

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

**Entre mythe et corps :
les quizilas dans le Candomblé du Brésil**

par

Francesca Bassi

Département d'anthropologie

Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures

en vue de l'obtention du grade de Philosophiæ Doctor (Ph.D.)

en anthropologie

Mars 2009

© Francesca Bassi, 2009



Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée :

Entre mythe et corps :
les quizilas dans le Candomblé du Brésil

présentée par :

Francesca Bassi

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Gilles Bibeau : Président-rapporteur
Jean-Claude Muller : Directeur de recherche
Josée Lacourse : Membre du jury
Kristin Norget : Examineur externe
Claude Morin : Représentant du doyen de la FES

RESUME

À l'origine de mes recherches doctorales j'ai été amenée à me questionner sur l'éclatement de la catégorie anthropologique de *tabou*. Les théories du tabou se construisent chez les auteurs du dix-neuvième et vingtième siècle (Frazer, Marret, Durkheim, Mauss, entre autres) à partir de l'élaboration des données ethnographiques polynésiennes. L'éclatement de la catégorie a été surtout marqué par la critique de Franz Steiner (1980 [1956]) : en Polynésie les comportements soumis aux restrictions (tabou) sont manifestement diversifiés et aucune théorie unitaire ne semble capable de respecter cette complexité, évidente, par ailleurs, pour les interdits des autres aires culturelles.

Toutefois, la notion de *contamination*, liée aux conséquences négatives des transgressions des tabous, a bénéficié par la suite d'un intérêt accru. Étudiée par Mary Douglas (1971 ; 1975), notamment en rapport au symbolisme du danger concernant le corps physique et le corps social, cette notion reste encore très utilisée par les anthropologues lorsqu'il s'agit d'expliquer les interdits. Or, la comparaison des interdits protégeant du danger de la pollution (énergies négatives, mauvais œil, sorcellerie, etc.) avec ceux qui sont liés à la manifestation d'une hypersensibilité négative (la réaction allergique suite à l'ingestion de certains aliments, par exemple) reste à faire.

La recherche a été menée à partir de ce questionnement. Le Candomblé du Brésil, culte initiatique d'origine africaine caractérisé par des trances ritualisées et dansées, a été choisi comme terrain de recherche. Le but était la compréhension du rôle de l'interdit rituel (dit *quizila* ou *ewô*) dans le parcours initiatique des adeptes. Une hypothèse a pris forme. On trouve d'une part un système d'*interdits prophylactiques* qui protège de la contamination des énergies négatives (provoquées par la sorcellerie, par des esprits obsédants, etc.), notamment dans les moments de passage (étapes initiatiques, changement de statut), lorsque la nouvelle identité est encore faible; d'autre part, un système d'*antipathies* qui profite des accidents allergiques, surtout d'ordre alimentaire, pour marquer négativement l'identité spécifique de chacun.

Dans le premier cas on se protège de la contamination en évitant la proximité (*continuité*) avec autrui (on mange à part, on évite le contact sexuel, etc.), dans le deuxième, l'individu reconnaît sa spécificité (sa *discontinuité* par rapport à autrui) dans des antipathies (alimentaires, chromatiques, etc.) associées aux histoires mythiques des *orixás* (divinités tutélaires de l'adepte).

Toutefois, les deux systèmes s'entrecroisent. En effet, le respect des antipathies des *orixás* représente une protection contre la contamination. Il s'agit, selon le langage du Candomblé, de la 'fermeture' du corps contre la 'souillure'. L'opposition corps propre/corps sale (*corpo limpo / sujo*) se trouve ainsi emboîtée dans l'opposition corps ouvert/corps fermé (*corpo aberto / fechado*), car il n'y a pas de protection contre la souillure sans reconnaissance de la discontinuité individuelle vis-à-vis des 'énergies' négatives. Cette identité, qui prend ses contours négativement, selon un code d'antipathies, nous renvoie au concept de *sensibilité* individuelle qui avait été associé à certains interdits en Afrique (Smith : 1979). Par ailleurs, une ethnographie de plus en plus axée sur la notion de corps, notamment le 'corps sentant' semble s'imposer au chercheur (Surrallés : 2004).

Terrain : Salvador de Bahia, Brésil, avec des fonds FCAR.

Mots clés : Candomblé, Brésil, *quizila*, interdit, contamination, antipathie, symbolisme, rite, mythe, corps.

ABSTRACT

In *Taboo* (1956), Franz Steiner denounced the deconstruction of the anthropological category of taboo that had been built up during the 19th and 20th centuries by authors such as Frazer, Durkheim and Mauss on the basis of Polynesian data. In Polynesia, behavior subject to taboos is diverse, and no unified theory would appear to be capable of accounting for this complexity, which manifests itself in prohibitions in other cultural areas. The concept of contamination, studied by Mary Douglas (1967), was subsequently found to be of considerable theoretical interest.

Yet, a comparison of prohibitions that protect from contamination by 'negative energies' (obsessive spirits, the evil eye, witchcraft) with those associated with negative hypersensitivities (such as the allergic reaction that follows the ingestion of certain types of food) has so far not been attempted. Brazilian Candomblé, an initiatic cult of African origin, was the empirical context in which I carried out my research, the fundamental goal being to understand the role played by ritual prohibitions (known as *quixilas* or *ewô*). My fieldwork led to the following hypothesis: on the one hand, there exists a system of prophylactic prohibitions designed to protect one against 'negative energies', especially during times of 'passage' (such as initiation rituals), times during which the individual's new identity is still weak; on the other hand, there is a system of 'antipathies' which feed on allergic reactions (Smith: 1979), especially in the realm of nutrition, which negatively define each individual's specific identity. In the first case, one is protecting oneself from contamination by avoiding proximity or continuity with others (one eats separately, one avoids sexual intercourse). In the second case, the individual acknowledges his own specificities (his discontinuity with respect to others) in terms of food allergies, these specificities often being linked to myths surrounding the *orixás* (divinities) or to destiny (*odu*) as revealed to the initiate through divination.

Both systems often intersect, with the respect of ritual prohibitions that take the form of antipathies or allergies also representing a protection against contamination. The construction of the identity of the initiate, which evolves through these allergies and intolerances, will constitute the focal point of this thesis. The initiatic path is marked by the affiliation of the individual with a number of *orixás*. The *orixás* manifest themselves through incorporation (the initiate being in a state of trance) and they are also the source of a number of temperamental characteristics of the individual, which are combined with his physical and psychological

reactions such as intolerance to certain foods, allergies, or feelings of weakness or repulsion. When attempting to comprehend the cultural origins of the symptoms that are associated with a negative reaction by the body, one therefore stumbles upon a hidden mythical identity. Concomitantly, through negative sensitivities, which I have termed 'antipathies', there arises a ritualised code of avoidance (prohibitions) that are justified by the symbolism of the cult itself. As such, the ethnography of rituals should arguably be based on somatic issues and on the concept of the 'feeling body' (Surrallés : 2004).

Keywords : Candomblé, Brazil, prohibitions, *quizila*, pollution, antipathies, myth, ritual, embodiment, symbolism.

TABLE DES MATIERES

RESUME	I
ABSTRACT	III
TABLE DES MATIERES	V
REMERCIEMENTS	XI
INTRODUCTION.....	1
PREMIERE PARTIE.....	15
1. DES SENSIBILITES	16
1.1. Les allergies du peuple-de-saint	16
1.2. Des accidents de parcours	19
1.3. Aversion et malchance	22
1.4. La contamination	25
2. LE CORPS ET LE SAINT.....	28
2.1. La maison de saints.....	28
2.1.1. <i>La danse des 'nations'</i>	28
2.1.2. <i>Axé et hiérarchie</i>	30
2.2. <i>Orixá froid et Orixá chaud : une différence d'axé</i>	34
2.3. Des maîtres africains	37
2.4. Terre brésilienne	43
2.5. Différences	46
2.6. Le terrain qui éduque.....	48
3. LA MAITRISE DE L'EVENEMENT	52
3.1. Pureté et prestige.....	52
3.2. Produire l'événement.....	55
3.3. Stase.....	56
3.4. Latence	59
3.4.1. <i>Ambiguïté et marge</i>	59
3.4.2. <i>Resguardo</i>	62
4. THEORIES DU TABOU.....	68
4.1. Une 'démystification'	68

4.2.	Anthropologie et cosmologie.....	72
4.2.1.	<i>Pédagogie et immanence</i>	73
4.3.	Des théories et des questions.....	76
4.3.1.	<i>De gustibus</i>	78
4.4.	Une hypothèse de travail: deux logiques emboîtées.....	80
4.5.	Paramètres de recherche.....	81
5.	MULTIPLICITE DES FORCES.....	85
5.1.	Des forces en présence.....	85
5.1.1.	<i>Les quizilas d'Alzira</i>	86
5.1.2.	<i>Le texte 'quizila'</i>	90
5.2.	Le sérieux et le facétieux.....	93
5.3.	Des pièges et des astuces.....	95
5.3.1.	<i>Le voyage d'Oxalá</i>	95
5.3.2.	<i>Les astuces d'Exú</i>	100
5.4.	Deux rituels au miroir : <i>Limpeza</i> et <i>Bori</i>	107
5.4.1.	<i>Nettoyages</i>	107
5.4.2.	<i>Bori et origines</i>	111
5.5.	De la nature et de l'accident.....	114
5.5.1.	<i>L'ebó de Iansã</i>	114
5.5.2.	<i>Un critère de terrain</i>	119
5.5.3.	<i>In Memoriam</i>	120
5.5.4.	<i>Héritages</i>	127
	DEUXIEME PARTIE.....	132
6.	DE LA PASSION.....	133
6.1.	Le rapport du peuple-de-saint aux éléments du monde.....	133
6.1.1.	<i>Chromatismes</i>	133
6.1.2.	<i>Du rouge et du jaune</i>	136
6.1.3.	<i>Événements incorporés</i>	138
6.2.	Objets et sujets.....	142
6.3.	De la vulnérabilité et de la ruse.....	144
6.3.1.	<i>Les passions et les substances interdites</i>	148
7.	L'AXE ET SES PERILS.....	152
7.1.	<i>Omolu</i> qui marche sur la mer et les crustacés : une question d' <i>axé</i>	152

7.2.	L'axé dans une assiette, la pollution dans un pigeon	156
7.2.1.	<i>Rites positifs et négatifs</i>	159
7.3.	Singularité	162
7.3.1.	<i>L'axé du potier</i>	162
7.3.2.	<i>Le crabe et la boue</i>	165
7.3.3.	<i>Le crabe qui dégoûte et qui démange la peau</i>	167
7.4.	Des rites et des hommes.....	170
7.4.1.	<i>Inclusion et exclusion par les substances</i>	172
8.	DE LA SENSATION.....	175
8.1.	Intérieur et extérieur	177
8.1.1.	<i>Participations</i>	178
8.1.2.	<i>Individuation</i>	181
8.1.3.	<i>Laconismes</i>	184
8.1.4.	<i>Interaction</i>	186
8.2.	Les interprétations de Kiko	187
8.3.	Une représentation difficile : la <i>quizila</i> du miel	191
8.4.	La <i>ojeriza</i>	193
8.4.1.	<i>Le mouton qu'il faut détester</i>	196
9.	L'AXE QUI EST EN MOI	200
9.1.	Le poids de l'élection	200
9.1.1.	<i>L'appel du saint</i>	200
9.1.2.	<i>Recouvrement</i>	203
9.1.3.	<i>Les blessures d'Omolu</i>	207
9.2.	La syntonisation.....	210
9.2.1.	<i>Possession continue</i>	210
9.2.2.	<i>La construction du lien</i>	213
9.3.	La spiritualité, l'énergie et la chair	216
9.3.1.	<i>Le différent, le semblable et le même</i>	219
9.4.	Incarnation.....	226
9.4.1.	<i>Dédoublement et latence</i>	228
9.4.2.	<i>La Iemanjá de Mariela</i>	231
9.4.3.	<i>La complexité de la trame</i>	234
9.4.4.	<i>L'autorité du regard</i>	236
9.4.5.	<i>Une symptomatologie généralisée</i>	237

10. DANGERS DU DESTIN	241
10.1. De mauvais et de bons chemins.....	241
10.1.1. <i>Le destin de l'enfant de sorcière</i>	243
10.1.2. <i>Les seize odus dans une consultation rapide</i>	247
10.1.3. <i>La Regência</i>	249
10.1.4. <i>Le signe endormi et le travail rituel</i>	252
10.2. L'interprétation des mythes, les éléments et la biographie.....	253
10.2.1. <i>Anecdotes</i>	254
10.2.2. <i>Paroles du pai-de-santo</i>	255
10.2.3. <i>Le chemin tracé et la trame</i>	258
10.2.4. <i>Les haricots blancs</i>	260
10.2.5. <i>Interdire l'élément du rite</i>	262
10.3. L'identité et le dégoût.....	264
10.3.1. <i>Le destin refoulé</i>	264
10.3.2. <i>L'antipathie et le dégoût</i>	267
11. ENTRE LE MYTHE ET LE CORPS : QUELLE THEORIE POUR L'EFFICACITE DE LA QUIZILA ?	273
11.1. Théoriser l'efficacité de la <i>quizila</i>	273
11.1.1. <i>La quizila du peuple</i>	277
11.1.2. <i>Une comparaison : les règles du religieux à la Havane</i>	281
11.2. La transgression	284
11.2.1. <i>Sous le regard de l'aîné</i>	284
11.2.2. <i>Inverser l'ebó</i>	287
11.2.3. <i>Entre la contingence de l'histoire et la nécessité du destin</i>	289
11.2.4. <i>Transgression et révélation</i>	295
11.2.5. <i>Présages</i>	298
11.3. L'identité découplée, le destin et le corps propre.....	302
11.4. L'efficacité de l'offrande et de l'interdit.....	306
11.5. Sur le chemin d' <i>Oxum</i>	313
11.6. Habilités	317
11.7. Le saint dupé et l'amende	319
CONCLUSION.....	324
GLOSSAIRE.....	338
BIBLIOGRAPHIE.....	355

SITES 381

À la mémoire d'Emilio Paolo, mon père, qui m'a fait le don de sa liberté.

