-bahianais.

2. Balises historiques des études afro-recifiennes.

Les premières études systématiques sur le *xangô* sont contemporaines de celles menées par Arthur Ramos et son Ecole à Bahia. Comme le signalent Brandão et Motta (2002 : 49), il n'y a pas de documents sur ce culte à proprement parler écrits avant cette période¹³²⁷.

¹³²⁶ Une fois encore, Herskovits fut un précurseur dans ce domaine car il publiait en 1954 un article intitulé : « La structure sociale du *candomblé* afro-brasileiro ».

¹³²⁷ Ils citent cependant l'historien de Recife José Antônio Gonsalves de Mello, qui aurait rassemblé, postérieurement (1950), quelques informations sur ce qu'ils appellent la « pré-histoire » du *xangô* de Recife, et dont se serait directement inspiré René Ribeiro.

Ces auteurs situent son surgissement « comme religion autonome » vers la moitié du 19^{ième} et l'attribuent au « vide anémique » laissé par le déclin de l'Eglise catholique au Brésil (*ibid.*). Il est cependant possible de rassembler certains éléments historiques permettant de mieux comprendre la genèse de ces cultes depuis la fin du 18^{ième} jusqu'au début du 19^{ième}.

Remontant à la fin du 18^{ième}, René Ribeiro insiste sur les conditions favorables qu'offrait le contexte urbain pour l'établissement des cultes afro-brésiliens :

Une plus grande masse de noirs et de métis, esclaves ou libres, de meilleures conditions économiques atteintes par eux dans les offices mécaniques et dans l'artisanat, l'anonymat facilité par les conditions de la vie urbaine, les plus grandes facilités pour le contact avec l'Afrique et la Bahia, la propre dilution du pouvoir individuel des maîtres d'esclaves en fonction du gouvernement, auraient permis la nécessaire solidarité groupale, le prosélytisme, l'appui économique, l'adoption du déguisement, ou la capacité de se soustraire aux activités répressives et le constant approvisionnement de matériaux rituels, ou la révision périodique de l'orthodoxie moyennent le contact avec des spécialistes ou simplement avec les nouveaux africains arrivés au port (1950-51 : 579).

Durant cette même période, la mise sur pied d'un « gouvernement indirect », issu de l'institution des « rois » de Congo et d'Angola¹³²⁸, ainsi que des « gouverneurs » des noirs de chaque nation et des différentes professions contribua à « l'intégration et la solidarité des noirs de Recife », tout en maintenant à distance les autorités coloniales dans le contrôle de leurs activités (*ibid.*). Le gouverneur Caetano Pinto de Miranda Montenegro, au début du 19^{ième}, s'insurgea contre cette politique de tolérance des gouverneurs antérieurs, et l'institution des Rois en vint à doucement périlcliter. Suite à cette politique plus répressive, les individus et petits groupes d'individus impliqués d'une manière ou d'une autre dans des pratiques religieuses d'origine africaine, se sont organisés de différentes manières : soit ils se sont « polarisés autour de la structure complexe des peuples de Mina¹³²⁹, ayant pour résultat

¹³²⁸ Selon Dantas Silva (1980), ce serait à partir du 17^{ième} siècle qu'auraient été nommés à Recife les Rois et Reines « Angola ». Parmi les nations de noirs, celle des Congos se distinguaient des autres, et auraient ainsi gagné la protection du « maître blanc » ainsi que la permission de l'Eglise catholique qui assistait au couronnement de ses Rois et Reines. Ribeiro note par ailleurs que l'on ne dispose pas des éléments historiques pour pouvoir décrire la manière dont cette institution serait née. (1950-51 : 582)

¹³²⁹ Plusieurs cycles d'importation massive d'esclaves africains dans l'Etat de Pernambouco, essentiellement pour le travail dans les champs de canne à sucre, peuvent être distingués. D'après R.Ribeiro (1978), les cycles du trafic négrier se seraient développés parallèlement à ceux de Bahia. Les premiers esclaves introduits au Brésil au début du 16^{ième} composent le cycle dit de *Guiné*, (Iles de St Thomé et plusieurs ports de la Côte de Mina). A partir de la moitié du XVII^{ième}, les esclaves venaient substituer les indiens dans les champs de canne à sucre, suite à la prohibition de l'esclavage de ces derniers, promulguée en 1639. La majorité des esclaves de ce second cycle provenait d'*Angola*. Au 18^{ième} prédomina l'importation d'esclaves issus de la *Côte de Mina*. Jusqu'à l'extinction du trafic, en 1830, le trafic se poursuivit malgré sa prohibition. Les esclaves provenaient alors autant

l'actuel shango », soit ils « subsistèrent sous la forme de *catimbó* ou de *maracatu* », soit ils s'organisèrent en confréries catholiques » (*Ibid.* : 583-584). Entre cette période et la moitié du 20^{ième} siècle, il semblerait que les groupes de culte, originellement situés au centre de la ville, aux abords du marché central¹³³⁰, se soient déplacés, « suite à l'expansion de la ville et le reflux de la population pauvre » vers la périphérie (Ribeiro 1978 : 36-37), où la grande majorité se retrouve aujourd'hui.

Il faudra donc attendre les années trente et l'entrée en activité du *Serviço de Higiene Mental da Assistência a Psicopatas de Pernambuco* (S.H.M.), dirigé par le docteur et psychiatre Ulysses Pernambucano, pour voir apparaître les premiers travaux sur le *xangô* de Recife. Plusieurs noms, aujourd'hui incontournables pour qui s'intéresse aux cultes afro-brésiliens de Recife, sont associés à cette Ecole de psychiatrie : Pedro Cavalcanti, Gonçalves Fernandes et René Ribeiro. Ce dernier a été membre du S.H.M. où il a écrit plusieurs articles sur les membres du *xangô*, dans l'approche « psychopathologisante » de l'époque. Par la suite, cependant, il s'éloigna de cette approche pour adopter le point de vue culturaliste alors défendu par Herskovits dont il fut l'élève. On doit à Cavalcanti le premier texte sur le *xangô* (1935), paru dans l'ouvrage collectif publié à la suite du premier Congrès afro-brésilien organisé en 1934 à Recife sous la direction de Gilberto Freyre. La perspective du S.H.M. était similaire à celle développée à Bahia par Arthur Ramos et ses collègues, c'est-à-dire l'étude, dans une perspective psychanalytique, de la « pensée primitive » des membres des cultes afro-brésiliens. Mais contrairement à son équivalent bahianais, le S.H.M. jouissait d'une assise institutionnelle plus forte ainsi que d'un véritable pouvoir d'intervention, car, en plus de son objectif « scientifique », cette institution exerçait également un contrôle sur les cultes (Fernandes 1937 : 119). Le S.H.M. accomplissait, entre autres, une mission « légitimatrice » en discriminant les *terreiros* menés par des chefs de culte entendus comme « compétents », des charlatans, ceux qui « n'ont pas de compétence¹³³¹ » (Fernandes 1937 : 17). Mais le S.H.M. n'était pas directement lié à la partie répressive des *terreiros* de *xangô*. Au contraire, il oeuvrait pour une diminution des interventions policières et ses interventions constantes eurent pour résultat une plus grande tolérance envers les *xangôs* dans la capitale pernamboucaine (Lima 2003 : 55). D'un autre côté, elles détournaient le regard de la police

d'Angola que de la Côte de Mina. Dans l'état de Pernambouco, contrairement à la situation ethnique bahianaise, les *bantous* semblent avoir été plus nombreux à être introduits que les *soudanais*.

¹³³⁰ Selon Motta, « tout indique que la secte trouve ses origines entre les petits commerçants et artisans, d'origine principalement fon et yoruba, localisés dans le voisinage du Marché de São José [situé au cœur de la ville de Recife]. Ces petits artisans et commerçants, tournés vers une clientèle à caractère concret et personnel, formaient, et, jusqu'à un certain point, forment encore, l'épine dorsale des cultes. » (1977 : 16).

¹³³¹ La discrimination était en grande partie orientée par l'alliance des chercheurs avec certains chefs de culte.

vers le culte de *jurema*, plus éloigné de la « racine » africaine et systématiquement accusé de « bas spiritisme », qui devenaient ainsi la cible privilégiée des contrôles répressifs¹³³².

En 1952 est paru « *Cultos afro-brasileiros de Recife* » de René Ribeiro. Ce livre, tiré de sa thèse défendue à l'Université de Northwestern sous la direction de Melville Herskovits, se distingue des études précédentes par l'adoption d'une méthode d'investigation précise, alliant « l'observation systématique de toutes les phases de la vie dans ces groupes de culte, des histoires de vie de leurs chefs et participants, entrevues personnelles et discussions avec les informateurs les plus habilités à propos de points obscurs ou d'informations douteuses » (1978 : 6) ; par sa richesse ethnographique ainsi que par l'adoption de la perspective fonctionnaliste de son maître à penser. Ribeiro cherchait à comprendre ce qu'il appelle « l'ajustement social » des individus participant au culte.

Mais plus que n'importe lequel de ses prédécesseurs, Ribeiro a su rester attentif aux variations individuelles, cherchant à définir un modèle psychosocial pour la compréhension des cultes afro-brésiliens. Par ailleurs, s'il est possible de voir dans le travail du docteur Ribeiro le même clivage idéologique que celui rencontré dans les travaux de ses contemporains travaillant sur les cultes afro-brésiliens de Bahia, à savoir une discrimination au sein des cultes étudiés entre ceux restés les plus fidèles à l'héritage africain, considérés comme « purs », et ceux ayant subi diverses influences, considérés comme « impurs » (de Carvalho 1978 : 80), une telle critique doit, à l'image de l'œuvre du médecin pernamboucain, être à son tour nuancée.