À la mémoire de Maria Teresa, ma mère, qui m'a nourri avec du lait et du miel.

À Livia, mon enfant, que je puisse la nourrir à mon tour.

Avec la permission du peuple-de-saint. *Agô* !

REMERCIEMENTS

Cette thèse est le fruit d'un travail de terrain conduit à Salvador de Bahia, Brésil, auprès des personnes qui pratiquent le culte afro-brésilien nommé Candomblé, les *filhos-de-santo*. Mon premier remerciement s'adresse à eux : Stella d'Oxossi, Cici d'Oxalá, Francisco Codes, Genivaldo d'Omolu, Elpidia d'Oxalá (*in memoriam*), Cida de Nanã, Graça Vianna, Décio d'Oxalá, Nanã, Luzía, Detinha de Xangô, Raimunda d'Ogun, le Babalorixá Anderson, le Babalorixá Robertson, et à tous les adeptes du Candomblé que j'ai rencontrés et que il me serait impossible de tous nommer ici. Merci à tous pour avoir accepté ma présence auprès de vous et d'avoir fraternisé tout en oubliant mon rôle de chercheuse. Cet accueil, accompagné d'un dépaysement culturel, a constitué une expérience qui m'a affectée émotionnellement, a marqué mon existence et m'a permis de ne jamais perdre de vue mon humanité parmi celle des autres. Je ne saurais pas conduire une recherche anthropologique sans ce magnifique partage.

Cette thèse est également le résultat d'un parcours intellectuel dont les moments de découragement et de lassitude ont été largement récompensés par la joie des résultats qui se manifestèrent à mon esprit. Je n'aurais pas pu éprouver le miracle qui se produit pendant l'écriture, sorte de transformation plastique des intuitions apparemment éphémères, sans l'encouragement de mon directeur de thèse, Jean-Claude Muller, dont l'enthousiasme pour la recherche a été mon phare pendant les traversées parfois tourmentées de la rédaction d'une thèse. La chance d'avoir bénéficié d'un tel guide, dont le savoir ainsi que la sympathie m'ont toujours accompagnée pendant ces longues années, se traduit par un sentiment profond de gratitude.

Plusieurs professeurs de l'Université de Montréal ont contribué à la définition de mon projet de recherche, parmi eux Luc Racine (*in memoriam*) qui m'a toujours fait le don d'une grande disponibilité tout en sachant réveiller la confiance en moi. Je tiens à remercier Gilles Bibeau, dont les cours d'anthropologie ont marqué profondément ma pensée. Je tiens à remercier également Josée Lacourse dont la connaissance concernant les cultes afro-brésiliens m'a permis d'arriver au Brésil de façon plus équipée.

À Salvador de Bahia Andrea Caprara a facilité mon entrée dans le terrain : sa générosité fut sans prix. Le *Instituto de Saúde Coletiva* (ISC, Universidade Federal da Bahia) m'a accueillie et m'a permis de rencontrer différents professeurs et chercheurs en anthropologie qui ont marqué

mes séjours : Naomar de Almeida Filho, Carlos Caroso, Marta Itaparica, Núbia Rodrigues, Milena Pereira Pondé, Jorge Iriart, Anamélia Franco Lins, Thereza D'Avila Coelho, Mônica Nunes, Manuela Lima. Tous ont partagé avec moi leur amour pour la recherche autant que leur vie brésilienne. Aujourd'hui j'ai l'honneur de compter parmi eux plusieurs des mes meilleurs amis.

La Fondation Pierre Verger de Salvador m'a toujours accueillie avec sympathie et je tiens à souligner la disponibilité de Nancy de Souza e Silva (connue comme Cici d'Oxalá) qui a agi en ange gardien pendant mes séjours à Salvador et qui m'a ouvert les portes du Candomblé. À l'Universidade Estadual de Santa Cruz de Ilhéus (Bahia) les professeurs Ruy do Carmo Póvoas, Marialda Jovita Silveira et Maria Consuelo Oliveira Santos m'ont reçue dans leur groupe de recherche sur la culture afro-brésilienne (KAOE). C'est toujours avec plaisir que j'évoque cet échange intellectuel ainsi que l'affection de Marialda dont l'amitié s'est consolidée avec le temps. Je suis également reconnaissante à l'ethnologue Xavier Vatin pour m'avoir introduite dans différents centres de culte de Candomblé.

En France le Laboratoire d'Anthropologie des Pratiques Corporelles (LAPRACOR, Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand), dont j'étais membre associé, m'a permis de ne pas vivre dans l'isolement intellectuel. Cette rencontre a été intellectuellement très heureuse au point qu'il m'est difficile de trouver des mots appropriés pour exprimer ma reconnaissance aux professeurs Marie-Joseph Biache et Georgiana Wierre-Gore. Je leur dois la conclusion de cette thèse ainsi que l'évolution de ma pensée. Je désire également remercier le professeur Michael Houseman, qui m'a permis de me ressourcer pendant ses cours passionnants sur le rituel et qui m'a écoutée avec patience en me donnant des précieux conseils.

Mon amie Haïfa Tlili, jeune chercheuse en sociologie, a été d'une très bonne compagnie pendant la dernière année de cette thèse, nos échanges ont nourri mes réflexions. Federica Toldo a partagé avec moi son expérience du Brésil en contribuant à l'enrichissement de mon travail. Merci également à Rita Barrovecchio et Antonella Crudo, leur soutien a été des plus importants.

Au Brésil j'ai reçu l'aide morale et l'amitié de plusieurs personnes que je tiens à remercier avec tout mon cœur : Pedro Pondé, Tania Lobo, Jacy Franco, Maria Pereira, Milena Mendonça. Je n'oublie pas l'amitié chaleureuse de mes amis canadiens et français.

Je pense avec gratitude à tous les membres de ma famille qui m'ont encouragée pendant ces années de travail. Ceux qui ne sont plus là, mon cœur les a accueillis pour toujours. La solidarité de Pompeo, Carla et Tecla vis-à-vis les efforts de mon travail a toujours constitué un appui important pour garder le moral. Je profite de cette occasion pour exprimer à ma sœur Eleonora et à sa famille, point d'ancrage dans ma vie, mon affection dévouée.

Au début de cette aventure intellectuelle Jean-Louis a partagé avec moi le goût pour la recherche. Son soutien a été toujours le plus important.

Livia, ma fille, ma poupée aux yeux de petit oiseau : merci pour ta patience infinie, j'espère que mes absences auprès de toi puissent être compensées en te communiquant l'expérience de mon bonheur.

INTRODUCTION

La découverte de tabous

Margaret Mead a défini le terme tabou, d'origine polynésienne, par la sanction automatique qui est censée suivre sa violation : son usage comparatif devrait se limiter à indiquer "les prohibitions de participation à des situations qui comportent un danger inhérent, au point que le simple acte de la participation peut se retourner contre le violateur" (1937 : 502). Il faudra revenir sur cette définition, mais dès maintenant il est important de souligner que depuis le début de la spéculation anthropologique sur les tabous, la question des pouvoirs impersonnels, qui frappent le violateur des interdits par un simple contact ou une proximité à un objet ou à une situation tabouée, a constitué un point clef des débats théoriques qui allaient rejoindre les définitions de la religion, de la moralité et de la magie¹.

Il faut reculer jusqu'à la découverte du tabou polynésien pour comprendre ce débat et pouvoir enfin atteindre la problématique plus moderne. La discussion sur les tabous polynésiens avait débuté à la fin du 18^e siècle, après les récits de voyage du Capitaine Cook. D'après Cook, le tabou est quelque chose de défendu mais il ne cache pas sa perplexité sur les étranges contenus de ces prohibitions (surtout celles qui sont liées à l'alimentation), ainsi que le mystère qui les entoure ("*mysterious significance*")². D'ailleurs, s'il voit quelque chose de religieux dans la solennité des cérémonies royales à Tonga, considérées tabouées dans leur ensemble, la défense de manger avec les mains pour les personnes qui avaient touché un cadavre lui semblait être en relation avec un état de contamination et d'impureté. Ainsi, même s'il ne s'aventure pas à théoriser sur le terme tabou, qu'il décrit comme ayant un sens très large, sa description contient déjà les notions de sacré, de prohibition et d'impureté qui vont marquer l'anthropologie du tabou.

Une fois que les descriptions des voyageurs et des ethnographes ont intégré le milieu universitaire proprement dit, les théories anthropologiques sur les tabous commencèrent à

¹ Cf. Visca (1986).

² Visca (1986 : 13-29) décrit l'histoire de la découverte du tabou tout en citant des pages du journal du Capitaine James Cook intitulé *Voyage to the Pacific Ocean, 1776-1780* (3 volumes, le troisième est signé par James King).

apparaître. Les croyances concernant les forces impersonnelles déclenchées automatiquement après une violation, ainsi que les contenus souvent anodins des prohibitions, avaient favorisé une compréhension des tabous en tant que système amoral lié à la magie chez James G. Frazer (1888 ; 1990 [1922]) ou à la superstition chez William Robertson Smith (1907). C'est avec ce dernier auteur que se définit aussi l'existence d'une confusion primitive entre le sacré et l'impur considérés également contagieux. Le caractère négativement dangereux du sacré devient alors source d'impureté, ce qui va produire la théorie de l'ambiguïté du sacré : les conceptions religieuses archaïques ou primitives sont dominées par des interdits qui empêchent le contact avec le sacré polluant (Steiner : 1980 [1956]).

Le tabou devient enfin le noyau fondamental de la définition de la religion d'Émile Durkheim (1912). A partir de la découverte polynésienne, un concept général d'interdit est désormais acquis en comparaison avec d'autres aires ethnographiques, et le maître de l'École Sociologique Française peut voir dans la séparation entre le sacré et le profane le caractère fondamental de la pensée religieuse. La proximité illégitime du monde profane et du monde sacré produite par la violation d'un interdit soumet, selon Durkheim, le profane à une force altérée négativement, il se trouve ainsi contaminé par une force sacrée devenue impure. La conceptualisation d'une force impersonnelle et contagieuse comme caractère spécifique des représentations religieuses trouve alors sa raison d'être : en tant qu'idées collectives, elles ont leur source dans la société même et ne peuvent jamais s'objectiver totalement. Les conséquences dangereuses des transgressions des tabous sont enfin placées dans la perspective de la sociologie religieuse³.

Un représentant de l'école durkheimienne, Robert Hertz, a essayé de définir, à partir des données polynésiennes, les notions primitives de péché et d'expiation (1922). Avec cet auteur, les mobiles de la littérature anthropologique sur le tabou du 19^{ème} siècle se font explicites : la recherche chez les autres, grâce à la 'découverte' polynésienne, d'une notion socio-anthropologique du péché, avec le but de soumettre à une critique scientifique et objective nos propres représentations religieuses.

La notion de péché a toujours constitué le point de départ et de retour de la comparaison : Hertz analyse le catholicisme et le protestantisme, ainsi que les 'primitifs', en ce qui a trait au poids de la volonté de transgresser dans le jugement de gravité de la faute. La conscience

³ Comme l'écrit Isambert (en citant Hubert), pour Durkheim et son école : « le sacré est le séparé, l'interdit ; les choses sacrées sont protégées par des interdits rituels ; elles sont tabouées » (1976 :39).

individuelle caractérisant le dialogue intime du fidèle avec Dieu pendant le repentir serait -écrit Hertz- un aspect spécifique de la théologie morale chrétienne, très marquée par le subjectivisme dans son expression protestante⁴. Or, le spiritualisme de la foi individuelle ne serait qu'un cas particulier du jugement de la faute, incapable de rendre compte des origines collectives de la notion de péché et du fait que la conscience collective doit avant tout contrôler les formes extérieures du comportement, notamment le formalisme de l'action rituelle. La pensée d'Hertz est le point de référence de son école : le tabou est une forme archaïque du péché dont le parcours évolutionniste vers des modalités plus abstraites et spirituelles ne devrait pas offusquer son origine sociale (Bassi : 1993)⁵.

Ce conditionnement culturel de la notion de péché agit en concomitance avec d'autres instances que la pensée anthropologique (et occidentale en général) du siècle dernier, exprimait face aux tabous exotiques. Ainsi, d'après Franz Steiner (1980), il ne faut pas négliger que la découverte du tabou et l'intérêt qu'il a suscité ont été la prérogative de la société victorienne anglaise où les interdictions puritaines étaient d'actualité (et donc implicitement sensibles à des comportements d'évitement) et où, dans le même temps, la perspective rationaliste dominait le milieu universitaire. La magie et les étranges interdictions des tabous exotiques demeuraient inexplicables, impossibles à enchâsser, à la différence des phénomènes religieux, dans l'éthique. Le couple magie-tabou va donc constituer l'un des thèmes centraux de l'œuvre de Frazer (Steiner, 1980 : 44).

Mutatis mutandis, entre les mains de Friedrich Max Müller (2003 [1897]), le mythe a subi à cette époque le même genre de traitement: lorsqu'il n'était plus possible de le rationaliser selon une personification des phénomènes naturels (surtout une personification du Ciel), naît le

⁴ Concernant le christianisme, Hertz a analysé, entre autre, les pensées de deux auteurs : Lacordaire (1915) en ce qui a trait au Catholicisme, Sabatier (1903) pour la conception protestante du péché et de l'expiation. Or, comme l'écrit Mauss en citant Hertz, dans un extrait de l'Annuaire du Collège de France, l'aspect naturel et objectif de tabous indiquerait la fonction originalement sociale de l'interdiction : « D'accord avec Hertz, nous avons conclu que, dans un très grand nombre des peuples (polynésiens) , règne l'idée -familiale à la théologie morale - de l'interdiction gardienne de l'ordre naturel, et celle de la restitution des choses en état par l'expiation. Ici est aussi claire, que l'est en droit germanique, l'opposition de la notion de guerre et de la notion de paix sociales ; de même la notion des sacrés droites et de l'observation des rites et des interdits, et celles des sacrés gauches, de péché, de mort, que l'expiation peut éviter en retournant à la vie, à la paix, à l'ordre » (1969 : 516).

⁵ Hertz est surtout connu pour son étude sur la polarité religieuse dans le symbolisme du corps et des rites funéraires : " La prééminence de la main droite. Etude sur la polarité religieuse" (1909) ; " Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort " (1907).

scandale intellectuel qui sera justifié par l'attribution d'une maladie du langage aux 'primitifs'. Encore une fois, c'est la personnification qui est en jeu : il faut alors se demander si le problème doit plutôt être résolu dans la culture même de l'observateur ("Notre Père qui êtes au Ciel..."). C'était là l'un des problèmes majeurs de l'histoire des religions qu'on a voulu indiquer seulement comme corollaire des théories du tabou, comme on a pu le remarquer à propos des dangers impersonnels, liés aux objets ou situations tabouées qui déclenchent des sanctions automatiques.

L'anthropologie religieuse du siècle dernier s'emparait donc, plus ou moins sciemment, des questions théologiques, entre celles-ci la conception chrétienne de la libération du péché. Par le biais du tabou exotique, il devenait possible de rationaliser sans polémique religieuse, et donc en passable neutralité scientifique, le fondement de l'éthique (coercitive) chrétienne qui poursuivait la libération du péché (Sabbatucci : 1986). Dans l'économie de cet échange symbolique entre l'Occident et les autres cultures, les écarts qualitatifs restaient définis sur le modèle évolutionniste, permettant ainsi d'établir que les 'primitifs' n'avaient pas encore atteint la plénitude spiritualiste de la religion et d'un vrai sentiment moral du péché. Les concepts de magie ou de superstition rendaient possible la stigmatisation des 'autres' comme étant peu évolués et le concept taylorien de survivance permettait d'expliquer comme 'primitif' ce que dans l'axe judéo-chrétien se comprenait mal selon la moralité spiritualiste du péché (le sémitiste R. Smith va ainsi comparer les tabous polynésiens aux prohibitions du Pentateuque).

La sociologie religieuse de matrice durkheimienne, notamment chez Hertz (1922), essaie de renverser la perspective en considérant positivement le 'primitif' comme le plus proche de la raison sociale des représentations religieuses. On a vu qu'il tente de théoriser 'la forme élémentaire de péché' inhérente aux formes élémentaires de la vie religieuse (Durkheim : 1912). Dans son étude sur les tabous des Polynésiens, Hertz doit affronter les données qui s'imposent à ses yeux : comment sortir du 'magisme' attribué à l'efficacité des tabous ?⁶ Comment

⁶ Les observateurs des cultures polynésiennes (Best : 1902, 1924 ; Tregear : 1926, 1981 [1969] ; Colenso : 1875 [1868]), qui ont fourni à Hertz la documentation sur les tabous, ont souligné la présence d'une religiosité ritualiste : "*Virtuos actions were of no religion value, worship was*", écrit par exemple Tregear (1926 : 452). Les ethnographes décrivent les tabous comme un système d'interdits assez incompréhensibles : "*Their mysterious et intricate institution of tapu (taboo), with all its many forms, observances and customs, was, on the whole, beneficial to the New Zealander. However irregular, capricious and burdensome it may now appear as (...) a source of order*" (Colenso, 1875 : 381). Notons aussi qu'il s'agit d'un danger associé à des lieux ou objets naturels et à des périls vitaux : "*Tapu and makutu (witchcraft) were practically the laws of Maoridom. Property, crops, fish, birds, ect. were protected by them.*" (Best, 1902 : 70)

théoriser les conséquences des transgressions s'associant plus à un mal vital qu'à un mal moral⁷? Malgré la volonté d'inscrire les données dans le cadre théorique de son école, Hertz pose salutairement plus de questions qu'il n'apporte de réponses⁸.

L'anthropologie du danger

En général, dans les textes ethnologiques marqués par l'évolutionnisme, les conséquences de la transgression des interdits dans les aires culturelles les plus variées, sont présentées selon l'idée d'une dégradation objective et matérielle de l'être. Celle-ci précéderait les conceptions, plus évoluées, des conséquences uniquement spirituelles des péchés ; on décrit alors la présence chez les 'primitifs' d'un état d'impureté mi-spirituel et mi-physique qui est traité comme une tache matérielle, une souillure dont on peut se débarrasser avec des rites de purification qui se déploient selon des procédures mécaniques (fumigations, enterrements des substances nettoyantes, crachements des substances censées libérer la personne des effets négatifs des péchés commis souvent involontairement, etc.)⁹.

⁷ Comme le souligne Dianteill (2002), selon Bourdieu (1971), avec l'urbanisation et la modernité, il faut envisager "d'une part la construction d'un champ religieux relativement autonome, caractérisé par la production, la reproduction et la diffusion des biens et services religieux, et par une complexification institutionnelle croissante, et, d'autre part, un processus de 'moralisation' des pratiques et des représentations religieuses." (Dianteill, 2002 : 9)

⁸ Hertz est décédé prématurément pendant la Première Guerre mondiale sans pouvoir terminer sa recherche sur 'le péché et l'expiation' (Cf. Mauss, *Note de l'éditeur in R. Hertz, Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives*, 1922, pp.1- 4). Mauss prend le relais dans l'analyse des données polynésiennes. Dans un écrit daté de 1926 il décrit un aspect de la conception du mal vital associé aux transgressions des tabous d'après les données de Hertz sur les Maoris : il s'agit surtout des cas d'ensorcellement qui induisent à commettre une transgression sans le savoir et à suggestionner le fautif au point de se laisser mourir en se croyant dans un 'état de péché mortel' capable d'atteindre sa vitalité. Mauss utilise les observations du Docteur Goldie (1905) qui décrit un équilibre émotionnel précaire des Maoris. Ces cas de 'magie de péché', comme les définit Mauss, s'associant à la persécution de l'acte sorcier, se rapportent à une conception de la violation détachée de la volonté individuelle de transgresser, l'ensorcelé étant davantage une victime qu'un fautif. D'après Mauss, les attentes des conséquences des tabous conduisent à un état de suggestion capable de provoquer un état physique fatal d'atonie. La psychologie individuelle se trouverait ainsi liée aux représentations collectives et cet écrit paru en 1926 s'intitule significativement *Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité* ; l'intérêt de Mauss pour les faits polynésiens est dans cette étude plus marqué par l'instauration d'un dialogue entre la sociologie et la psychologie que par l'édification d'une sociologie religieuse de type durkheimienne.

⁹ Mauss résume, d'après les données de Hertz, l'aspect substantiel, matériel des tabous: « l'étude des rites lustratoires en a révélé la complexité : presque toujours il s'agit, non simplement d'évacuer, mais de reconduire vers son foyer d'origine la substance mystique que le transgresseur s'est indûment approprié » (1969 : 107-109). Une vision d'ensemble de la littérature classique consacrée aux rites de

Une fois abandonnés l'évolutionnisme et les études comparatistes de cabinet, les ethnologues se préoccupent de décrire, en toute objectivité scientifique, une culture spécifique dont ils prennent connaissance sur le terrain. Dans les monographies, les termes sont employés de façon presque intuitive, du moment qu'on a abandonné la prétention des définitions comparatives des catégories religieuses employées. La notion d'impureté semble alors revêtir une consistance évidente, tout comme les rites de purification le montrent, et l'idée d'un péché, d'un acte commis contre des normes sacrées, se présente spontanément à l'esprit du chercheur sans qu'il perçoive le conditionnement culturel de sa propre tradition religieuse lorsqu'il utilise cette notion (on dirait qu'une théologie morale est omniprésente de façon implicite).

C'est ainsi que semble le dénoncer Luc de Heusch (1990 : 15) lorsqu'il indique comment Evans-Pritchard traduit 'imprudemment' des interdits de Nuer avec le terme anglais '*sin*'. Or, selon la critique de de Heusch, la transgression des interdits "ne provoque pas chez les Nuer une dégradation de l'être spirituel, une pollution, une espèce de 'péché'" comme l'affirme Evans-Pritchard. A titre d'exemple, de Heusch cite une étude de Pierre Smith sur l'interdit au Rwanda (1979) pour souligner que la souillure ne caractérise pas l'état particulier "dans lequel se trouvent les Rwandais lorsqu'ils ont enfreint, par accident, l'un des innombrables interdits qui se dressent devant eux comme autant de pièges symboliques" (*ibidem*)¹⁰.

Le débat dont de Heusch est promoteur comporte la définition des interdits qui concernent la notion de souillure à partir de leur distinction d'un autre type d'interdits. Cet autre type relève d'une incompatibilité symbolique conduisant à un déséquilibre qui n'implique pas l'impureté. Cet auteur avait commencé à définir les termes de ce débat dans la Préface de l'édition française de l'ouvrage de Mary Douglas *Purity and Danger* (1967) paru sous le titre *De la souillure*.

purification des primitifs' est offerte par Pettazzoni, *La confession des péchés* (1931[1924]). Pettazzoni, dans une approche évolutionniste, décrit le passage de conceptions plus matérielles à des conceptions plus spirituelles que ce soit chez les Israélites, dans le Bouddhisme, le Christianisme, etc.

¹⁰ Voir aussi l'article de de Heusch intitulé "*Le pitié et la honte*" (1993). De Heusch dénonce une vision assez répandue chez les anthropologues. Webster, par ailleurs, dans son ouvrage *Le tabou* (1952) reconnaît une utilité sociologique aux tabous associés à la pureté, par contre il refuse un intérêt aux interdits « animistes et sympathiques » qui ne s'enchâssent pas dans la notion de pureté. Il écrit : " il ne faut pas les confondre (les tabous) (...) avec des conventions d'ordre négatif, sans utilité patente. Les tabous doivent rester distingués de certaines notions de la mauvaise fortune inhérente à tels ou tels objets ou temps, ; ces restrictions se rencontrent dans les sociétés des cultures encore inférieures, mais sous une forme atténuée des survivances en ont persisté dans nos propres milieux" (1952 : 6).