En effet, le choix des *terreiros* étudiés – « le courant traditionnel le plus répandu ici (Yoruba), incluant le groupe de culte le plus respecté pour son orthodoxie »- et de ses informateurs principaux – « les deux fils du babalorisha le plus connu de Recife – ainsi que la méthode comparative systématique avec des matériaux ethnographiques africains le situent dans la veine « puriste » et « pro-soudanais » des chercheurs bahianais. Par ailleurs, contrairement à ceux-ci, Ribeiro a également inclus dans son enquête, un second *terreiro* « où l'on admettait de plus amples complaisances et de déviations liturgiques et un troisième groupe de constitution récente mais d'une progression et d'un prestige surprenants », sans compter le « nombre incomptable de groupes de cultes visités » et son attention toute particulière pour « toutes les cérémonies qui ponctuent leur vie rituelle » (*Ibid.*). Quant aux informateurs, il a inclus dans sa liste des chefs de culte éloignés de la culture Yoruba ainsi que « des musiciens et des fidèles communs, adultes et enfants » (*Ibid.*). Il me semblait important

¹³³² (Campos 2001 : 95, cité dans Lima : 9)

de souligner cette nuance importante dans l'œuvre de Ribeiro qui, au-delà de l'idéologie dominante de l'époque et d'une perspective fonctionnaliste parfois un peu rigide, défendait une méthodologie des plus modernes, proche en de nombreux points de celle adoptée dans ce travail.

Parmi les anthropologues contemporains travaillant sur les cultes afro-brésiliens de Recife, je distinguerai Roberto Motta, Maria do Carmo Brandão, Jose Jorge de Carvalho, Rita Laura Segato¹³³³ et Eduardo Fonseca. Tous ont contribué à rénover les questionnements et analyses menées jusqu'alors sur les cultes afro-brésiliens. Motta et Brandão analysèrent avec pertinence la dimension économique et sociopolitique du *xangô*. De Carvalho consacra sa thèse, dans une perspective phénoménologique, à l'analyse du système rituel et du rôle qu'y joue la musique. Une telle étude, entièrement consacrée au rituel, reste, à ma connaissance, unique dans le champ de l'anthropologie afro-brésilienne. La thèse de Rita Segato, publiée sous le titre évocateur de « Santos e Daimones » (1995), porte sur la tradition archétypale du *xangô* de Recife à partir d'une perspective jungienne. Les travaux du couple de Carvalho/Segato, de par la proximité de nos questionnements, sont largement commentés et utilisés au cours de mon travail. Je reviens également sur ceux de Motta et, plus sporadiquement, sur ceux de Brandão aux premier et derniers chapitres de cette thèse. Il convient également de citer le travail d'Eduardo Fonseca qui défendit, plus récemment, un travail sur l'affiliation religieuse (1999).

¹³³³ Bastide, çà et là, apporte également quelques bribes d'informations sur le *xangô* de Recife : (1989 : 266) ; (2000 : 308, 313, 318-319). Beatriz Gois Dantas (1988), dans son ouvrage pionnier en ce qui concerne une mise en perspective de l'usage de la notion de « pureté » dans les cultes afro-brésiliens, passe également en revue la tradition nagô de Recife, en plus de celles de Sergipe et Salvador.

ANNEXE N° 8 : Le *maracatu*

Le *maracatu* et le *xangô*

Dans son étude désormais classique (1980) sur le *maracatu*, le musicologue Guerra-Peixe définit celui-ci comme « un cortège royal dont les pratiques sont une réminiscence provenant des fêtes de couronnement de rois noirs, élus et nommés dans l'institution du Roi de Congo » (1980 : 15) Les premières traces de cette institution, qui entretient dès le début des liens étroits avec certaines confréries catholiques de la ville, dateraient, selon lui, du troisième quart du 17^{ième} siècle (*Ibid.* : 16). Quant à son origine, l'analyse de ses composantes formelles (instruments, vêtements, danse, chants, etc.) laisse entrevoir une double influence culturelle, le *maracatu* ayant hérité de traits à la fois européens et africains (França Lima 2003 : 23-28), et plus spécifiquement bantous (Guerra-Peixe 1980 : 21). Guerra-Peixe nous éclaire quelque peu sur la nature de l'institution du Couronnement du Roi Congo :

L'institution comprenait le fonctionnement d'un régime administratif, et la présentation de l'*auto dos Congos*, une partie festive, avec du théâtre, de la musique et de la danse. Alors que l'institution aurait décliné au début du 19^{ième} disparaissant vers la moitié de celui-ci, l'*auto dos Congos* aurait persisté encore quelques temps. Ensuite, éliminée la partie parlée, les rois auraient rassemblé les « nations » aux cortèges. De cela ont résulté les Maracatus, déjà avec ce nom signalé, par le Père Lino do Monte Carmelo Luna, en 1967, groupes qui auraient préservé les chants des primitives nations de Recife. (1980 : 24)

Les « nations » en question désignaient alors des regroupements de Noirs sur lesquels le roi et sa cour, telle une « espèce d'élite », exerçaient leur autorité. Ainsi, l'institution des Rois de Congo, à laquelle il faut ajouter celle de « gouverneur » des noirs de chaque nations, en sont venu à constituer un système de « gouvernement indirecte », pour reprendre l'expression de René Ribeiro, qui aurait permis, selon cet auteur, « l'intégration et la solidarité des Noirs de Recife, en même temps qu'il évitait l'interférence directe des autorités coloniales dans ses activités et dans le contrôle de ses conduites » (1950/51 : 579).

Parmi les *maracatus* actuels¹³³⁴, on peut distinguer les *maracatus* « traditionnels » des *maracatus* « stylisés ». Tandis que les seconds consistent en des projets artistiques et/ou sociaux basés sur la richesse des rythmes, des chants et des danses du *maracatu*, les premiers

¹³³⁴ Il est question ici des *maracatus* dits de *baque virado*. Il existe en effet une autre manifestation carnavalesque appelée *maracatu rural* ou *maracatu de baque solto* qui est particulièrement développée dans les zones rurales de l'Etat de Pernambouco.

entretiennent des liens étroits avec les cultes afro-brésiliens, qu'il s'agisse du *xangô* ou de la *jurema*.

Pour les membres de la famille-de-saint, « le *maracatu* appartient à la partie des *eguns* ». Dans la *maracatu* Raizes de Adão, les *calungas*¹³³⁵ portent le nom de deux mères-de-saints prestigieuses de la généalogie familiale - Tia Vicência, ancienne mère-de-saint de Sítio, et Tia Alexandrina, mère-de-saint de Zite - et reçoivent chaque année une *obrigação* dans la chambre des *eguns*, idéalement dans les jours qui précèdent le carnaval. Autre détail important témoignant des liens étroits entre le *maracatu* et le culte aux *orixás*, comme le rappela Luizinho: Le Roi et la Reine doivent être « faits »...Le Roi doit être un noir, grand et élégant. »

Ainsi, parmi les conditions nécessaires pour occuper les charges honorifiques les plus élevées de Roi et de Reine du *maracatu*, figure l'initiation religieuse. Il en va de même, mais à des degrés moindres, pour incarner les autres personnages de la cour royale tels que celui de *Dama de Passo*, à qui revient la responsabilité de porter la *calunga*, l'Ambassadrice, etc.

Comme très brièvement exposé, les liens entre le *maracatu* et le culte au *orixás* est rendu évident dans la famille-de-saint étudiée par le sacrifice aux ancêtres familiaux qu'implique la participation au carnaval. Il en va de même avec les autres *maracatus* « traditionnels », certains entretenant des liens plus étroits avec la *jurema* ou l'*umbanda*.

¹³³⁵ Poupées de bois et de cire qui accompagnent le cortège royal des *maracatus*.

ANNEXE N° 9 : Photos du *terreiro* de Raminho de Oxóssi

ANNEXE N° 10: L'*oxexe*

L'*oxexe*

1. L'*oxexe* et ses enjeux: entre danger et nécessité

Le rituel funéraire d'*oxexe* est un rituel destiné à aider le mort à se défaire totalement de ses attaches terrestres et à rejoindre le monde des *eguns*. Júnior décrit en ces termes la fonction du rituel d'*oxexe* : « Pour que ne subsiste aucun subterfuge, aucun vestige de rien! »

Paulo fut plus complet dans son explication:

C'est un *despacho*¹³³⁶. Tu demandes à Yansã pour que la personne s'en aille...Qu'elle oublie ce qu'elle a fait sur la terre : elle a mangé, elle a bu, elle a joué...Toutes ces choses [le père-de-saint fait référence au rituel], c'est pour reconnaître qu'elle n'est plus dans ce monde. Après six mois tu peux le faire à nouveau, ensuite tu peux le faire d'année en année. Il s'agit d'une fête annuelle en fonction de la mort de telle personne pour qu'elle, comme on dit, « passe de cette vie vers une meilleure »...C'est parce qu'elle ne sait pas si elle est déjà morte. Les spirites disent qu'elle reste là dans la « tombe de la veille » durant sept jours. Parfois elle reste et rôde. Cela arrive beaucoup lorsque la personne meurt d'une mort subite : accident, tir...Cela veut dire que la personne meurt avant l'heure, alors elle reste et erre¹³³⁷...

Ainsi, le rituel d'*oxexe* est appréhendé comme potentiellement dangereux, puisque la personne morte « ne sait pas si elle est déjà morte », et que donc elle continue d'« errer » parmi les vivants, en les perturbant¹³³⁸. Il est par ailleurs nécessaire pour que le mort puisse « reconnaître qu'il n'est plus de ce monde » et qu'il « passe de cette vie vers une meilleure ». Cette double caractéristique se reflète notamment au niveau du comportement rituel où, d'une manière générale, tout ce qui concerne le *bale* doit être empreint d'une certaine retenue : ne pas crier, ne pas s'emporter, de pas courir à gauche à droite ou circuler d'une pièce à l'autre sans arrêt, faire preuve d'une maîtrise de soi et de calme. Ces restrictions sont liées au caractère potentiellement dangereux de ces rituels et sont d'autant plus accentuées lorsqu'il est question d'un *oxexe*, comme le souligne bien la réprimande suivante de Júnior à un fils-de-saint qui se montrait trop agité :

¹³³⁶ Le terme « despacho » désigne une catégorie de rituels qui vise à défaire le lien préalablement établi entre une entité – généralement malveillante, suite à un acte de sorcellerie – et un individu.

¹³³⁷ Cette conception du destin post-mortem est clairement inspirée du spiritisme kardeciste, très prégnant au Brésil.

¹³³⁸ Une telle perturbation peut être de divers ordres : le mort peut effrayer les personnes qui lui étaient proches en leur « apparaissant » ou, ce qui est considéré comme plus grave, il peut devenir un *encosto*, un esprit obsédant pouvant rendre malade ou fou l'individu auquel il est dit qu'il « s'adosse ».