Essai sur les notions de pollution et de tabou (1971)¹¹. Douglas avait intégré le tabou dans une théorie du danger de pollution qui prenait ses contours à partir d'une approche tantôt symbolique, tantôt fonctionnaliste¹².

L'un des maîtres de Douglas, Franz Steiner (1980), avait théorisé la sociologie du tabou dans les termes d'une sociologie du danger. Une fois synthétisées et critiquées les théories majeures sur le tabou, sans pour autant prétendre conclure une œuvre complète, Steiner avait décrété la dissolution de la notion anthropologique de tabou¹³ en soulignant qu'elle ne représentait pas un seul type d'institution ni, par conséquent, un seul type de problème. Si Radcliffe-Brown (1939) regardait les interdictions rituelles ainsi que les dangers mystiques liés à leur transgression, dans leurs rapports plus ou moins directs avec les valeurs sociales, Steiner jugeait cette approche inadéquate parce qu'elle conduisait à l'explication du danger sur le plan des valeurs définies. En effet, selon Steiner, les restrictions établies dans les comportements marqués par les tabous se situeraient à l'intérieur des situations où le danger n'est pas défini et ils serviraient donc à le localiser de telle sorte qu'une fois limitée à des actions spécifiques, la situation dans son ensemble pourrait être considérée viable.

Douglas (1971) poursuit l'étude d'une sociologie du danger, tout en considérant à un niveau symbolique la définition que Steiner ne pensait pas être adéquate à cause de sa généralité : qu'est-ce qui a de la valeur pour une société et pourquoi cette valeur peut-elle être perçue comme étant en danger ? Douglas nous fait concevoir le danger comme une porte d'entrée dans le désordre symbolique, là où se situent les marges, les frontières entre les classifications nettes, là où domine le flou et où l'on aperçoit l'ambiguïté qui menace l'ordre établi et la

¹¹ Voir la *Préface* de de Heusch à l'édition française de l'ouvrage de Douglas (1971 : 7-20).

¹² L'étude de Douglas s'appuie sur son terrain africain chez les Lele du Kasai et sur des données comparatives.

¹³ Le terme 'tabou' est une adaptation de l'exotique *tapu* provenant de l'aire culturelle polynésienne Tregear définit le *tapu* dans *The Maori – Polynesian Comparative Dictionary* : « *Tapu, under restriction, prohibited. Used in two senses : Sacred, holy, hedged with religious sanctity ; 2) To be defiled, as a common person who touches a chief or tapued property ; entering a prohibited dwelling ; handling a corpse or human bones, cooking food at a sacred fire ; a warrior breaking chastity, or one who touches a woman at the time of her monthly period* (1981 : 472). Comme l'explique de Heusch, le terme *interdit* est préférable : " le tabou polynésien est une spécification particulière d'un type de comportement que l'anthropologie désigne généralement par le terme d'interdit. Les Anglo-Saxons préfèrent dire *avoidance* (évitement), expression qui me paraît trop faible. Tabou, en revanche, est chargé depuis Freud d'un poids affectif trop lourd. Entre les deux, le terme interdit me paraît plus neutre, exempt d'exotisme polynésien ou psychanalytique. " (1990 : 1)

cohésion sociale¹⁴.

En conséquence, Douglas attribue une certaine unité aux notions liées à la violation des tabous : les idées d'impureté, d'une contagion de la souillure, correspondent à cette crainte socialement partagée du désordre, exprimée dans le refus de l'anomalie catégorielle¹⁵. Elle souligne l'importance de la pensée de Van Gennep (1909) sur le danger que comporte la transition entre un état rituel et un autre à cause de son caractère indéfinissable. L'opposition présence-absence de forme devrait alors rendre compte des diverses sources de pouvoirs et des dangers qui peuvent être déclenchés. Cette analyse devrait permettre d'encadrer, enfin, la pollution comme catégorie spécifique d'une anthropologie du danger.

Comme l'a souligné de Heusch (1971 ; 1990 ; 1993), les aspects encore débattus dans la littérature anthropologique concernent notamment les rapports entre les interdits et les concepts d'impureté et d'incompatibilité symbolique. Cette dernière notion prend forme dans le texte cité de Smith (1979), auteur qui nous invite à considérer la notion particulière d'*allergie symbolique* pour comprendre les conséquences malheureuses de la transgression des interdits rituels. La notion de contagion, qui est idéalement à la base d'une pédagogie socialisée du danger¹⁶ et qui est très chère à la recherche d'une fonction sociale du tabou, perd de son intérêt dans cette étude de Smith et elle se trouve limitée à certains cas du monde polynésien. Au Rwanda, les violations des interdits n'impliqueraient pas toujours un état d'impureté universellement partageable, mais des incompatibilités relatives que les personnes doivent s'empêcher d'évoquer en évitant des actes très spécifiques. Ce respect se montre aux yeux de l'anthropologue comme une sorte d'apprentissage de la pensée symbolique.

Les incompatibilités peuvent être sanctionnées par des conséquences automatiques car, comme l'écrit Smith, les interdits "provoquent ce qu'ils évoquent" (1979 : 25), au point que, au Rwanda, chanter une berceuse en souhaitant un sommeil profond évoque (et peut provoquer)

¹⁴ L'influence de Durkheim est explicite chez Douglas (1971, *passim*).

¹⁵ Son élaboration de la définition d'impureté, à partir de la notion d'anomalie classificatoire, est appréciable surtout dans le troisième chapitre de son ouvrage dédié aux abominations du Lévitique (les animaux ruminants doivent posséder le pied fourchu, conditions de leur pureté, les poissons doivent être recouverts d'écailles, dans le cas échéant l'animal est abominable et il n'est pas comestible).

¹⁶ Selon la littérature anthropologique, dans le monde polynésien la violation d'un tabou entraîne une contagion par une force sacrée négative et cette contagion servirait à marquer une participation sociale au danger (cf. Steiner :1980).

la mort du bébé ; mettre en rapport la pipe avec le lait des vaches (par exemple, fumer la pipe lorsqu'on a des traces de lait sur les mains) est interdit (*umuziro*) car cet acte de consommation (et diminution) du tabac est symboliquement incompatible avec l'abondance souhaitée du lait (et peut l'empêcher concrètement)¹⁷. On pourrait même dire, selon cet auteur, que le lait des vaches est 'allergique', sensible négativement à la pipe, à partir des évocations d'abondance ou de diminution que les actes cités suscitent.

En parallèle, des réactions physiques négatives telles que les maladies de la peau (urticaire, eczéma, éruptions diverses) sont les cas les plus cités en ce qui concerne les conséquences des transgressions des différents interdits (1979 : 7)¹⁸. Selon Smith, l'étude de l'interdit devrait sortir du domaine de la religion ou du rituel dans la mesure où il envahit tout acte avec une résonance symbolique. En effet, son approche concernant la signification des interdits au Rwanda est implicitement jumelée à une sorte de théorie de l'action capable d'orienter la pensée symbolique. En d'autres termes, Smith nous invite à considérer l'efficacité de l'acte interdit dont la résonance symbolique est toujours vécue, puisque certains actes sont censés avoir une répercussion dans l'existence de celui qui les accomplit¹⁹.

Or, d'après Smith, on peut comparer la logique des interdits à celle du péché. Celui-ci est déterminé par la pensée qui oriente l'action du chrétien entre le choix du bien ou du mal dont la finalité positive est de réveiller la conscience morale. En revanche, le but positif des comportements marqués par des interdits (*imiziro*) doit être recherché dans des actes qui visent à discriminer des évocations positives ou négatives, d'abondance ou de perte, de vie et de

¹⁷ Comme Smith tient à le souligner, c'est l'évocation de la diminution du tabac que l'utilisation de la pipe provoque qui est incompatible avec l'abondance du lait. Autrement dit, les circonstances des actes font l'objet d'interdits à partir d'évocations très spécifiques (la pipe et les cendres qu'elle génère en la fumant – le lait pendant la traite des vaches). Par conséquent, on ne peut pas poser la pipe sur l'étagère du lait ou pendant la traite, mais on peut fumer en gardant les vaches ou allumer des feux provoquant des cendres dans l'enclos des vaches sans aucun risque symbolique (1979 : 16).

¹⁸ D'autres exemples très variés sont exposés dans ce texte de Smith.

¹⁹ Smith écrit à propos du terme *umuziro* (interdit) : " faire telle chose, c'est un '*umuziro*', ce mot n'est donc guère utilisé que pour désigner les réalités auxquelles on réfère l'action et non pour identifier les réalités qu'elle met en cause " (1979 : 8). Comme l'explique encore Smith (*ibidem*), la bergeronnette est un oiseau de bon augure protégé par un *umuziro* : on ne peut pas la tuer (action) sans évoquer la malchance, mais l'oiseau n'est pas en soi un *umuziro* des Rwandais qui, au contraire aiment en posséder chez eux. Par ailleurs, cet *umuziro* " ne définit en rien la société rwandaise et n'est pas opposable à d'autres *imiziro* du même type sur le modèle totémique " (*ib.*, p. 9).

mort. Ainsi, si l'on interprète bien Smith, le respect des *imiziro* soulignerait une exigence de cohérence symbolique du comportement, ce qui conduirait en même temps à un contrôle des événements dangereux selon l'efficacité des actions qui évoquent ce qui provoquent (la mort du bébé et la diminution du lait, pour en rester aux cas cités).

Les *imiziro* mettent alors l'action en premier lieu et le système ne serait qu'un codage capable d'assigner "des lignes de conduites à la pensée" (1979 : 6). Avec cet auteur, les interdits 'sympathiques' semblent finalement trouver une explication capable d'éliminer définitivement le magisme frazérien²⁰. En outre, le symbolisme se posant à la place de la moralité, l'interdit du type des *imiziro* retrouverait avec Smith une raison anthropologique positive.

Par ailleurs, toujours dans la pensée de Smith et en essayant d'en tirer les conséquences, on pourrait affirmer que la pollution serait la conséquence de ces interdits sociaux très généraux (inceste, dégradation dans les valeurs hiérarchiques) dont les conséquences graves amèneraient à penser leur efficacité négative vers un mal absolu (impureté).

L'interdit dans le Candomblé

Notre terrain de recherche a été le culte afro-brésilien nommé Candomblé. Des personnes y entrent et se redéfinissent symboliquement, elles se construisent en tant que sujets initiatiques (en tant que, *filhos-de-santo*, 'enfants de saint', selon l'expression utilisée). Des interdits (*quixilas*) semblent aussi marquer cette construction. Nous avons vu avec Douglas que les tabous protègent les personnes au cours de certaines étapes ambiguës et indéfinies -symboliquement dangereuses- de leur vie sociale et de leur existence personnelle (moments de passages comme l'accouchement, le deuil, les étapes initiatiques, etc.). Or, selon la conception des adeptes du Candomblé, le novice ainsi que la femme en couches, le nouveau-né, etc., sont des êtres très vulnérables. Ils doivent se ménager en évitant soigneusement la souillure, notamment tout endroit hanté par les esprits des morts (*eguns*), les lieux où sont censées circuler des énergies négatives, etc. D'autres interdits (*quixilas*) concernent moins ces moments personnels et sociaux de passage et guident le sujet dans sa relation symbolique avec le monde des *orixás* (entités mythiques divinisées).

²⁰ Les fameuses lois sympathiques de Frazer, liées à la magie négative (les tabous), rappellent les *imiziro*.

Le *filho-de-santo* est en relation très étroite avec un ensemble d'*orixás* au point que certains aliments, objets, situations lui sont interdits parce qu'ils lui sont nocifs dans le cadre de cette même relation – nombreuses *quizilas* relèvent des dégoûts des *orixás*. L'identification des dégoûts des *orixás* se fait à partir des histoires mythiques (*itán*) dont ils sont les protagonistes au cours de divers événements. Dans les temps mythiques, les *orixás* ont manifesté des passions vis-à-vis de certains objets, animaux, aliments, de certaines situations qui ont montré une incompatibilité à leur égard²¹. En définitive, l'interdit est évocateur d'un événement négatif vécu par l'être mythique divinisé et il est censé réactualiser son efficacité négative chez le novice.

Or, du moment que les évocations sont conçues comme efficaces, des réactions du corps aux éléments du monde (notamment aux aliments) et des autres événements négatifs sont censés orienter le novice dans la reconnaissance de ses *quizilas*. Les accidents en général et les intolérances alimentaires en particulier semblent, en effet, confirmer des incompatibilités symboliques de l'adepte ou en montrer d'autres jusqu'alors inconnues.

Chaque *orixá* se manifeste selon différentes qualités et il est censé révéler ses différentes idiosyncrasies au *filho-de-santo*, ce qui fait du corps de l'adepte un lieu privilégié pour les manifestations des interdits (les intolérances et les allergies sont les cas les plus cités)²². En outre, les *quizilas* de l'*orixá* tutélaire ne représentent qu'un aspect du problème, une sorte de relation permanente avec l'*orixá*, à laquelle il faut ajouter l'interprétation des situations temporaires de la vie de l'adepte. A chaque fois qu'on interroge les cauris pendant la pratique divinatoire, une trame spirituelle complexe déterminée par divers *orixás* se montre dans les signes du destin (*odu*), ce qui exige parfois le respect d'autres interdits. Par conséquent, l'interdit ne se limiterait pas à reproduire une fois pour toutes des représentations mythiques concernant des *orixás*, mais il arriverait à se connecter dynamiquement avec la biographie de l'adepte.

D'après Smith (1991a : 630), "le rite s'inscrit dans la vie sociale par le retour des circonstances appelant la répétition de son effectuation". En outre, "les procédures rituelles sont plus

²¹ L'*orixá Omolu*, par exemple, déteste le crabe car, dans un mythe, on le voit souffrir des attaques de ce crustacé qui lui a ainsi endommagé la peau. L'initié ayant *Omolu* comme divinité tutélaire est frappé par l'interdit du crabe et il est censé réagir mal à cet aliment.

²² Notons qu'un même *orixá* est représenté selon différentes qualités, ce qui rend le symbolisme assez complexe.

paradoxaux que significatives, car le rite se propose d'accomplir une tâche et de produire un effet en jouant de certaines pratiques pour capturer la pensée menée ainsi à y 'croire', plutôt qu'à en analyser le sens" (*ib.*)²³. Si l'on admet que le comportement rituel concerne des « actes à résonance symbolique » (Smith, 1991 : 382) qui sont formalisés et effectués à chaque retour de la même circonstance, on peut mieux cerner la notion de *quizila* en tant qu'interdit rituel. On pourrait définir les *quizilas* comme des actes négatifs ritualisés dans la mesure où les prohibitions frappent des objets chargés d'évocations négatives spécifiques transmises dans le cadre du culte ; leur respect constitue un comportement formalisé se produisant à chaque occasion où les adeptes se trouvent face à un objet *quizila*.

Ceci permet de cerner la notion de *quizila* en tant qu'interdit rituel. Or on assiste de nos jours à une approche du rituel plus pragmatique que sémantique. Le rituel ne serait pas uniquement porteur d'une signification qu'il faut déchiffrer et interpréter, car, à la rigueur, "le rituel ne dit pas, il fait" (Halloy : 2004). Selon Houseman la question pragmatique du rituel peut se résumer ainsi :

"Afin de résumer à grands traits le contraste entre 'interaction ordinaire' et 'rituel' en tant que procédant de postulats pragmatiques différents, on pourrait dire que 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 dans des sens opposés." (2003 : 298).

Voici alors mon interrogation : de quelle façon le fait de respecter l'interdit de manger certains aliments, de porter certaines couleurs, d'éviter de sortir à certaines heures, etc. constitue des restrictions capables tantôt de créer des identifications et d'influencer la construction des

²³ En ce qui a trait à la notion de 'captation de la pensée', il est possible de la traduire d'un point de vue de l'intentionnalité. Michael Houseman explique que les rites correspondent à « des formes de conduite bien définies, conventionnelles ou stipulées – des "actes archétypiques" auxquels les conditions ordinaires d'intentionnalité ne sauraient s'appliquer (Humphrey and Laidlaw, 1994) –, qui sont censées fournir aux participants les bases tangibles pour l'élaboration de leurs ressentis individuels" (2003 : 297). Il est évident que la réalité rituelle est complexe et "les cultures développent inégalement et différemment leurs systèmes rituels, elles établissent aussi entre eux des liaisons complexes et diverses" (Smith 1979a :147 ; voir aussi Izard & Smith, 1979 : 9-15).

subjectivités des initiés, tantôt de dépasser des moments de crise de passage que les personnes doivent surmonter, tantôt de contraster des événements malheureux du destin, tantôt de faire en sorte d'incorporer un ordre social et un savoir religieux²⁴ ?

Les interdits du Candomblé peuvent remplir ces différentes fonctions en empêchant que des dangers redoutés se réalisent. On verra qu'un premier type d'interdits relève de la notion de *sujeira* (souillure), c'est-à-dire, d'un péril de contagion, catégorie cognitive capable d'établir des barrières, des séparations souhaitables selon des classifications conçues comme essentielles et réfléchissant un ordre symbolique et social, dans le mesure où elles contribuent à gérer des moments de crise de ce même ordre, notamment lors de changement de condition existentielle (les rites de purification, par exemple) ou de statut initiatique.

Un deuxième type représente un péril événementiel, concevable comme un piège placé sur le parcours existentiel de chaque être singulier, qui doit être évité à travers des restrictions du comportement (des *quixilas* alimentaires dans la majorité des cas). Les restrictions représentent une garantie contre les mauvais coups du destin et rappellent la notion d'idiosyncrasie, de sensibilité relative (Smith : 1979, *passim*) en cela que chaque initié est doté d'un destin différent et d'interdits très spécifiques. En effet, les *quixilas* sont symboliquement concevables comme des sensibilités, des allergies 'mystiques' qui marquent la construction de la subjectivité initiatique de l'adepte, le *filho-de-santo*. L'affiliation à une divinité du panthéon afro-brésilien (*orixá*) et à un signe 'cosmique' (*odu*) principal se dédouble alors des influences des *orixás* et signes secondaires tout en faisant de la subjectivité et du destin des réalités très complexes.

Les chapitres qui suivent seront développés de façon dialectique, de manière à ce que ces deux types d'interdits se définissent mutuellement en montrant en même temps l'arrière-fond symbolique de ce culte. Dans la première partie, je considérerai l'interdit dans le Candomblé dans son aspect plus symbolique, en essayant de lui donner des contours à partir du patrimoine mythico-rituel du culte. Dans la seconde partie, je m'attacherai à la façon dont les comportements interdits sont intégrés à la vie du *filho-de-santo* en lui permettant de s'envisager en relation avec les entités invisibles (*orixás*)²⁵.

²⁴ Cf. Wulf (2005).

²⁵ Je considère ici que le comportement rituel est à l'origine d'une relation (Houseman : 2006).

L'efficacité négative de certains éléments sur l'existence ou sur le corps du *filbo-de-santo* (aliments interdits) peut constituer une révélation de ce lien. Il a été alors nécessaire de faire dialoguer les représentations mythiques des *quixilas* et les conceptions autour des causes des accidents ou des réactions corporelles du novice. Autrement dit, il n'y a point de définition de la *quixila* en faisant abstraction de la biographie du novice et de son corps.

PREMIÈRE PARTIE

1. DES SENSIBILITES

1.1. Les allergies du peuple-de-saint

Au Brésil le 'peuple' qui rend culte aux *orixás*, le '*lesse orixá*' selon l'expression yoruba utilisée par les *ialorixás* et les *babalorixás* (grande-prêtresse et grand-prêtre), c'est le peuple du Candomblé dont les lieux de culte (*terreiros*) sont nombreux dans le pays, notamment dans l'état de Bahia. Désignés comme 'enfants-de-saint' (*filhos-de-santo*), certains des adeptes du Candomblé sont aptes à entrer dans un état de transe et à être possédés par les divinités, les *orixás* appelés aussi 'les saints', amenées dans le nouveau monde par les Africains réduits à l'esclavage.

Il s'agit là de la variante Nagô du Candomblé qui, dans l'état de Bahia, est surtout représentée par certains *terreiros* de la ville de Salvador et de sa région voisine, le Recôncavo. Avec l'initiation, les enfants-de-saint entrent dans une communauté avec une hiérarchie fortement structurée et des étapes initiatiques à franchir tout en respectant des préceptes et des interdits rituels relatifs aux *orixás*. Les interdits, habituellement appelés *quizilas* ou *ewó* ont constitué le point du départ du travail de terrain. Il s'agissait de trouver les repères qui pouvaient rendre compte, au moins en partie, de leur complexité évidente dans une recherche de terrain.

En effet, chaque *terreiro* a une version spécifique des interdits ; des nuances sont même présentes dans des *terreiros* apparentés²⁶. De plus, chaque personne doit respecter des *quizilas* qui lui sont propres. Un nombre d'interdits individuels est connu à partir du jeu divinatoire, mais la liste complète des *quizilas* d'un novice (*iaô*) est presque impossible à dresser à l'avance car souvent, la connaissance de plusieurs *quizilas* repose sur l'objectivité des faits, c'est-à-dire sur des accidents, *a posteriori*, interprétés comme conséquences d'un manque de respect d'une prohibition inconnue jusqu'alors.

Une nourriture indigeste ou qui provoque une allergie peut indiquer l'influence, chez le novice, de l'énergie d'un *orixá* qui est contraire, qui réagit mal, à la substance de cet aliment. Mais ce qui arrive le plus souvent est la recherche rétrospective des correspondances : on trouve

²⁶ Voir Monique Augras (1987, *passim*).

parfois après l'initiation, la motivation de certaines répulsions, auparavant inexplicables.

Sandra, une jeune femme dont *Omolu*, *orixá* de la variole, est son *orixá* tutélaire, m'expliquait un jour :

“Je suis de l'*orixá Omolu*. Quand je mangeais de la raie ou du crabe j'avais des pustules sur les jambes; après (une fois dans le Candomblé) j'ai compris qu'il s'agissait des *quizilas* d'*Omolu*. Alors ça me provoquait une allergie.”²⁷

La réaction allergique ou les autres formes de rejet physique (vomissement, diarrhée) peuvent être considérées comme modèles de la sanction immédiate des *quizila*. Fréquents sont le cas des allergies alimentaires aux fruits et aux poissons interprétés comme *quizilas*.

Cependant, les *quizilas* décelées par le jeu divinatoire, connues donc *a priori*, ne correspondent pas forcément aux idiosyncrasies du novice. Si un aliment, dont l'interdiction a été décelée par le jeu divinatoire, n'a pas provoqué de malaise physique ni n'est objet d'un dégoût inné, il faut s'attendre, en cas de violation, à des accidents sur d'autres plans de l'existence, bref de la malchance. Ainsi le système est souple vis-à-vis des conséquences fâcheuses: tantôt très précis, tantôt très indéterminé, ce qui lui permet d'être perçu comme toujours efficace²⁸.

Pour le peuple-de-saint, les problèmes de santé sont souvent ressentis comme un déséquilibre des énergies qui affecte le corps, ce qui entraîne une sur- signification de l'événement 'maladie'²⁹. Par ailleurs, l'interprétation de la maladie ou des accidents fâcheux comme conséquence d'un interdit transgressé représente ce que la littérature a souvent défini comme la 'sanction automatique' des violations des tabous. Selon l'article cité de Margaret Mead (1937), cet automatisme excluait aussi toute intervention d'une 'puissance mystique' du genre de la notion

²⁷ Sandra d'*Omolu* a été initiée dans un des plus anciens Candomblés de tradition Nagô de Salvador, l'*Axé Opô Afonjá*. Les initiés font suivre le nom de la divinité tutélaire à leur propre nom. Le terme Candomblé et le culte Nagô sont définis le deuxième chapitre.

²⁸ À propos de la réaction négative liée à l'interdit, l'article de Pierre Smith (1979), intitulé justement "L'efficacité des interdits" est très instructive. Cependant, en ce qui concerne l'allergie et la malchance comme sanctions des *quizilas* (accidents, etc.) je me base sur mes données de terrain.

²⁹ En ce qui a trait à la sur- signification de la maladie voir Laplantine (1992). Meyer, pour sa part, résume ainsi : "La maladie est un événement qui a la particularité de mobiliser une forte charge affective et d'activer des processus sociaux souvent complexes" (1991 : 436).

mélanésienne de *mana*. Mead n'explique pas plus longuement, mais invite au moins à réfléchir à cette notion de force mystique élaborée par la pensée anthropologique, autrement incapable de trouver une raison à cette étrange efficacité censée habiter les tabous.

L'observateur occidental doté d'une sensibilité morale forgée autour de la responsabilité subjective, s'étonne face au 'dynamisme' des interdits : ils semblent réagir seuls sans l'intervention d'une volonté divine et sans discrimination, pour la détermination de la sanction, du concours de la volonté du fautif³⁰. On a vu, dans le cas de Sandra, comment des allergies sont interprétées rétrospectivement comme étant des conséquences des *quizilas*. Auparavant, elle n'avait donc pas conscience de la 'faute'. Les allergies alimentaires, les cas d'indigestion, etc. sont en effet des exemples emblématiques des sanctions qui se déclenchent automatiquement, des réactions du corps, ce qui renvoie au caractère substantiel, mécanique, bref objectif, des *quizilas*.