Tu dois faire les choses avec plus d'attention, avec conscience de ce que tu fais, avec calme...Le « service » ici pour les *eguns* est « lourd »...Ce n'est pas seulement invoquer, les appeler et après les faire partir [despachar]...Ils restent, tu sais ! Ils rôdent, il faut faire les choses avec calme !

Cette dangerosité potentielle est d'autant plus prégnante que l'issue du rituel est incertaine car le résultat est loin d'être automatique et dépend en grande partie du savoir-faire rituel du père-de-saint. Autrement dit, il subsiste toujours une part d'insaisissable lié au monde des morts. Le cas d'un *oxexe* mené par Júnior pour une cliente dont une *egun* familial se montrait particulièrement obsédant illustre bien cette dimension du rituel. Ce jour-là, alors que la cérémonie touchait à sa fin, Júnior resta quelques instants immobile, le regard fixé sur la porte d'entrée du *terreiro*. Il s'adressa alors à Nino et lui avoua discrètement qu'il venait d'apercevoir l'*egun* en question. Il commenta alors entre ses dents : « Elle est encore ici cette misérable! »

Il clôtura ensuite le rituel déterminé à obtenir le résultat recherché, à savoir « faire partir » [despachar] cet *egun* du monde des vivants. Il clôtura l'*oxexe* avec une énergie et une autorité impressionnantes, s'adressant directement à l'*egun* avec de grands gestes des bras et lui ordonnant de s'en aller car sa place n'était plus parmi les vivants. Le jeu de *búzios* confirma que cet ultime effort porta ses fruits et que l'*egun* avait accepté de partir.

2. Description de l'*oxexe*

Présentation schématique de la syntaxe de l'*oxexe*

SECONDE PARTIE : OXEXE

- I) Préparatifs
- II) Invocations
- III) *Toadas* : épisode du *mingau*
- IV) *Réclusion et despacho*
- V) *Búzios*
- VI) *Ebo*
- VII) Retour de l'*ebo*
- VIII) Mise en commun

IX) Chants de réjouissance

Présentation détaillée de la syntaxe de l'oxexe

SECONDE PARTIE

Je ne présente ici que la syntaxe de la seconde partie du rituel d'*oxexe*, la première étant identique à celle de l'*obrigação de egun*. La seule différence concernant cette première partie est, généralement, l'insistance du père-de-saint, au moment de formuler les vœux, sur l'aspect conjuratoire du culte, demandant à l'*egun* à qui le rituel est destiné, de quitter le monde des hommes. Le cuir de l'animal – *axo*- revêt à ce propos une importance particulière car il peut être perçu comme un vêtement dont l'*egun* pourra se couvrir pour atteindre l'endroit où il doit se rendre, comme la formule suivante le précise : « Que l'*axo* vous serve de couverture où que vous soyez et que vous poursuiviez votre chemin. »

Il peut également être question d'aider l'*egun*, surtout lorsqu'il s'agit d'une personne récemment décédée, à « prendre conscience » [« *conscientisar* »] de son état.

La description qui suit se base, contrairement aux autres rituels, sur un seul *oxexe*, mené par Paulo et destiné au beau-père de Cristiano, fils-de-saint de Paulo. Cet *oxexe* prenait place dans le contexte du *deca* de ce fils-de-saint, en juillet 2003, faisant ainsi d'une pierre deux coups¹³³⁹. Étaient présents Júnior et Zite, Lucínha, Cecinho, Luizinho, dona Beatriz ainsi que de nombreux fils et filles-de-saints de ces chefs de culte.

Lorsque l'*oxexe* prend place dans un lieu fermé, la porte d'entrée doit impérativement être ouverte. Cette première prescription souligne le caractère conjuratoire de ce rituel. Le rituel décrit, cependant, eut lieu dans le Salon du *terreiro* de Paulo et Lucínha, situé dans le patio derrière la maison d'habitation de Lucínha. Dans ce cas, le père-de-saint veillera simplement à ce que le couloir qui donne vers la sortie reste dégagé. Le rituel commença vers 17h00.

Júnior amène un sac de sable¹³⁴⁰ qu'il déverse au centre du Salon. Tout en formant un cercle d'un diamètre d'environ 70 cm avec le sable, il commence à invoquer les *eguns*.

¹³³⁹ La possibilité d'effectuer un rituel d'*oxexe* au cours du rituel initiatique confirme l'appartenance de ces deux rituels au même univers symbolique.

¹³⁴⁰ Ce sable m'a été décrit comme « *arreia* 'saible' » ou « *arreia de fingi* ».

Devant le petit tabouret sur lequel il est assis, Júnior creuse une petite cavité dans le cercle de sable. Il plante ensuite des bougies blanches tout le long du cercle formé et dépose en son centre un plat en terre cuite contenant du *mingau*¹³⁴¹ préalablement préparé ainsi qu'une cuillère en bois. Une assiette et une tasse sont laissées à côté de l'arrangement, de même qu'un *tabuleiro*¹³⁴² sur lequel sont déposés les *búzios* qui servent à la consultation de l'oracle. Sans qu'aucune instruction ne soit donnée, le silence gagne très vite le *barracão*. Des papiers avec des noms sont déposés dans le sable par les personnes présentes¹³⁴³.

Paulo prend ensuite en main la direction du rituel en invoquant à haute voix les ancêtres familiaux. Il invoque également Yansã et Obaluayé. Les bougies placées tout autour du cercle sont allumées. Le père-de-saint ne juge pas nécessaire d'attendre 18h00¹³⁴⁴ et s'adresse à Cristiano en lui demandant le nom du défunt. Il reprend ensuite le nom et s'exclame, en s'adressant directement aux *eguns* : « Vous appartenez au monde de Dieu, au monde de Oyá ! » Alors qu'il prononce ces mots, il prend la petite tasse et verse un peu de *mingau* dans la petite cavité creusée dans le cercle de sable. Commencent alors les *toadas* habituelles adressées aux *eguns*¹³⁴⁵, accompagnées d'un *atabaque* et d'un *agbé*¹³⁴⁶. Un vent se lève et éteint les bougies. Aucun commentaire mais une multitude de regards amusés et de sourires s'échangent. Le climat est très chargé émotionnellement. Paulo est déjà au bord des larmes. Il invoque les *eguns* de manière impérative en faisant de grands gestes, sursautant sur son tabouret, et chantant avec enthousiasme. Les hommes sont debout autour de la scène, formant un écran entre Paulo et les femmes qui sont assises les unes à côté des autres dans un coin de la pièce. Seuls les hommes dansent sur place, discrètement. Paulo, toujours assis, danse également avec les bras. Les *toadas* se succèdent. Zere pleure discrètement sur sa chaise. Orlando, son mari, se rend auprès d'elle pour la consoler mais se fait rappeler à l'ordre par Júnior : « Les hommes d'un côté, les femmes de l'autre ! ». Cristiano est également très ému, à

¹³⁴¹ Bouillie de farine de manioc cuite dans de l'eau et formant une masse homogène et transparente.

¹³⁴² Planchette ronde en bois dont le bord est sculpté et orné de *búzios* encastrés et sur laquelle le père-de-saint lance les coquillages lors de la consultation. Pour plus de détails sur la consultation de l'oracle, voir chapitre VII.

¹³⁴³ Cette pratique, qui consiste à interpeller l'*egun* et lui demander d'intervenir en faveur des personnes ayant laissé leur nom sur le morceau de papier, semble aller à l'encontre de l'objectif principal du rituel qui cherche à rompre le lien entre le mort et le monde des hommes. Cette pratique est extrêmement courante en ce qui concerne les *orixás*. Le fait qu'elle soit également présente lors de l'*oxexe* implique alors une seconde interprétation de la fonction du rituel d'*oxexe*. En effet, plutôt que de rompre la relation entre le mort et les vivants, le rituel d'*oxexe* aurait pour fonction principale de « neutraliser » le danger potentiel que représente le mort, qui continue à maintenir un lien avec les vivants. Un regard sur la relation qu'entretiennent les participants au culte avec les *eguns* au quotidien - chapitre VIII -, ferait plus pencher pour cette seconde interprétation.

¹³⁴⁴ Un « précepte » voudrait que ce rituel ne commence pas avant 18 heures. Un jeune père-de-saint s'adressa ce jour-là à Paulo, lui demandant s'il ne fallait pas, de fait, attendre 18 heures pour commencer le rituel. Le père-de-saint lui répondit que cela n'était pas nécessaire.

¹³⁴⁵ Je rappelle que la première *toada* est une salutation où le nom de chacun des ancêtres familiaux est prononcé.

¹³⁴⁶ Petitealebasse ronde couverte d'un filet de perles tressées et que l'on balance en cadence pour produire le son désiré.

tel point qu'il doit s'arrêter de chanter pour contenir ses larmes. Tous les hommes dansent sur place. La puissance masculine du chœur contraste avec la tristesse et la passivité affichée par certaines femmes.

Paulo enseigne une nouvelle *toada*¹³⁴⁷ et s'exclame : « C'est nouveau, ça vient de sortir! » Júnior et Luizinho sont très concentrés et cherchent à l'apprendre. Ensuite, le père-de-saint enchaîne avec la même *toada* chantée durant l'*obrigação de egun* lorsque les hommes se rendent dans le *bale* pour y boire l'*assadaka*¹³⁴⁸. Mais cette fois, tout le monde est invité -les hommes en premier et selon le principe de séniorité - à prendre la tasse, la plonger dans le *mingau* et en verser le contenu tout autour du plat avec un geste continu. Lucínha versera deux tasses, « une pour elle, l'autre pour sa mère » qui est alitée, comme elle commentera par la suite. Une fois tout le monde passé, Paulo invoque l'*orixá* Obaluayé et « tire » [*puxa*] une *toada* pour cet *orixá*¹³⁴⁹. L'enthousiasme est à son comble. Zite s'octroie le droit de danser discrètement. Les autres femmes se contentent de balancer quelque peu le buste sur le rythme de la musique. Paulo, quant à lui, donne un véritable numéro de danse : il danse avec les épaules, en équilibre sur une jambe, puis sur l'autre¹³⁵⁰... Les chants se poursuivent ensuite dans l'enthousiasme général et le répertoire est clôturé avec la *toada* « koroko be » durant laquelle la ronde de danseurs est formée, et la *toada* « axexe » durant laquelle les personnes se tournent vers la sortie en faisant le geste de se « nettoyer ».