Or, pour comprendre la raison de ces réactions négatives, dépourvues de sens moral, il faut aller du côté du symbolisme. Le système des *quizilas* semble avoir pour but de marquer les différences de la personne à partir des incompatibilités symboliques conçues sur le modèle objectif des incompatibilités physiques. L'hypothèse à vérifier concerne alors la raison d'être de l'efficacité objective des *quizilas* : elle est en effet compréhensible si on pense à un système d'interdits qui vise à la construction de l'individualité, tout en mettant à disposition des repères objectifs.

Dans ce sens on peut parler, comme le fait Pierre Smith (1979 : 6) pour les interdits au Rwanda, d'une finalité positive du système d'interdits. En effet, au regard des *quizilas*, on a bien l'impression que l'adepte n'est guère concerné par les questions subjectives de responsabilité ; il est plutôt occupé à connaître ou à confirmer – et donc à *penser* – souvent après coup, les caractéristiques des *orixás* et plus précisément de son destin (*odu*) lié aux *orixás*, que ses allergies ou d'autres accidents peuvent parfois rendre manifeste.

³⁰ Comme l'écrit Pierre Smith, dans les sociétés occidentales "prévaut la notion de péché, associée à celle de l'intention et de la tentation, de mal moral fait volontairement plutôt que de malheur vital subi" (1991 : 381).

1.2. Des accidents de parcours

Les idiosyncrasies, les allergies notamment, peuvent représenter des accidents symboliques dans l'existence de l'initié : on perçoit ainsi le discontinu qui dessine les contours d'une individualité unique. C'est bien ce que le peuple-de-saint manifeste lorsqu'il déchiffre le langage du corps: il réagit mal, il rejette ce qui ne va pas avec sa nature 'mythique'. Le discours des adeptes est caractérisé par un passage imperceptible entre les antipathies vraiment personnelles et celles qui peuvent trouver une justification sur le plan mythique, tout en adaptant le plaisir de parler de soi-même, de ce qu'on aime et de ce qu'on n'aime pas et de l'associer aux mythes des *orixás*.

Pour percevoir ce résultat positif du système des *quizilas*, nous avons adopté la perspective citée de Smith (1979 ; 1991) qui, à propos du système d'interdits au Rwanda (*imiziro*), a suggéré de chercher l'efficacité positive au revers d'un dispositif défini en termes négatifs'. Les conduites interdites au Rwanda (*imiziro*), que Smith analyse, visent à éviter des incompatibilités tout en mettant en exercice la pensée symbolique³¹.

Au Rwanda, plusieurs *imiziro* sont sanctionnés par des réactions allergiques chez le transgresseur, notamment des maladies de la peau, mais on peut utiliser la métaphore de l'allergie pour beaucoup d'autres incompatibilités que les interdits visent à éviter. Ainsi, écrit Smith, toujours en référence à l'évocation de l'abondance du lait : "on définit des rapports d'incompatibilité allergique entre le lait d'une part, la rosée (liquide maigre, évanescent) et la fumée du tabac ('boisson' consommée) d'autre part", l'association du lait à l'abondance se trouvant incompatible avec l'évanescence de la rosée ou la diminution du tabac (1991 : 383). Le système se dévoile dans les actes et une action est interdite dans un contexte précis, selon "une précision qu'on pourrait dire rabbinique et qui n'est pas sans évoquer celle de l'étiologie des

³¹ A propos du terme *imiziro*, Smith écrit "La notion s'y présente d'abord sous la forme d'un verbe, *kuzira*, en kinyarwanda, d'où dérive un substantif, *umuziro*, qui ne classe pas des choses (...) mais des rapports. (...) Avoir le lait maternel pour *umuziro* signifie seulement qu'un rapport particulièrement sensible à ce lait implique certaines restrictions et, si on ne le respecte pas, certaines sanctions". La sensibilité au lait doit être observée par un lignage donné et la mère qui allaite doit alors se garder de commettre l'adultère, explique Smith (1979 : 8). La notion de sensibilité semble bien définir la notion de *umuziro*. Les dictionnaires cités par Smith donnent différentes traductions : "détester, haïr, abhorrer, refuser, interdire", etc. Notons en passant que *umuziro* a la même racine et le même sens du mot bantou *quizila* utilisé dans le Candomblé (*ib.*, p.9).

allergies” (Smith, 1979 : 16)³².

Dans le cas des *quizilas* alimentaires du Candomblé, les *réactions* négatives du corps à certains aliments (allergies, intolérances) constituent le modèle pour concevoir les effets négatifs de la mise en rapport de deux termes incompatibles – ce qui renvoie au système des *imiziro* décrit par Smith. Autrement dit, l’allergie, accident naturalisé, montre que tout malheur répété peut être envisagé en tant qu’effet de quelques gestes maladroits au niveau symbolique donnant lieu à des accidents objectifs, conçus comme des réactions naturelles. Enfin, dans ce jeu de miroir entre la cause et l’effet, le malheur survenu peut créer ‘historiquement’ l’incompatibilité, la *quizila*.

L’efficacité négative de la *quizila* est cohérente avec une cosmologie *in fieri*, objet de divination. En effet, les accidents qui peuvent survenir, suspects d’être liés à des interdits, seront à interpréter à partir du jeu divinatoire qui va les traiter au cas par cas selon un dynamisme naturel dont il faut déceler les causes mythiques, à l’instar des réactions négatives du corps provoquées par les aliments *quizila*. Les mots de Smith sur les interdits au Rwanda semblent adaptables aux *quizilas* :

“(…) l’efficacité des *imiziro* (...) est conçue en termes de mécanismes naturels auxquels les mécanismes symboliques sont renvoyés et non pas reliés par l’intervention d’une force mystérieuse. La seule puissance en cause est celle de la nature qui habite aussi l’homme, sa pensée et ses gestes, et qui peut être ainsi canalisée et dévoyée.” (1979 : 23).

Les mythes du peuple-de-saint racontent plusieurs *quizilas*. Ainsi l’*orixá Oxalá* a une mauvaise relation avec l’espèce équine. Alors qu’il était en voyage dans le royaume de *Xangô*, il a été confondu avec un voleur de chevaux et enfermé en prison pendant des années. Par conséquent, les enfants d’*Oxalá* ne sont pas censés avoir un bon rapport avec les chevaux non plus. Par ailleurs, les couleurs fortes, le rouge et le noir notamment, sont incompatibles avec *Oxalá*, *orixá* blanc (*fun-fun*) et l’adepte, qui lui est initié, ne peut pas penser le voir ‘se manifester’ sans respecter cette répulsion.

³² Smith explique “qu’il est interdit de fumer la pipe en trayant les vaches, de toucher une pipe alors qu’on a encore des traces de lait sur les mains” mais “on peut fumer en gardant les vaches” (dans ce dernier cas, n’est pas présent le lien direct avec le lait, alors qu’il apparaît dans les autres cas) (1979 : 16).

Aucun raisonnement autre que l'incompatibilité, l'antipathie, la répulsion automatique n'entre dans le discours des adeptes. Dans le cas des couleurs, par exemple, les gens disent que *Oxalá* ne tolère pas, ne supporte pas le noir, le rouge et, en général, les couleurs foncées ; il est contrarié par ces couleurs, *il est contraint* à les fuir. Entrer dans la chambre du *peji* (autel) d'*Oxalá* avec une robe rouge n'est pas permis et, de plus, cela rendrait le rituel inefficace, la force de l'*orixá* étant affectée négativement par cette couleur.

En ce qui concerne la négativité des *quixilas*, un processus inverse à la relation de culte avec les *orixás* peut en constituer l'image la plus appropriée, car le danger ultime et plus grave des violations des interdits est un processus à rebours de ce qu'on appelle adorcisme³³. L'initiation est une recherche de protection de la part de l'*orixá*. Les *quixilas* sont en revanche liées au symbolisme d'un 'chemin' qui, du coup, est barré par des accidents : les *orixás* ne sont plus là, près de l'adepte pour le protéger, ce qui est évident dans les cas de maladie ou de malchance. Le manque de protection de l'*orixá* à cause des *quixilas* m'a été souvent cité par les adeptes. Un chef de culte, le père-de-saint Ruy do Carmo³⁴, m'expliquait un jour à propos du destin malheureux :

“On dit d'une personne qu'elle est 'inquizilée' (inquizilada), lorsque son destin ne s'accomplit pas.”

Lorsque les *orixás* éprouvent de l'aversion, ils s'éloignent automatiquement de l'adepte en le laissant sans protection : comme m'ont souvent expliqué mes informateurs, il s'agit de la conséquence inévitable d'une répulsion automatique vis-à-vis d'une nourriture, d'une couleur. On verra comment les allergies alimentaires, qui permettent de penser à l'incompatibilité symbolique, sont souvent en cause dans plusieurs *quixilas*, cependant, ces accidents du corps annoncent, dans leur principe, des malheurs causés par ce manque de protection et par un destin entravé.

³³ Le terme adorcisme a été conçu par de Heusch (1971a) en opposition à la notion d'exorcisme.

³⁴ Ruy do Carmo Póvoas est le père-de-saint d'un *terreiro* de tradition Ijexá (variante du Nagô) : le Ilé Axé Ijexá de Itabuna (Bahia).

1.3. Aversion et malchance

Le mot *quizila* est d'origine bantoue et signifie principalement 'antipathie', 'répugnance'. Dans les Candomblés Nagô, le mot yoruba *ewò* (prohibition) est souvent utilisé³⁵, néanmoins le mot *quizila* reste très employé et il est même entré dans le langage courant des Brésiliens. Une *quizila* peut être relative à un certain aliment, mais aussi à une couleur, à des lieux, etc. Par exemple, une couleur *quizila* peut donner mal à la tête; certaines personnes ne la supportent pas, éprouvent un malaise dans les endroits où il y a foule, etc.³⁶

Il est donc possible de résumer en disant que lorsqu'on ne se sent pas bien face à une certaine chose, ce malaise peut être interprété *a priori* comme le signe de la *quizila*, ce que la divination doit ensuite confirmer. *A posteriori*, on peut chercher une correspondance avec la *quizila* dévoilée à travers la divination et la nature même de la personne (les réponses allergiques à un aliment, les sensations de dégoût). Souvent il s'agit des *quizilas* associées aux *odus*, signes du destin individuel interprétés par le devin à partir des mythes des *orixás*.

Les toiles d'araignée sont, par exemple, une *quizila* pour un *odu* donné : la personne impliquée dans cet *odu* devrait les trouver particulièrement détestables³⁷. Le système est loin d'être punitif. Il ne s'agit pas de punitions mais des signes d'une sensibilité, d'une antipathie de l'adepte qui trouve raison dans le plan mythique. En général, le peuple-de-saint parle des effets des *interdits* comme s'il s'agissait de conséquences des chromosomes : l'essence de certains *orixás* et donc aussi leurs idiosyncrasies sont transmis à l'adepte en tant que *quizilas*.

Les acceptions du mot *quizila* sont, dans son usage brésilien, à chercher à partir du sentiment de l'antipathie et de la répulsion : celui-ci peut se définir aussi comme déplaisir, impatience, un

³⁵ Dans son dictionnaire Yorouba-Portugais, Eduardo Fonseca Junior écrit : "*Ewò* : ce qui est interdit ; adv. absolument pas" (1988 : 111, ma traduction). Selon Nei le mot bantoue *quizila* veut dire "(1) dégoût, aversion, impatience (Bahia) ; 2) prohibition rituelle, tabou alimentaire ou d'autre nature" (2003 : 191, ma traduction).

³⁶ Sont-ils des cas de phobie ? On pourrait envisager une recherche qui tient compte aussi du caractère psychosomatique de certaines allergies, maladie de la peau, etc.

³⁷ Informations données par Detinha de Xangô (connue sous le nom initiatique d'Obà Gesi) de l'Axé Opô Afonjá et Genivaldo d'Omolu. Ce dernier, fils de saint de Mãe Stella de l'Axé Opô Afonjá, devenu chef de culte (Babalorixá) à son tour, est en train d'ouvrir un *terreiro* dans la ville de Lauro de Freitas (Grand Salvador).

état d'âme contrarié qui est également typique de la discorde ou de la querelle³⁸. Ainsi la notion de *quizila* recouvre tout ce qui incite à un sentiment d'aversion. Des mythes que nous aurons l'occasion d'analyser racontent comment les *orixás* ont ressenti une forte aversion au regard de certains objets, lieux, animaux, etc., qui ont provoqué un ennui et qui sont pour cela devenus *quizila* pour eux et donc pour les *filhos-de-santo* (leurs 'enfants', les initiés).

On a vu que, comme l'*umuziro* rwandais, la *quizila* est conçue plus comme un accident potentiel, un péril, un ennui, un obstacle que comme une faute (Smith, 1979 : 21). Si certaines *quizilas* sont donc prédictives du malheur, de façon circulaire, tout accident peut être motivé rétrospectivement par une *quizila* : une grande-prêtresse (*mãe-de-santo*) peut indiquer comme *quizila* un aliment ou un objet qui, manifestement, a eu une connotation négative pour la chance du novice.

Après le rite d'initiation qui oblige à une réclusion de seize jours au plus, l'initié, dans un état de transe infantine (altération de la conscience moins profonde dite de *erê*) doit jouer le rôle d'un vendeur. Il s'agit d'une cérémonie appelée '*quitanda da iaô*' : on prévoit la réalisation d'un marché, dans le *terreiro*, par le nouvel initié qui doit vendre aux autres adeptes des fruits et des petits objets. Le père-de-saint Ruy do Carmo me racontait que dans sa *quitanda* il n'arrivait pas à vendre de la papaye (*mamão*), sa mère-de-saint décréta alors qu'il s'agissait d'une *quizila*. Il n'en a plus jamais mangé.

Par ailleurs, la lecture des signes de rejets des aliments (les allergies, mais aussi des intolérances, des symptômes d'indigestion répétés) fonctionne comme un vrai système divinatoire 'parallèle' à la divination institutionnelle faite avec les cauris³⁹, car elle est censée détecter certaines influences des *orixás* sur l'adepte. Ainsi, Gisèle Cossard-Binon (1970) raconte comment dans

³⁸ *Quizila*: (var. de *quijila*, *quimb. kijil*, 'preceito, mandamento, regra') S.f. 1. Repugnância, antipatia. 2. Aborrecimento, impaciência, chateação. 3. Desavença, zanga, inimizade, desinteligência. 4. Rixá, briga, pendência (var. *quizília*). *Quizilar*: v.t.d. 1. Fazer *quizila* a; importunar, aborrecer, zangar. Int. e p. 2. Incomodar-se, aborrecer-se, irritar-se, zangar-se (f. paral.:enquizilar). *Quizilento*: adj. 1. Que faz *quizila*. 2. Propenso a *quizilar*-se. *Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa*, Buarque de Holanda Ferreira (1999:1439). *Quizila*: variation du kimbundo *kijil*, 'précepte, consigne, règle'. S.f. 1. Répugnance, antipathie. 2. Ennui, impatience, embêtement. 3. Dispute, brouille, inimitié, incompréhension. 4. Querelle, bagarre, choses en suspens. *Quizilar*: v.t.d. 1. Faire une *quizila* à; déranger, embêter, fâcher. Int. et p. 2. Etre dérangé, s'énervé, s'irriter, se fâcher. *Quizilento*: adj. 1. Qui fait la *quizila*. 2. Propension à se fâcher (*se quizelar*). Cf. *supra* Lopes Nei (2003).

³⁹ Sur la divination Cf. Bastide et Verger (1981) ; Braga (1988) ; Barbosa (1992) ; Lacourse (1994) ; Miranda Rocha (1998).

son *terreiro* le grand prêtre (*pai-de-santo*) João de Gomeia disait aux jeunes novices de lui communiquer les aliments indigestes, car il s'agissait probablement de *quizilas*⁴⁰.

Toutefois, une *quizila* peut ne provoquer aucun dégoût ou aucune réaction physique : un met très aimé doit être abandonné car le jeu divinatoire l'a ainsi décrété. Dorénavant, l'adepte sait que cela peut provoquer des événements fâcheux même si le corps ne semble pas les refuser : une transgression l'éloignerait de la protection de l'*orixá* et donc il serait exposé à la malchance. En général, les *quizilas* confirmées par la divination, celles liées à l'*odu* notamment, sont très redoutées. Elles représentent la partie fragile de la personne, ce qui l'expose aux négativités. Dans la plupart des cas elles sont gardées dans le secret.

Paradoxalement, certaines *quizilas* ne trouvent pas une origine dans la répulsion de l'*orixá* : au contraire, il faudra éviter ce que l'*orixá* aime. C'était le cas d'une fille-de-saint d'Iansã qui devait renoncer au savoureux *acarajé*, beignet de haricots frit dans l'huile de palme (*dendê*) et qui symbolise le feu associé à cet *orixá*⁴¹. Une réponse à cette question m'a été suggérée par Mãe Stella de Oxossi du *terreiro* Axé Opô Afonjá⁴² :

“Parfois une *quizila* est un élément qui donne force à l'*orixá*, mais ce qui est bon pour l'*orixá*, ce qui représente son essence, ne doit pas trop se mêler avec son ‘enfant’ (*filho*), car l'enfant n'est pas l'*orixá*. Par exemple, *Iemanjá* (*orixá* de la mer) considère son enfant comme une chose à elle, alors il faut faire une séparation : si son enfant aime la mer il peut s'identifier de trop avec elle, alors quand il entre dans l'eau il peut se noyer...”

⁴⁰ Gisèle Cossard-Binon a soutenu sa thèse de doctorat à Sorbonne en 1970, dirigée par Roger Bastide. Elle a été initiée au Candomblé Angola par le *pai-de-santo* João de Gomeia.

⁴¹ Sur la cuisine rituelle du Candomblé, voir Costa Lima (1993, 1995). Voir également Augras & Guimarães (1995) ; Pai Cido de Osum Eyin (2002).

⁴² L'Axé Opô Afonjá est considéré, avec les *terreiro* Casa Branca e le Gantois, un des plus anciens Candomblés Nagô de Bahia. A l'origine on trouve trois femmes africaines, Adetá, Iyakalá et Iyanassô. Cette dernière a initié Eugênia Anna dos Santos, dite Mãe Aninha (née 1869 à Salvador, fille d'africains). Iyanassô a ‘fait’ le *Xangô* de Mãe Aninha dans une maison régie par Marcelina da Silva (son *orunkó*, nom initiatique ‘de saint’, étant *Obá Tossá*) et Maria Júlia Figueiredo (fille de Iyanassô), ainsi que par le *babalawo* Rodolpho Martins d'Andrade (Bamboxê). Avec le nom de saint Obá Biyi, Mãe Aninha a fait parti du Candomblé Casa Branca pour ensuite fonder l'Axé Opô Afonjá (1910) dans un quartier situé loin du centre ville, nommé São Gonçalo do Retiro. Après la mort de Mãe Aninha (1938), Mãe Bada d'Oxalá (Maria da Purificação) a gouverné l'Axé Opô Afonjá jusqu'à 1941 ; les autres mères de saint étant Mãe Senhora (Maria Bibiana do Espirito Santo) qui a gouverné de 1942 à 1967 Mãe Ondina de Oxalá (1969-1975) et Mãe Stella d'Oxossi (son *orunkó* étant *Odé Kayodê*). Mãe Stella a été nommée *Ialorixá* en 1976 (Dos Santos D., 1988 ; Campos, 2003).

Cette idée d'équilibre est très présente dans le Candomblé : les individus ne doivent pas accumuler trop de la même substance, ils ne doivent pas présenter un excès de leur même nature, ils doivent trouver le juste milieu entre ce qui est pareil et ce qui est différent. Toujours selon Mãe Stella, les 'filles' de *Iansã*, *orixá* considéré chaud, lié au feu et ayant un tempérament passionné, ne doivent pas utiliser en excès des vêtements rouges. Cette couleur, appréciée par *Iansã*, est contraire au calme et risquerait donc de trop exciter l'initié qui est gouverné par cet *orixá*. De façon analogue, l'initiation d'une personne à deux *orixás* trop 'chauds' doit se faire en ajoutant un *orixá* 'froid' (par exemple *Oxalá*) pour ainsi 'calmer la tête'⁴³.

Comprendre la variété des discours concernant les *quixilas* ainsi que la complexité des comportements dont ils sont l'objet est un des buts de ce travail. Une question parallèle sera aussi analysée : si les *quixilas* expriment des idiosyncrasies et donc les spécificités d'une personne, de quelle façon protègent-elles contre les périls du contact avec autrui, de ce qu'on appelle la contamination ? On verra que celle-ci peut se présenter lorsque les barrières qui protègent l'individu contre les 'énergies' négatives d'autrui ne sont plus assez marquées, autrement dit, lorsque l'individualité n'est pas définie.

1.4. La contamination

Si un grand nombre d'interdits du Candomblé concerne les *orixás* avec qui l'adepte a une relation de culte⁴⁴, d'autres semblent protéger l'initié de la souillure (*sujeira*), surtout liée à la sorcellerie ou, plus généralement, à la contamination par les énergies négatives. Voilà que nous sommes alors obligés de nous situer par rapport à ces notions de *sujeira* (souillure) et de *corpo sujo* (corps sale) qui impliquent une contamination, un contact négatif à éviter, et qui engendre un ensemble d'interdits spécifiques. Or, la spécificité de la notion de souillure, découlant de la polarité pur/impur, n'est pas toujours claire dans la littérature sur les tabous en général, et sur les interdits du Candomblé en particulier.

⁴³ Ces données m'ont été suggérées par Cici d'Oxalá de l'Axé Opô Aganjú, *terreiro* affilié à l'Axé Opô Afonjá. Nous verrons plus tard, qu'à propos du juste équilibre entre le semblable et le différent, il sera utile de prendre en considération la perspective de Françoise Héritier (1994).

⁴⁴ Le concept de '*enredo*' est justement cet ensemble des *orixás* qui se connaissent avec le temps, surtout dans les premières années de vie initiatique (Cacciatore, 1977 : 113).

En ce qui concerne l'approche ethnologique à la question des interdits, la théorie de Mary Douglas, présentée dans le livre *De la Souillure* (1971), où les notions de contamination et de souillure ont une place centrale, a eu beaucoup de poids. Dans cette œuvre, l'attention est concentrée sur ces comportements 'taboués' censés protéger de la souillure, sans aucun traitement théorique des interdits qui n'évoquent pas un danger de contamination négative. Notons en passant que, selon Douglas, la souillure est associée soit à la pourriture, image absolument négative de la perte, sensiblement expérimentée comme malpropreté, saleté (décomposition du corps, excréments), soit à l'anomalie taxinomique. A cause d'un glissement cognitif, celle-ci est une évocation du désordonné, de l'inadapté à un ordre établi, du mélange, de l'hybride qui contredit toute classification nette, appelant à son tour le même évitement des choses dégoûtantes. Ainsi, les Lele du Kasai, étudiés par l'auteur, ont un rapport d'évitement vis-à-vis de l'écureuil volant, à l'apparence mi-oiseau et mi-mammifère et donc concevable comme hybride. Ils le désignent comme *hama*, ce mot indiquant aussi les choses pourries.

Comme on a vu, cette explication générale des tabous comme mécanismes de protection contre la souillure a soulevé une critique de la part de Luc de Heusch : dans la Préface à l'édition française de l'œuvre de Douglas (1971 : 7-20), il remet en question la pertinence du concept de contamination et donc de souillure dans plusieurs systèmes d'interdits en Afrique. Il signale que certains interdits chez les Lele et les Nuer, pareillement cités par Douglas, ne sont pas associés à la catégorie de la souillure mais à un symbolisme purement religieux. Chez les Lele, pris comme exemple par de Heusch, "le système *hama* (souillure) et le système des interdits ne communiquent pas." (*ib.*, p. 13).

Douglas n'exclut pas l'existence de différents systèmes régissant les interdits. Cependant, dans le livre cité, elle ne prend en considération que les pratiques qui ont un rapport avec la souillure, notamment des purifications, sans donc tenir compte des comportements d'évitement qui ne relèvent pas d'une opposition pur/impur. Ce type d'évitements semble en effet rester en marge des théories sur l'interdit, à cause, aussi, du poids de la littérature ethnographique du tabou polynésien. Celui-ci, fortement lié au concept de contagion, a influencé les théories anthropologiques sur l'interdit en général.

Il est connu qu'une différenciation entre les tabous liés aux lois de sympathie et les tabous contagieux était impliquée dans la fameuse théorie de James Frazer sur la magie négative (1888 ; 1922). Arnold Van Gennep (1909), à son tour, avait admis la difficulté de cerner les interdits rituels purement contagieux et ceux liés aux effets dits sympathiques. Douglas (1971)

ne se soucie pas de reprendre tout ce débat; elle cherche plutôt à donner une positivité sociale aux systèmes des tabous liés à la contamination. S'ils ne sont plus envisageables comme des rites inutiles découlant d'une application erronée de la pensée (notamment du principe de l'association des idées selon la théorie frazérienne) c'est parce qu'ils répondent à l'opposition pur/impur qui est à son tour une façon de représenter l'ordre et le désordre social. Les sociétés se protègent du désordre tout en mettant en place des idées et des pratiques censées éviter des contaminations par les impuretés.