Alors que la dernière *toada* s'élève toujours dans le Salon, les femmes se retirent à l'intérieur de la maison d'habitation, dans une pièce dont les portes et les volets devront être maintenus fermés. Zite et Lucínha, qui emmènent les femmes vers l'intérieur de la maison, exigent que l'on arrête de chanter afin qu'elles puissent passer par le couloir qui relie le Salon à la rue et qui doit être emprunté pour entrer dans la maison. Une fois dans la maison, la porte fermée, aucune femme ne pourra plus en sortir, sous aucun prétexte. Paulinho rassemble alors le sable dans le plat en terre cuite contenant encore un peu de *mingau*. Il brise ensuite systématiquement chacune des bougies, la cuillère en bois et le plat en terre cuite, et transvase le tout dans une large casserole. Le silence règne dans le *barracão* et toute l'attention est captée par cette scène. Ensuite, Júnior-ogã et un fils-de-saint de Luizinho se rendront dans le

¹³⁴⁷ « *Áiyé atí ikú ókan náa ni* », *toada* composée à partir d'une invocation extraite du livre « Ifá : o *orixá* do destino » (1995 : 83 ; 94) et dont la signification est donnée avec emphase par Paulo : « La vie et la mort sont une seule et même chose ! »

¹³⁴⁸ *Obêrê Obêrê Eku ô Obêrê Obêrê Ojarê Oinxê Manuaê Oinxê Manuaê* (de Carvalho 1984 : 576).

¹³⁴⁹ *Ìbànù bá je jonbolo / Obalúayé jonbolo / Olòògbójó jonbolo / Omolu jonbolo* (de Carvalho 1993: 82)

¹³⁵⁰ Cette attitude du père-de-saint contraste avec l'attitude habituelle des rituels pour les *eguns*. Paulo est d'ailleurs connu pour sa capacité à « animer » les individus, ainsi qu'à provoquer la transe (Cf. chapitre V). Ces deux dimensions étant, comme je chercherai à le montrer, étroitement liées.

bale et les *assentamentos* seront vidés de leur contenu¹³⁵¹ également versé dans de grandes casseroles. Celles-ci seront amenées à côté de celle contenant le sable, les bougies et le *mingau*. Une fois le tout¹³⁵² rassemblé dans la pièce, les lumières sont éteintes. Reprend alors le chœur avec les *toadas* « axexe » et « xoxoxo epulu ».

Le père-de-saint consulte ensuite l'oracle et commente le jeu au fur et à mesure des lancers de coquillages. Issue positive. Les hommes se lèvent alors et, toujours avec la *toada* n°38, le bâton est battu partout, même dans la maison où il disparaît. Il réapparaît ensuite, va jusqu'à la rue puis revient en silence. Départ de l'*ebo*, c'est-à-dire de l'ensemble des offrandes et objets dont on doit à présent se débarrasser. Une attente qui durera près d'une demi-heure commence. Dans l'obscurité ambiante, Paulo parle, enseigne.

Retour des *ogãs*. Rituel de purification sur le seuil de la porte d'entrée du *terreiro*. Ils s'arrêtent sur le seuil de la porte du *terreiro* où Júnior les attend une *quartinha*¹³⁵³ d'eau à la main. Pour chacun d'eux, un peu d'eau est versée à trois reprises dans leurs mains. La première fois, ils la jetteront vers la gauche, la seconde vers la droite et la troisième derrière eux. Ils se rendront ensuite directement dans le *bale* où ils salueront Exu, Yansã et les *eguns*. Ils réapparaîtront dans le Salon et souhaiteront la « bonne nuit » aux personnes présentes et demanderont la bénédiction de leurs aînés, comme s'il s'agissait de leur première apparition de la journée.

Les femmes sont ensuite autorisées à sortir. Les lumières sont à nouveau allumées et tout le monde est invité à prendre place dans le Salon. Paulo commente alors le jeu de *búzios*. Il jouera une dernière fois pour clôturer. Issue positive. Pour terminer dans la joie, le père-de-saint « tire » des *toadas* pour Yemanjá et Oxum.

Lorsqu'il est question d'un *oxexe* pour une personne « du saint », il est nécessaire de consulter l'oracle pour connaître le destin des *assentamentos* de cette personne. Idéalement, cette séance divinatoire doit avoir lieu en public, à la fin de l'*oxexe*, afin que tout le monde puisse être témoin de la décision des *orixás*. Certains chefs de culte, cependant, préfèrent pratiquer cette consultation à huis clos dans le *bale*, ce qui n'est généralement pas vu d'un bon œil par les dignitaires présents, car elle éveille les soupçons quant aux intentions du père-de-

¹³⁵¹ Les diverses offrandes (sacrifices, « nourritures sèches ») de l'*obrigação*.

¹³⁵² L'*ebo* est jugé complet lorsque les objets du défunt (vêtements, etc.) sont également *despachados*, après avoir été au préalable brisés et réduits en lambeaux... Ces objets n'avaient pas été fournis au père-de-saint lors du rituel décrit.

¹³⁵³ Petite jarre en terre cuite contenant de l'eau et composant chaque *assentamento*.

saint, qui chercherait ainsi à faire prévaloir sa volonté sur celle des *orixás* impliqués. Pourquoi une telle pratique ?

Il faut savoir que le destin de l'*assentamento* d'un saint a des implications sociales manifestes dans la mesure où certains *assentamentos*, en fonction de la personne à qui ils appartiennent, peuvent constituer une source de prestige pour leur acquéreur. De plus, l'acquisition d'un saint « fort » ne peut être que positive pour l'*axé* d'un *terreiro*.

D'un autre côté, hériter d'un saint comporte certaines obligations rituelles. En effet, l'*orixá* en question devra, au même titre que les autres *orixás* du *terreiro* où il est accueilli, être « nourri » chaque année. Le prestige éventuel qui résulte de l'acquisition d'un *assentamento* a donc son prix, que certains chefs de culte préféreraient ne pas devoir payer.

On comprend mieux les enjeux de cette consultation qui, en fonction du résultat, peut provoquer de la « satisfaction », de la contrariété ou encore entraîner des réactions de jalousie ou un sentiment d'injustice chez les chefs de culte présents.

ANNEXE N° 11: *Obrigaçã* pour *Orunmilá* et *obrigaçã* d'*Oni Sobe*

1. *Obrigaçã* pour *Orunmilá* (terreiro de Júnior : 30/09)

L'*obrigaçã* pour Orunmilá se distingue de celle des autres *orixás* par sa procédure et par son « climat » rituel. Je propose une description succincte de ces deux dimensions à partir d'une *obrigaçã* pour cet *orixá* ethnographiée au *terreiro* de Júnior en septembre 2002. Une autre particularité de l'*obrigaçã* de cet *orixá* est qu'il « mange seul » avec Oxum. Il ne peut cependant se passer des services de Exu qui recevra son sacrifice en premier pour les raisons et selon la procédure connues.

Plusieurs séquences d'action ainsi qu'un climat cérémoniel plus solennel distinguent l'*obrigaçã* d'Orunmilá de celles destinées aux autres *orixás*. Ces particularités contribuent à conférer un statut supérieur à cet *orixá*. Je ne reprends ici que ce qui me semble être les traits distinctifs principaux.

Commençons par un commentaire général de Júnior : « Pour *Orunmila*, tout doit être fait avec délicatesse... Tout est raffiné, tout est raffiné... »

Cette phrase de Júnior résume parfaitement la manière de procéder lors de cette *obrigaçã* particulière. La « délicatesse » et le « raffinement » s'expriment dans plusieurs séquences de l'action rituelle : 1) lors de l'acte sacrificiel: le sang n'est pas versé directement sur l'*assentamento* mais dans une bassine où l'on s'assure qu'il ne coagule pas. Il sera ensuite versé à l'aide d'une tasse dans l'*assentamento* même¹³⁵⁴ ; 2) dans la finition apportée à l'arrangement de l'*assentamento*, qui, de plus, est soustrait au regard (il est couvert d'un tissu) chaque fois qu'une séquence rituelle est terminée; 3) dans le traitement de l'animal sacrifié, qui est également recouvert d'un tissu aux couleurs de l'*orixá*; 4) dans le fait que les nourritures destinées à être offertes soient goûtées par les dignitaires féminins et que l'approbation des femmes soit requise pour pouvoir poursuivre¹³⁵⁵.

Des précautions complémentaires caractérisent également l'*obrigaçã* pour Orunmilá. D'une part, la divinité fait l'objet d'une déférence particulière, comme : 1) le strict respect d'attitudes physiques pour les personnes de l'assistance: se tenir debout lors du sacrifice pour Exu et s'agenouiller pour celui de Orunmilá ; 2) le strict respect du silence, « pour ne pas irriter le saint ».

¹³⁵⁴ S'il n'en va pas de même avec les animaux à deux pattes, c'est, je pense, tout simplement parce que de tels animaux permettent un meilleur contrôle de l'effusion du sang, canalisant le flux dans la direction désirée.

¹³⁵⁵ Notons que cette approbation est purement conventionnelle et qu'elle ne présente donc pas un moment charnière pour le déroulement rituel, mais plutôt un moment de décontraction et de divertissement.

D'autre part, l'action rituelle développe également toute une série de précautions dont la fonction explicite consiste à neutraliser la dangerosité potentielle de cette *obrigação* qui, je le rappelle, est catégorisé parmi les rituels dits « lourds » : 1) les prescriptions touchant directement à l'action rituelle telles que décrites ci-dessus (« raffinement » et « délicatesse ») ; 2) les consultations successives de l'oracle lors de la préparation de l'*assentamento*, visant à s'assurer que tout se passe comme il se doit, avec l'assentiment de l'*orixá* ; 3) les « nettoyages » successifs et spécifiques qui prennent place sur deux files qui se font face avec des objets cultuels inhabituels¹³⁵⁶ ; 6) la stricte séparation sexuelle lors de ces « nettoyages ».

2. Obrigação d'Oni Sobe

Une variante particulièrement impressionnante de l'*obrigação* est la prescription oraculaire liée à l'odu ONI SOBE. La consultation de l'oracle ayant donné lieu à cette *obrigação* est décrite en détail au chapitre VII. Je décris rapidement le contexte de cette *obrigação*.

La sacrificante avait consulté l'oracle deux jours auparavant car elle était sur le point d'entreprendre un long voyage. *Exu* « parla » à plusieurs reprises à travers ONI SOBE, une des 17 combinaisons (11 fermés) du jeu de *búzios*¹³⁵⁷. Cet *orixá* exigea l'*obrigação* liée à cet *odu*. Elle devait avoir lieu avant le lever du soleil le surlendemain. Cette *obrigação* diffère de la syntaxe habituelle de l'*obrigação* telle que décrite au chapitre III dans la mesure où elle connaît une séquence d'actions qui lui est spécifique, ainsi qu'une offrande « spéciale » qui consiste en « tout ce que la bouche mange », c'est-à-dire un peu de tout ce que la personne apprécie comme nourriture.

La séquence en question prend place après le sacrifice des autres gallinacés. Elle est appelée « *galo de estouro* », ce qui, littéralement, signifie « coq d'éclatement », désignation qui fait référence à la manière dont l'animal est mis à mort, comme nous allons le voir. Tout comme pour Orunmilá, cette séquence est chargée d'un climat inhabituel. Celui-ci, cependant, n'est pas le fruit de prescriptions rituelles précises et explicites, mais plutôt une conséquence de l'action rituelle en soi.

Pour commencer, la personne est invitée à se rendre dans une pièce où elle devra se dévêtir et « se nettoyer » en passant sur son corps chacun des trois tissus – 1 blanc, 1 noir et 1

¹³⁵⁶ Tantôt des plumes des gallinacés, tantôt un morceau de la corde d'un des quadrupèdes sacrifiés.

¹³⁵⁷ Je reviens sur l'oracle au chapitre VII.

rouge¹³⁵⁸ - ainsi que chacune des bougies – blanches, rouges et noires – préalablement préparés pour cette *obrigação*. Le père-de-saint, pendant ce temps, s'assied face à l'*assentamento* de Exu et le « prépare » selon la procédure habituelle, à la différence près qu'au moment de souffler la *cachaça*, il demande qu'on lui amène les étoffes de tissus qu'il déploie face à l'*assentamento*, sur lesquels il dépose avec soin chacun des aliments amenés par la sacrificante.

Avant de débiter la séquence du *galo de estouro*, le père-de-saint explicite à la sacrificante, peu familière du *candomblé*, la marche à suivre et ce qui est attendu d'elle au cours de l'action rituelle.

La séquence débute avec une *toada* spécifique¹³⁵⁹. Tenant fermement le coq destiné à être sacrifié par les pattes, les ailes coincées entre ses doigts, il frappe de toutes ses forces et à trois reprises l'animal sur le sol. Il enchaîne ensuite rapidement en ouvrant le torse de l'animal et en extrait le cœur encore palpitant qu'il jette sur le sol. La sacrificante s'en empare alors de la main gauche et, au pas de course, se dirige vers la sortie. Là, elle le jettera dans la rue et reviendra sur ses pas tout aussi rapidement, sans se retourner. Pendant ce temps, le père-de-saint brise les pattes et les ailes de l'animal. Le silence autour de la scène du sacrifice témoigne de la force de la scène. Le père-de-saint le brise en formulant les vœux suivants :

Exu ba ! Ala rumbata... Que vous emmeniez les envoûtements, les maléfices, les « mauvais yeux », la jalousie, la méchanceté du monde, que vous emportiez « les contraires » pour les carrefours où ne passe aucune créature humaine.

La partie ouverte du poulet est ensuite déposée sur la pierre imposante composant l'*assentamento* de Exu. Le père-de-saint enchaînera alors sans transition avec plusieurs *toadas* pour cette divinité.

L'objectif du *galo de estouro*, explicitement formulé par le père-de-saint, est de « nettoyer » la personne qui s'y soumet, demandant à Exu d'éloigner « les contraires » dont la personne est censée être accablée. Une fois encore, le danger est au cœur des représentations du rituel et la violence du geste par lequel l'animal est mis à mort n'est pas sans rappeler ce danger, ainsi que la nécessité de passer par un rituel fort pour le neutraliser ou, plus

¹³⁵⁸ Les trois couleurs de Exu.

¹³⁵⁹ *Toada* n°7 dans de Carvalho (1993 : 39) Lorsque cette *toada* retentit lors d'une *obrigação* normale, impliquant toujours un sursaut d'énergie, les personnes se tournent vers la sortie et font le geste d'éloigner les « mauvaises choses » en tournant le bras ainsi qu'en bougeant la jambe droite d'avant en arrière. Dans les deux contextes, l'acte rituel correspond parfaitement avec le sens littéral de la *toada* qui peut être résumé par « Nous offrons à Exu pour qu'il parte et nous laisse nous occuper de nos affaires en paix » (*Ibid.*)

exactement, « l'éloigner » ou s'en débarrasser. D'où le climat « tendu » dans lequel se déroule cet épisode rituel, perceptible par le silence qui l'entoure ainsi que dans la précision et la rapidité avec lesquels les gestes sont exécutés. Le savoir-faire du père-de-saint est ici primordial et se traduit dans la fluidité de la succession des séquences gestuelles ainsi que dans la force, la rapidité et la précision de ses gestes durant l'épisode en question.

ANNEXE N° 12: Liste des « nourritures sèches »

LES « NOURRITURES SECHES »

Les animaux ne constituent pas l'unique catégorie d'offrandes offertes aux *orixás*. Les « nourritures sèches », qui consistent en différents plats et ingrédients particulièrement appréciés par les *orixás*, font également partie intégrante de la « carte » des dieux. Je reprends ici les plats les plus courants du *xangô* de Recife.

EXU : *Sorobobo* : Plat composé de poumon, cœur et foie de bœuf, mélangés à de l'huile de palme, du miel, du sel et des piments. Accompagne de la *farofa* - farine de manioc- également mélangée à de l'huile de palme. Le nom généralement utilisé pour cette dernière est *farofa de dende*. Cette farine peut porter le nom de *Eka de Exu* lorsqu'elle est épanchée sur le seuil de la porte en début de cérémonie dans le but de protéger le *terreiro* des influences néfastes provenant de la rue. La farine en question peut également être tempérée avec de l'alcool de canne – *cachaça*- ou tout simplement avec de l'eau. Nous verrons que les condiments mentionnés appartiennent à la catégorie d'aliments génériques.

OSSAIM : Cet *orixá* peut se voir offrir des « feuilles », du riz, du maïs et du *feijão* crus, aliments également employés dans la préparation de l'*amassi* ainsi que des œufs cuits durs troués à leur sommet tempérés avec de l'huile de palme.

OGUM et ODE : Ces deux *orixás* se voient fréquemment offrir un même plat qui, à ma connaissance, ne porte pas de nom spécifique dans le Nago de Recife. Certains pères-de-saints utilisent cependant l'expression *eran elede*¹³⁶⁰ pour désigner la viande (*eran*) de porc (*elede*). Il s'agit en effet d'un plat composé de porc frit dans l'huile de palme avec du sel, des piments, du miel et de la ciboulette. Quelques morceaux de viande sont offerts crus dans un premier temps. Accompagne également de la *farofa de dende*. Ce plat peut également être servi, plus rarement, à *Oya*.

OBALUAYE : *Pipoca* ou *fleur d'Obaluayé* ou *doboru*: Il s'agit de simple pop-corn. Du miel peut être ajouté une fois celui-ci préparé. Le nom « fleur d'*Obaluayé* » est une référence directe aux pustules dont est censée être couvert le corps de cette divinité qui, je le rappelle,

¹³⁶⁰ L'expression *eran elede* s'apparente à celle de *eran peterê* des *terreiros* bahaiens et qui fait référence à un plat très similaire. (Lody 1979 : 51)

règne – *Obaluayé* est également connu comme Roi- sur le monde des maladies, et plus particulièrement des maladies de la peau. Dans l'action rituelle, les *pipocas* ont essentiellement un rôle purificateur. Pour cette raison, elles sont passées sur le corps des personnes malades et sont jetées à travers l'espace rituel.

NANĀ : *Farofa* tempérée d'huile de palme et de miel.

OYA : *Acarajé* ou *acara*: Peut être le plat le plus populaire de la cuisine afro-brésilienne. Il s'agit du « plat de prédilection » de *Yansã* mais il est également apprécié par tous les autres *orixás*, à l'exception d'*Oxalá* à cause de l'huile de palme. Il se compose à la base de *feijão-fradinho* dont les « œillets » caractéristiques ont été séparés après avoir laissé tremper les haricots dans de l'eau. Ce *feijão* est ensuite réduit en pâte¹³⁶¹ puis tempérée avec du sel, des oignons et des piments, également moulus puis mélangés à la pâte. Le tout est frit sous forme de croquettes dans de l'huile de palme.

OXUM et OBA : *Omolocô* : Toutes deux reçoivent ce même plat de prédilection qui, à la base, est spécifique de *Oxum*. La préparation consiste en *feijão macaça*¹³⁶² (également appelé *feijão-fradinho*) cuit à l'eau et tempéré avec du sel, de l'huile de palme, des piments, du miel ainsi que des crevettes. Le tout est garni d'œufs cuits durs.

*Efo*¹³⁶³ : Plat peu fréquent offert dans l'*ebo* de l'*odu Obixe*. Il s'agit d'une préparation à base de poisson (bagre) mélangé à une préparation contenant des feuilles de chou ainsi que des condiments usuels tels que l'huile de palme, le sel, les crevettes séchées, etc.

Axoxo : Plat peu fréquent dans le contexte du culte aux *orixás*. Il est également offert dans l'*ebo* de l'*odu Obixe*. Il est composé de maïs cuit tempéré avec du sucre et de la noix de côcô rapée. Ce plat connaît une variante très populaire connue sous la dénomination de *munguza*.

IBEJI : Salade de fruits, bonbons divers.

¹³⁶¹ Le *feijão* était traditionnellement écrasé à l'aide d'une pierre. Il est aujourd'hui réduit en pâte à l'aide d'un robot ménager.

¹³⁶² Raul Lody (1979 : 106) commente que le plat en question serait préparé à Recife à base de farine de maïs, contrairement à sa version afro-bahianaise. Cette remarque attire l'attention sur les différences pouvant exister non seulement entre « nations » mais également entre *terreiros*, comme le souligne Lody lui-même.

¹³⁶³ « Èfó » en yoruba désigne, selon Sachnine (1997), toutes les feuilles comestibles.

YEMANJA : *Abadô* : Plat à base de riz, de maïs blanc ou jaune cuit, servi avec un poisson, généralement un *bagre*¹³⁶⁴ ou un *tainha* et tempéré avec de l'huile de palme.

Ebo de Yemanjá : Riz cuit à l'eau, avec sel et tempéré avec de l'huile de palme.

Fato : Nourriture offerte pour le « cadeau » de *Yemanja*. Il s'agit de la tête, des pattes et des viscères d'une vache abattue ailleurs, dans des conditions non rituelles. Pour cette raison elle est considérée comme « nourriture sèche¹³⁶⁵ ».

OXALA : *Ebo de Oxalá*¹³⁶⁶ : Riz cuit à l'eau, sans sel.

Acaraje branco : Il s'agit du même *acarajé* que celui servi pour *Oya*, à la différence près qu'il ne contient ni piment, ni sel et qu'il n'est pas frit dans de l'huile de palme mais dans de l'huile commune (maïs, arachide).

Canja : Il s'agit d'une poule au riz généralement servie avec du maïs blanc

*Inhame cozido*¹³⁶⁷ : Nourriture appréciée par cet *orixá* mais qui ne lui est pas strictement exclusive. Il s'agit d'une simple purée d'igname cuit.

XANGO¹³⁶⁸ : *Beguiri* : Ocre cuit et tempérés avec de l'huile de palme, des crevettes sèches, des arachides, du sel et des piments à profusion. La viande issue de la queue d'un bœuf (*rabada*) peut être mêlée à la préparation.

Amala : farine de maïs cuite à l'eau¹³⁶⁹ à laquelle peut être ajouté du blanc de poulet.

ORUNMILA : *Inhame cozido* : Purée de manioc cuit et divisée en deux parties, une sans condiments, l'autre tempérée avec de l'huile de palme. Cette nourriture est particulièrement appréciée par cet *orixá* mais ne lui est pas strictement exclusive.

ORI : « Tout ce que la bouche mange ». Je reviendrai sur cette expression un peu plus loin.

¹³⁶⁴ Poisson-chat.

¹³⁶⁵ Cette remarque attire une fois de plus l'attention sur l'importance de l'action rituelle dans la transformation ontologique des objets culturels et, plus spécifiquement ici, des aliments offerts.

¹³⁶⁶ Certains *ebos* spéciaux sont ornés de 16 quarts d'oignons disposés debout dans le plat de riz.

¹³⁶⁷ Lody (1979 : 46) donne à ce plat le nom de *beinhan*. Il ne précise par l'*orixá* à qui il est offert.

¹³⁶⁸ Il existe une offrande spéciale pour *Xangô* dictée par un *odu* particulier et qui consiste en une citrouille évidée contenant 12 variétés de fruits entiers, 12 boules d'igname cuite, des noix (*obi* et *orobo*), des pièces de monnaie, le tout recouvert de miel. L'offrande, selon Yguaracy, doit être laissée dans l'*assentamento* pendant 24 heures puis doit être déposée « dans une banque parce que là il y a beaucoup de mouvement et qu'il y circule beaucoup d'argent... »

¹³⁶⁹ Une mise au point s'avère nécessaire ici. L'*amala* pernamboucain ne désigne pas le même plat que l'*amala carioca* ou *bahianais*. Le plat appelé *amala* dans ces deux régions est en fait ce que les pernamboucains appellent le *beguiri*.

EGUNS : « Tout ce que la bouche mange », mais dans une moindre proportion que l'*ori*¹³⁷⁰.

Assadaka : Il s'agit de farine de maïs diluée dans de l'eau et tempéré avec du miel¹³⁷¹.

Acaraje: Voir OYA pour une description de ce plat.

Assaro : Il s'agit d'igname cuit mélangé avec de la viande de bœuf moulue, des crevettes sèches, de la ciboulette et tempéré avec de l'huile de palme et du piment.

Mingáu : Farine de manioc cuite dans de l'eau et formant une masse homogène et transparente

Carangejo : Les *eguns* sont particulièrement friands de crabe.

¹³⁷⁰ Cette catégorie d'aliments pour les *eguns* est rassemblée dans un plat unique où chacune des personnes présentes au moment de l'*obrigação* partage avec les ancêtres un peu de la nourriture de leur propre assiette. En ce qui concerne l'*ori*, par contre, ces nourritures sont amoncelées sur deux files de plusieurs mètres chacune.

¹³⁷¹ Bien que systématiquement servie aux *eguns* lors des *obrigações*, l'*assadaka* n'est cependant pas une nourriture qui leur est spécifique.

ANNEXE N° 13 : Les « cadeaux » ou « *ebos* spéciaux »

Pour cet événement, une fille-de-saint de l'*orixá* à l'honneur aura été désignée pour emporter le « cadeau » jusqu'au lieu naturel - une rivière pour *Oxum* et la mer pour *Yemanjá* - où il sera déposé. Le « cadeau¹³⁷² », préalablement confectionné par un haut dignitaire du *terreiro* dans le *peji*, à l'abri des regards, est sorti au moment du répertoire de la divinité. Il est déposé sur un large tissu arborant les couleurs de l'*orixá* au centre du Salon. Des pétales de fleurs et du parfum sont jetés dans la direction de la fille-de-saint désignée pour porter le « cadeau » et des salutations fusent en tout sens une fois qu'elle pénètre dans le Salon, le « cadeau » sur sa tête. Tous les fils et filles de cet *orixá* - « manifestés » ou non - s'agenouillent aux pieds du « cadeau » où plusieurs *toadas* pour la divinité retentiront¹³⁷³. Les *orixás* manifestés sont autorisés à toucher le « cadeau » tandis que les autres initiés se contentent de maintenir un contact indirect *via* ces derniers en posant un main sur leurs épaules¹³⁷⁴. Le « cadeau » est ensuite à nouveau placé sur la tête de la divinité qui va alors saluer les quatre coins de la pièce avant de danser quelques minutes face aux musiciens. Elle se dirige ensuite vers la sortie à reculons où les voitures qui se rendront sur les lieux de dépôt de l'offrande l'attendent. Le groupe d'individus accompagnant la divinité est toujours dirigé par un haut dignitaire (mère-de-saint ou père-de-saint) et la divinité est surveillée de près par un ou plusieurs *ogãs* qui veillent à ce qu'elle ne tombe pas et, parfois, l'aident à soutenir le « cadeau » en équilibre sur sa tête. Dans le *terreiro*, le maître de cérémonie ou un auxiliaire – un autre père-de-saint – poursuit la cérémonie en chantant pour d'autres *orixás*.

Le parcours jusqu'à la mer ou la rivière peut se faire en silence, lorsque les personnes sont en voiture, ou au contraire en chantant les *toadas* de la divinité lorsque le parcours se fait en bus ou en camionnette¹³⁷⁵. Une fois arrivée à destination, la divinité précède le cortège

¹³⁷² Le « cadeau » consiste généralement en un large plat en terre cuite orné de fleurs blanches ou colorées et contenant différentes nourritures, des *axés* et de petites offrandes individuelles particulièrement appréciées par la divinité.

¹³⁷³ José Jorge de Carvalho relate que Malaquíás, à cet instant du *toque* pour Oxum le 26 juillet 1980, chanta également cinq *toadas* destinées à Orunmilá, ce qui dénote du lien mythologique entre ces deux divinités mais également de l'importance symbolique de cet événement.

¹³⁷⁴ Cette scène, comme le souligne José Jorge de Carvalho (1984) n'est pas sans rappeler le rituel de *ebo*, confirmant l'idée que le « cadeau » consiste bel et bien en un « *ebo* spécial ».

¹³⁷⁵ Lors d'une fête destinée à Oxum et Yemanjá au *terreiro* de dona Elza, à laquelle j'ai assisté, la mère-de-saint avait pris soin de louer un bus pour le transport des personnes et du « cadeau » pour Yemanjá jusqu'à la mer. Les *toadas* pour Yemanjá retentirent dès le départ du *terreiro* et se prolongèrent sans interruption jusqu'à la plage. Le retour, par contre, se fit en silence.

jusqu'en bordure de mer ou jusqu'à la berge de la rivière, le « cadeau » sur sa tête¹³⁷⁶. Une barque de pêcheur est généralement louée pour emporter l'offrande le plus loin possible de la plage ou de la rive¹³⁷⁷. Sur la plage ou la rive, les *toadas* pour la divinité se succèdent sans interruption. La divinité restera la plupart du temps à proximité de l'eau, surveillée de près par un chef de culte ou un *ogã*¹³⁷⁸. Une fois la barque revenue, le pêcheur est payé pour le service rendu et tout le monde se retire à reculons jusqu'aux véhicules. Le retour se fait en silence.

De retour au *terreiro*, le répertoire en cours est interrompu pour revenir aux *toadas* de la divinité qui danse une dernière fois avant de se retirer dans le *peji*. Le *toque* reprend ensuite là où il avait été arrêté.

¹³⁷⁶ Le « cadeau » ne peut en aucun cas être posée sur le sol et personne n'a le droit de se trouver devant la divinité. Pour Yemanjá, une tête de bœuf fait partie de l'offrande pour cette divinité. Elle sera portée par un *ogã* qui restera toute la durée du voyage aux côtés de la divinité.

¹³⁷⁷ L'offrande doit être jetée suffisamment loin pour qu'elle ne puisse pas revenir sur la plage, ce qui pourrait être interprété comme un refus de l'offrande. Sur la barque, la personne accompagnant le pêcheur aura pour consigne explicite de jeter la tête de bœuf par-dessus bord en premier. La barque devra ensuite faire demi-tour par la droite, pour ensuite offrir le « cadeau » et revenir sur la plage.

¹³⁷⁸ Cette surveillance, ainsi que la réticence à emmener la divinité sur la barque, est justifiée par le risque que la personne possédée ne se jette à l'eau. J'ai moi-même observé un tel comportement chez une Yemanjá qui chercha à plusieurs reprises à s'élancer dans la mer et qui était, de manière musclée, stoppée dans sa course par deux *ogãs* qui la surveillaient de près.

ANNEXE N° 14 : Photogramme : le niveau « pré-expressif » de la danse des dieux

ANNEXE N° 15 : Photo d'assentamentos « *farto* » (après le *iyané*)

ANNEXE N° 16: Photos diverses

GLOSSAIRE

-A-

abebé : éventail circulaire ou miroir, attribut de l'*orixá* Oxum.

abiã : candidat à l'initiation.

acaça : préparation à base de farine de maïs cuite dans de l'eau et enroulée dans des feuilles de bananier.

adjá : cloche métallique à battants internes, généralement double ou triple, agitée par le chef de culte au moment de la possession pour guider les *orixás* ou dans les instants qui la précèdent, pour faciliter son engendrement.

adjuntó ou **juntó** : *orixá* secondaire de l'initié.

agbe : Calebasse couverte de perles tressées sur un filet en coton servant d'instrument de musique.

agbó : peu employé dans la famille-de-saint étudié, ce terme désigne le liquide préparé à base de « feuilles », de sang sacrificiel et autres substances que le novice se doit d'ingérer quotidiennement et avec lequel il doit se laver durant sa réclusion initiatique.

agidal : du portugais « *alguidar* », ce terme désigne un bassin ou un large plat en terre cuite.

agogô : cloche métallique, généralement double, percutée avec une baguette métallique ; elle est un repère rythmique indispensable pour les joueurs de tambours.

agrado : petite offrande faite à l'*orixá*.

ala : étoffe blanche maintenu par-dessus la tête du *iaô* lors de sa « sortie » par les plus hauts dignitaires du *terreiro*.

amassi : désigne le bain de « feuilles » ainsi que la cérémonie où celui-ci prend place.

antepasados : ancêtres familiaux.

assadaka : farine de maïs diluée dans de l'eau légèrement salée et sucrée avec du miel.

assentamento : autel de l'*orixá*, composé de plusieurs objets consacrés, dont une pierre ou des fers (voir *ferramentas*) qui reçoivent régulièrement les sacrifices et autres offrandes destinés à l'*orixá*. Désigne également la cérémonie au cours de laquelle la divinité est « assise ».

assentar o santo : « asseoir le saint » : fixer la force de l'*orixá* dans son *otã* ou ses fers ainsi que dans la tête de l'initié.

atabaque : désigne les tambours coniques recouverts d'une peau de bœuf utilisés dans les « nations » *jeje* et *ketu* ainsi que dans la *jurema* d'influence plus africaine.

ataquete : turban spécial attaché sur la tête de l'initié au cours de l'*obori*.

até : tapis de paille sur lequel le néophyte passe la réclusion initiatique. L'*esteira* est également utilisée pour l'*obori*.

axé : « force », « vie », « énergie vitale » sont des synonymes fréquemment utilisés pour désigner l'*axé*. Ce terme désigne également les nombreux objets et substances cultuels qui le contiennent et permettent sa mise en circulation au cours des différents rituels.

axo : peau de l'animal sacrifié.

axogum : fonction rituelle de sacrificateur. Parfois appelé *ogã de faca*, c'est-à-dire « *ogã* de couteau ».

-B-

babalaô : spécialiste de la consultation de l'oracle par Ifá.

babalorixá : synonyme de père-de-saint.

bale : chambre où « résident » les morts. Egalement appelée « chambre-des-morts ».

barco : « bateau », terme qui désigne le groupe d'individus ayant été initiés en même temps.

barracão : pièce principale du *terreiro* où ont lieu les cérémonies publiques.

batá : tambours à deux faces joués à Recife dans le culte aux *eguns*.

batuque : nom générique donné aux cultes afro-brésiliens de l'Etat de Rio Grande du Sul. Egalement synonyme de « fête ».

búzios : cauris utilisés dans la consultation de l'oracle.

-C-

caboclo : une catégorie d'« esprits » rencontrée dans le culte de *jurema* ainsi que dans d'autres modalités de cultes afro-brésiliens tels que l'*umbanda*, le *candomblé-de-caboclo* ainsi que dans de nombreux *terreiros angola* et *ketu*.

cachaca : eau-de-vie issue de la canne à sucre.

camarinha : pièce du *terreiro* réservée pour la réclusion initiatique.

candomblé : vraisemblablement d'origine bantou, ce terme désigne la principale religion afro-bahianaise. Il est aujourd'hui fréquemment utilisé pour désigner l'ensemble des cultes afro-brésiliens plus proches d'un héritage africain, présumé ou attesté. « *Candomblé* » peut également être employé comme synonyme de *terreiro*.

cantiga : synonyme de *toada*.

capoeira : art martial brésilien accompagné d'instruments percussifs et de chant.

casa de santo : « Maison de saint », synonyme de *terreiro*.

catimbó : culte d'origine amérindienne originaires du nord-est brésilien. Est parfois utilisé comme synonyme de *feitico*.

comida seca : « nourritures sèches » : consiste en différents plats et ingrédients particulièrement appréciés par les *orixás*, mais qui ne contiennent pas de parties d'animaux ou de sang issus du sacrifice. Cette expression est souvent utilisée par opposition à « *sangue* » [« sang »], qui désigne les offrandes d'animaux.

contra-eguns : « contre-eguns » : tresses de paille de mariwo attachées aux bras des néophytes pour les protéger des mauvaises influences (« esprits de gauche », Mauvais-Œil, etc.)

corisco : également appelé « pierre de feu », il s'agit de pierres noires servant d'*otã* pour l'*orixá* Xangô.

cuia : fruit du calebassier qui, une fois évidé, sert de récipient.

-D-

damata : principal symbole de l'*orixá* Ode, qui représente un arc à flèche non tendu et doté d'une flèche.

dar o nome : « donner le nom ». Séquence rituelle lors de la « sortie de *iaô* » au cours de laquelle l'*orixá* crie son nom à l'assistance.

deká : également appelé « confirmation » et pratiqué au moins sept ans après l'initiation complète, il s'agit d'un rituel qui autorise l'initié à devenir lui-même chef de culte.

dendê : désigne l'huile de palme rouge utilisée dans la préparation de nombreux plats pour les *orixás*.

despacho : désigne une catégorie de rituels qui vise à défaire le lien préalablement établi entre une entité – généralement malveillante – et un individu. Par extension, « *despacho* » est également utilisé pour désigner l'acte de se défaire de quelque chose de négatif.

dijina : nom initiatique.

dilogun : nom donné à la divination avec 4, 8 ou 16 *búzios*.

-E-

ebó : synonyme de « offrande ». Ce terme désigne également la cérémonie de « sortie de *ebó* » qui prend place généralement trois jours après l'*obrigação* et durant laquelle les offrandes sont emmenées en-dehors du *terreiro* et déposées dans un endroit approprié.

ebomin : initié étant déjà passé par le rituel de *deká*.

efun : nom donné à l'argile blanche avec laquelle le corps du novice est peint au cours du processus initiatique.

egun : nom générique donné aux esprits des morts dans le *candomblé*. Dans la famille-de-saint étudiée, par contre, il est préférentiellement utilisé pour désigner les ancêtres familiaux.

eké : transe feinte.

ekedi : statut des femmes qui n'entrent pas en possession dans le *candomblé*.

encosto : variété d'esprits obsesseurs.

erã : par opposition à « *axés* », ce terme désigne la viande de l'animal qui n'est pas offerte aux divinités et qui sera redistribuée entre les personnes présentes lors de l'*obrigação*.

erê : entité spirituelle, souvent considérée comme une forme infantile de l'*orixá* dans de nombreuses variantes du *candomblé*. Ces entités n'existent cependant pas dans le *xangô*.

esteira : voir *até*.

etipan ola : « feuille » importante entrant dans la composant de l'*amassi*.

Exu : *orixá*-messager entre le monde des hommes et le monde des *orixás*. Il est connu pour son esprit de *trickster* et connaît dans le milieu de culte étudié une grande versatilité ontologique.

exus : catégorie d'esprits de la *jurema* et de l'*umbanda*.

Ewa : *orixá* dont le culte est limité à quelques *toadas* dans le *xangô* de Recife.

-F-

familia-de-santo : « famille-de-saint », terme qui désigne le groupe d'individus reliés par un lien de parenté initiatique.

fazer o santo : passer par le processus initiatique complet.

feitiço : synonyme de sorcellerie ou d'envoûtement.

feitura : rituel initiatique par excellence au cours duquel le novice est rasé et scarifié.

ferramentas : morceaux de fers composant l'*assentamento* des *orixás* dits « de fer » (Ode, Ossaim et Ogum)

filho(a)-de-santo : « fils(fille)-de-saint », initié(e). Ces termes dénotent de l'inscription dans une famille initiatique ou famille-de-saint.

folhas : désigne les « feuilles », c'est-à-dire les plantes utilisées dans le culte.

fumaça : voir *feitiço*.

-G-

gã : cloche métallique simple.

gigata : petite croix composée des deux petits os extraits du dessous de la mâchoire inférieure des quadrupèdes sacrifiés. Cet objet a, tout comme les os et les cornes, une fonction de témoignage.

-I-

iabá : désigne les initiées chargées de prendre soin du néophyte lors de sa réclusion initiatique.

ialorixá : synonyme de mère-de-saint, initiatrice.

iaô : initié étant passé par l'initiation complète et n'ayant pas encore effectué son **deká**.

ibá : désigne généralement l'*assentamento* féminin, composé de vaisselle en céramique.

ifá : dieu qui régit l'oracle. Également connu comme Orunmilá.

ijexá : « nation » de culte d'origine yoruba. Ce terme désigne également une formule rythmique spécifique consacrée principalement à Oxum.

ika : Petit gâteau d'*akasa* modelé dans les doigts et servant de récipient pour certaines nourritures destinées à être ingérées par l'initié durant le rituel d'*obori*.

iká : rarement utilisé dans la famille-de-saint étudiée, ce terme désigne la forme de salutation pratiquée par les initiés dont l'*orixá* est féminin.

ikin : fruit du palmier utilisés dans la consultation par Ifá.

ilé : désigne la « terre » comme lieu physique et symbolique lié aux « ancêtres ».

ilê : « Maison de culte » ou *terreiro*.

ilu : nom générique donné aux tambours de le *nagô* de Recife.

inhã : tambour grave dans la *xangô*.

inkíce : nom générique donné aux divinités du *candomblé* bantou.

Iroko : *orixá* et arbre sacré dans le *xangô* de Recife.

ixã : bâton employé dans le culte aux *eguns*.

iyerosun : poudre jaunâtre utilisée pour la consultation de l'oracle par Ifá.

-J-

jeje : « nation » de culte originaire de l'actuel Bénin.

jeje-nagô : désigne l'ensemble des cultes qui résulteraient d'une influence réciproque entre « nations » *jeje* et *nagô*.

jinká : désigne un mouvement du corps spécifique effectué par les initiés des « nations » *jeje* et *ketu* au moment de l'incorporation de leur *orixá*.

jogar búzios : « jouer les búzios », signifie « consulter l'oracle ».

juntó : voir *adjuntó*.

jurema : plante dont on utilise l'écorce ou les racines pour la préparation d'une boisson très appréciée des entités du culte du même nom, très présent à Recife. Le terme « jurema » est parfois utilisé comme synonyme de « sorcellerie » [« *feitiço* »] par les membres du *xangô*.

-K-

ketu : « nation » de *candomblé* d'origine yoruba, qui se réclame de la ville du même nom.

-L-

lavar a cabeça: « laver la tête », voir *amassi*.

limpeza : littéralement « nettoyage », désigne soit un rituel destiné à « nettoyer » l'individu d'influences néfastes, soit une séquence d'actions de tout rituel où des animaux sacrificiels sont impliqués et remplissant la même fonction.

linga de sapo : « feuille » utilisée au cours de la *feitura* pour aider à la cicatrisation des scarifications.

-M-

mãe-de-santo : « mère-de-saint » ; chef de culte féminin ; initiatrice.

mariwo: paille obtenue en découpant de fines lamelles de la feuille du palmier. Sa vertu principale est de protéger des « esprits » malveillants.

matança : sacrifice rituel

melê: nom donné au tambour aigu dans le *xangô*. Egalement appelé tambour de « marcation », dans la mesure où il ne varie pas et maintient le rythme de base.

melê-ankó: nom donné au tambour intermédiaire dans le *xangô*.

merindilogun: oracle de seize *búzios*.

mestres et **mestras**: entités spirituelles du culte de *jurema*

mina : voir *tambor de mina*

-N-

nação : « nation »: désignait l'origine ethnique présumée des cultes. Il recouvre aujourd'hui principalement une signification politique.

Nanã : considérée par certains comme l'*orixá* le plus vieux du panthéon. Nanã est un *orixá* craint et qui n'a pas d'« enfants » dans la famille-de-saint étudiée. Elle aurait une origine *jeje* et est considérée la mère des *orixás* Omolu et Oxumaré.

-O-

Obá : *orixá* féminin qui n'a pas d'« enfants » dans la famille-de-saint étudiée, mais qui possède un *assentamento* dans certains *terreiros*.

Obaluayé : *orixá* de la variole et autres maladies de la peau. Fils de Nanã, il serait, tout comme celle-ci, d'origine *jeje*.

obe : terme yoruba d'usage fréquent qui désigne les couteaux sacrificiels.

obere : scarification.

obi : noix de palmier.

oborí : cérémonie destinée à « nourrir » la tête de l'initié.

obrigação de santo: rituel sacrificiel destiné aux *orixás*.

obrigação de egun ou **obrigação de bale**: rituel sacrificiel destinés aux *eguns*.

odobale : forme de salutation qui est pratiquée par les initiés dont l'*orixá* est masculin. Dans la famille-de-saint étudiée, ce terme tend à se substituer au terme « *ika* » qui désigne la forme de salutation des initiés dont l'*orixá* est féminin.

odu : configuration obtenue par l'une ou l'autre technique oraculaire : *búzios*, *opelé*, *ikins*. Chaque *odu* est associé à un ou plusieurs *orixás*, à des « messages » [*recados*] ou à des « versets » ainsi qu'à certaines prescriptions rituelles.

Oduduwa : divinité yoruba très peu connue dans le *xangô*.

odum : renvoie à l'*odu* de naissance de l'initié, qui caractériserait son « destin ».

ogã : désigne dans le *xangô* de Recife les tambourinaires et, plus généralement, les officiants qui secondent le père-de-saint au cours des différents rituels.

Ogum : *orixá* de la forge et, par extension, de tout ce qui est composé de fer. Ogum est un *orixá* connu pour son courage mais également pour son tempérament belliqueux.

Olorum : Dieu Suprême et Unique auquel sont soumis les *orixás*. Il n'intervient pas dans le monde des Hommes.

olosaim : nom donné au spécialiste des « feuilles » dans le *candomblé nagô* de Bahia.

opon ifá : voir *tabuleiro*.

opelé : rosaire composé de 8 moitiés de noix de palme utilisé dans la consultation par Ifá.

orixá : terme générique qui désigne les divinité d'origine yoruba dans le *candomblé*.

orixá dono da cabeça : *orixá* principal d'une personne.

Ossaim : *orixá* des plantes liturgiques et médicinales.

osun : poudre rouge d'origine africaine utilisée par certains chefs de culte pour peindre le corps du novice durant l'initiation.

otã : objet principal composant l'*assentamento*. L'*otã* est identifié à l'*orixá* lui-même.

oxêxê : rite funéraire du *nagô* de Recife.

Oxóssi: *orixá* de la chasse. Pas très populaire à Recife.

Oxum : *orixá* des eaux douces. Oxum est associé à la beauté et à la fertilité. Très populaire à Recife.

Oxumaré : *orixá* d'origine *jeje*, fils de Nanã. Son culte est limité à quelques *toadas* dans le *xangô* de Recife.

Oyá : *orixá* associée aux tempêtes, bourrasques ainsi qu'au tonnerre. Elle est connue pour ne pas craindre les morts.

-P-

pai-de-santo : « père-de-saint » ; chef de culte masculin ; initiateur.

pajelança : Forme de chamanisme amérindien largement pratiqué en amazonie.

peji : sanctuaire où sont entreposés les *assentamentos*. Sert de *camarinha* dans les *terreiros* les plus pauvres.

pomba-giras : entités spirituelles du culte de *jurema* et de l'*umbanda*.

povo-de-santo : « peuple de saint », expression qui désigne l'ensemble des participants du *candomblé*, toutes « nations » confondues.

preto(a)-velho(a) : catégorie d'entités spirituelles de la *jurema* et de l'*umbanda*.

-Q-

quartinha : alcarazas, composante essentielle de tout *assentamento*.

quarto-de-bale : voir *bale*

quarto-de-santo : voir *peji*

quizila : interdit rituel.

-R-

raspar : littéralement « raser ». Synonyme de *fazer o santo*.

ronkó : voir *camarinha*.

-S-

saida de iaô : « sortie de iaô », cérémonie qui peut prendre place au terme de la réclusion initiatique et au cours de laquelle l'initié est présenté à la communauté.

saida de deká : voir *deká*.

santo : « saint ». Terme générique synonyme d'*orixá*. Il peut également désigner les saints catholiques, sans qu'il y ait pour autant confusion entre ces deux catégories d'entités spirituelles.

santo de cabeça ou **santo dono da cabeça** : *orixá* principal d'une personne.

-T-

tabuleiro : petit plateau de bois rond, généralement décoré, sur lequel sont jetés les cauris lors de la consultation de l'oracle avec les *búzios*, ou sur lequel est répandu l'*iyerosun* pour la consultation par Ifá.

tacho : grande casserole en fer dans laquelle est déposé l'*ebo*.

tambor de Mina : culte afro-brésilien d'origine fon de São Luís do Maranhão.

terreiro : désigne le lieu de culte ainsi que la communauté qui le fréquente.

toada : chant destiné aux entités spirituelles, qu'il s'agisse d'*orixás* ou d'« esprits ».

toque : cérémonie publique dans le *candomblé*. Egalement terme générique pour désigner les formules rythmiques propres à chaque divinité.

-U-

umbanda : culte composé à partir de plusieurs traditions religieuses (religions africaines, amérindiennes et européennes (kardecisme), voire orientales (bouddhisme), etc.)

-V-

vodum : nom donné aux divinités dans les « nations » *jeje* et *fon*.

-W-

waji : poudre bleu d'origine africaine utilisée par certains chefs de culte pour peindre le corps du novice durant l'initiation.

-X-

Xangô : *orixá* de la foudre et du tonnerre. Nom donné au principal culte afro-brésilien de Recife, d'origine yoruba.

xirê : ce terme fait référence à l'ordre préétabli pour la succession des *toadas* destinées aux *orixás* au cours du *toque*.

-Y-

Yansã : voir **Oyá**.

ENGLISH ABSTRACT :**“In the *orixás*’ intimacy.” Body, ritual and religious learning in a family-of-saint of Recife (Brazil).**

Starting from important findings provided by numerous researches conducted on Afro-Brazilian cults, the present study is intended to make a step further. Those well-documented studies have convincingly identified the perpetuation of clear African influences in those cults; we know that some of those cults are enacting ritual and mythological features from an African origin. The objective of my work is to focus on the sociocognitive mechanisms driving religious transmission. The proceedings of transmission have not yet received a great attention in the frame of Afro-Brazilian studies. However, the understandings of -necessary transformed- transmissions involved by an oral context are fundamental.

My research on Xangô, a cult of Yoruba origin located in Recife (Brazil), concentrates on the role played by ritual action on acquisition and transmission of religious knowledge and practices. Three complementary issues are structuring this study: what kind of knowledge is actually transmitted and learned, and what are the pragmatic conditions of religious apprenticeship; how ceremonial practices influence everyday life and how social and historical contexts structure ritual practice, how the latter is to be considered an answer to this social reality?

Through this selected case-study, I hope to identify some properties of ritual practice amenable to intervene in any religious transmission.

In my work, I defend an analysis of religious experience, corresponding to the Xangô Cults, as being based on a ritual elaboration of an intimate relation between the initiate and his personal deities. My main analysis focuses on the material, corporal and relational mediations that govern the building of that relation.

Key-words: *Xangô Cult, religious learning, ritual, mediations, body*