Dans l'article cité de Smith (1979), la notion de sensibilité, différente des idées de contagion et d'impureté, assume le poids central pour la description du système ruandais d'interdits (*imixiro*). Ce système se base sur la faculté d'engendrer des associations convenables et d'en refuser d'autres comme s'il s'agissait d'antipathies ayant des vertus physiques, mais aucune idée de contamination n'est en cause⁴⁵.

En ce qui concerne le Candomblé, on a avancé l'hypothèse qu'une symptomatologie proche de celle des allergies est utilisée culturellement pour exprimer des réactions liées aux interdits alimentaires d'origine symbolique : des dermatites ou des gonflements de la langue et de la bouche sont en effet attestés. Ce système d'interdits diffère sensiblement des dangers d'une saleté contaminante. Par ailleurs, les adeptes du Candomblé craignent la contamination de la 'saleté' (*sujeira*) : il s'agit des maléfices (*feiticos*), des contacts avec les âmes des défunts (*encostos*), d'une proximité avec des énergies négatives de type mauvais œil (*mal olhado*). Des précautions qui prennent la forme d'interdits sont censées protéger de la *sujeira*, cette dernière étant un lexème utilisé pour désigner le champ sémantique de perte d'énergie vitale (*axé*).

Reste à savoir si ces différents systèmes d'interdits communiquent. L'hypothèse ici posée est celle d'une relation indirecte entre le système des interdits protégeant de la *sujeira* et les *quixilas*, de sorte que les deux systèmes d'interdits s'emboîtent tout en reconnaissant dans la sensibilité une catégorie plus générale de l'impureté.

⁴⁵ Comme on l'a vu, au Rwanda, le lait et la pipe doivent rester séparés car ils sont symboliquement incompatibles : le lait doit s'associer à l'abondance tandis que fumer la pipe manifeste une diminution, celle du tabac, toutefois il n'y a rien de contaminant dans le tabac ou dans les cendres qu'on produit en fumant.

2. LE CORPS ET LE SAINT

2.1. La maison de saints

2.1.1. La danse des 'nations'

Le terme 'candomblé' désigne tantôt les cérémonies publiques, tantôt le culte lui-même⁴⁶. Lorsqu'on utilise le terme pour dire que le soir il y aura un 'candomblé' dans un certain *terreiro* (centre de culte)⁴⁷, c'est qu'il y aura un *xiré*, une cérémonie religieuse axée sur la musique et les danses. Lorsque le terme 'candomblé' est employé pour définir le culte, il faut prendre en compte l'ajout d'une référence à des groupes ethniques africains d'origine, c'est-à-dire d'une 'nation' (*nação*). On parle du 'Candomblé Nagô' (de nation nagô, c'est à dire yoruba), 'Candomblé Jeje' (Bénin) ou du 'Candomblé Angola' (parfois congo-angola)⁴⁸. Le concept de

⁴⁶ Le terme *candombe*, à l'origine de 'candomblé', signifie probablement la 'coutume des Noirs'; du kimbundo, 'ka', coutume, 'ndombe' noir (Cacciatore, 1977:79).

⁴⁷ Centre, maison de culte, sanctuaire, littéralement 'terrain'; le terme *roça* (champs) est aussi utilisé. L'expression yoruba '*Ilé Axé*' (maison de l'*axé*) est plus solennelle. Les centres de cultes disposent le plus souvent d'un terrain plus au moins grand où poussent les plantes utilisées dans les rituels. Des temples, en forme de maisonnettes, à l'intérieur desquels se trouvent les autels des *orixás* (*peji*), y sont bâtis. Des habitations de familles d'adeptes peuvent aussi occuper une partie du terrain.

⁴⁸ *Nagô* est l'appellation donné au Brésil aux esclaves d'origine soudanaise procédant du pays Yoruba, la langue yoruba est également appelée *nagô*. Dans la 'nation' du Candomblé Nagô on compte des sous-groupes, notamment le *Ketu* et le *Ijexá* (Cacciatore, 1977 :178). Je propose un résumé très clair de Prandi : "The Candomblé we are speaking of here is the religion of the orishas which developed in Bahia in the nineteenth century, out of Yoruba (or Nagô) traditions, strongly influenced by customs brought by the Fon groups (called Jeje in Brazil) and less so by minority African groups. Yoruba Candomblé, or Jeje-Nagô Candomblé, as it is usually called, brought together from the beginning cultural aspects from diverse Yoruba cities, which in Brazil resulted in different rites (or 'nations') of Candomblé. In each nation the traditions of the city or region by which it came to be known predominated: Ketu, Ijesba, Efan (...). This Candomblé from Bahia, which spread all over Brazil, has its counterpart in Pernambuco, where it is known as Shango and the Egba nation is its main manifestation; and in Rio Grande do Sul, where it is called Batuque and the main nation is the *oiô-ijexá* (Prandi 1991). Another Yoruba variant, heavily influenced by Dahomean voduns, is the Nagô Tambor-de-Mina from Maranhão. In addition to the Yoruba Candomblés, there are also those of Bantu origin, especially those known as Angola and Congo Candomblés; and those of strongly Fon origins, such as the Babian Mabim-Jeje and the Dahomean-Jeje from Maranhão. It was the Babian Candomblé of the Ketu (Yoruba) and Angola (Bantu) nations which spread most widely in Brazil, being found today almost everywhere. The former of these came to be regarded as a model for all the religions of the orishas, and its rites, pantheon and mythology are now virtually dominant. Angola Candomblé, despite having adopted the orishas (which are Yoruba deities) and absorbed many Yoruba concepts and rites, had a fundamental role in the constitution of Umbanda in the early twentieth century in Rio de Janeiro and São Paulo" (2002 : 7). Voir aussi Costa Lima (1976).

‘nation’ est relatif à une spécificité du culte par rapport à sa liturgie, son corpus mythique et sa pratique rituelle. Il ne concerne pas forcément l’origine ethnique des adeptes, celle-ci étant dans la plupart des cas oubliée depuis la captivité⁴⁹.

Les différents types de Candomblé sont par ailleurs semblables en ce qui concerne, par exemple, l’espace de culte dit *terreiro* ou *roça*, le patrimoine mythique, les rites d’initiation, le déroulement des cérémonies publiques dans une grande salle (*barracão*) où on peut observer les possessions ritualisées. C’est surtout pendant ces cérémonies qu’il est possible de voir les *orixás* ‘descendre’ dans les corps des initiés. Il s’agit de certains adeptes aptes à ‘tourner’ (*rodar, virar*), c’est à dire à ‘incorporer’ les *orixás*. Après des danses préliminaires qui se déroulent en cercle (*roda*), les initiés peuvent entrer dans un état de transe. Selon le langage courant, ils se trouveront alors dans ‘un état de saint’, puisqu’ils ont ‘incorporé’ l’*orixá*, ils se sont transformés en *orixá*.

Au rythme des tambours (*atabaques*), les saints commencent alors à danser selon les mouvements typiques de leur *orixá* tout en sortant du cercle. Au moment clé de la fête, après une pause au cours de laquelle un repas communautaire est souvent servi au public, les saints, qui étaient amenés dans une salle contiguë, entrent à nouveau dans le *barracão* habillés du costume typique de l’*orixá* incorporé. Les *orixás*, avec leurs pas de danse, leurs mouvements des mains et leurs objets (*ferramentas*)⁵⁰ rappellent les détails des histoires mythiques⁵¹. Ainsi, la belle *Oxum* se lave dans la rivière et se regarde dans un miroir, le guerrier *Ogun* combat avec son épée, etc. Pour le peuple-de-saint les nuances du répertoire de la danse et de la musique sont, évidemment, très appréciées tandis que l’observateur externe a souvent du mal à comprendre la complexité symbolique en jeu.

Les adeptes des Candomblés considérés les plus ‘purs’ sont censés incorporer seulement les *orixás* du corpus mythique africain. Seule une minorité de Candomblés respecte cette consigne:

⁴⁹ Comme l’écrit Kadia Tall : “Moyen d’identifier des pratiques religieuses au sein d’un univers symbolico-religieux ample et flexible, manière de reconstituer une parenté mystique et construction idéologique qui accompagne les mouvements de traditionnalisation et d’ethnisation de pratiques religieuses venues d’une Afrique aujourd’hui mythifiée, le concept de nation est tout cela à la fois.” (2002 : 441).

⁵⁰ Une épée dans le cas du guerrier *Ogun*; un arc et une flèche pour le chasseur *Oxossi*, etc.

⁵¹ Pour la description des grandes cérémonies, voir Gisèle Cossard - Binon (1970) et Claude Lépine (1978), Amaral (2002).

il s'agit des cas du jeje et du nagô, tandis que dans presque tous les Candomblés d'autres entités sont incorporées et on leur dédie des cérémonies spécifiques. Ces entités sont des '*caboclos*', esprits des Indiens, ou des métis d'Indiens et d'Européens, considérés comme les anciens maîtres du sol brésilien⁵².

Quoique dans la ville de Salvador les *terreiros* des Candomblés cités soient très répandus, il en existe quand même un certain nombre où les *caboclos* bénéficient de l'exclusivité du culte. On parle alors du 'Candomblé de *caboclo*'. Les *orixás* et les *caboclos* sont aussi présents dans l'Umbanda, cette religion étant une synthèse entre des éléments de cultes d'origine africaine, le catholicisme, le spiritisme occidental (kardecisme) et certains aspects des religions orientales⁵³.

Au Brésil, les *orixás* sont à peu près au nombre de seize. On en connaissait des centaines en Afrique et ils ont été définis selon différents critères. Il est possible de les considérer avec Pierre Verger (1997) comme des ancêtres mythiques et, en même temps, comme des 'maîtres' des domaines de la nature. Chez les Yoruba, lorsque ces ancêtres mythiques ont gouverné une ville, ils ont assumé les caractéristiques d'un dieu poliade : *Xangô*, *orixá* lié au feu, est considéré, par exemple, comme le troisième roi de la ville d'Oyò.

Plus généralement, selon les lieux, certains *orixás* ont bénéficié d'un culte exclusif à cause de leur association à une dynastie de rois ou à une chefferie dont ils ont assumé le rôle de divinité tutélaire. Au Nigeria, à partir d'un mythe fondant une relation privilégiée avec les pouvoirs locaux, le culte de l'*orixá Oxum* est dominant dans la région d'Ijexà, celui d'Iemanjá dans la région d'Egbà (Verger, 1997 : 17). Cette intensité ou exclusivité régionale du culte d'un *orixá* déterminé au détriment des autres expliquerait, selon Verger, le manque d'un panthéon vraiment structuré et unique dans les populations yoruba (1997 : 21).

2.1.2. *Axé et hiérarchie*

A Bahia, certains *terreiros* du Candomblé ont conservé le souvenir des royaumes mythiques

⁵² Voir Teles dos Santos (1992) ; Prandi (2001).

⁵³ Données de la *Federação Bahiana dos cultos afro-brasileiros* (1997). Sur le kederisme voir Aubrée et Laplantine (1990). Sur l'Umbanda voir Renato Ortiz (1979); Bastide (1960, 1966); Brumana Giobellina & Gonzáles Martínez (1989); Hess (1992). En ce qui a trait à la complexité des cultes afro-brésiliens voir aussi Caroso & Bacelar (1999, 1999a) ; Motta (2002), Rodrigues & Caroso (2001).

africains, ainsi le Candomblé Nagô est dit dans certains cas Keto et l'*orixá* chasseur *Oxossi*, roi de Keto, est alors considéré comme le 'seigneur' du *terreiro*. Par ailleurs, une séparation entre les espaces différents des *orixás*, qu'en Afrique prenait une envergure régionale, est maintenue dans ces *terreiros* de Bahia (Bastide 2000) : chaque *orixá* ou famille d'*orixás* a une chambre ou une maisonnette à part où se trouvent les *pejis* (autels) avec les '*assentamentos*' des initiés, c'est-à-dire des pierres, des symboles métalliques, etc. déposés dans des assiettes et arrosés, selon le cas, de miel, d'huile ordinaire (*azeite doce*) ou d'huile de palme (*azeite de dendê*) et où on fait couler le sang des sacrifices⁵⁴.

Les *assentamentos* sont censés fixer la force (*axé*) des *orixás*⁵⁵ et sont nettoyés chaque mois pendant un rituel appelé *ossé* ; de nouveaux aliments sont aussi offerts et l'eau dans les petites amphores votives (*quartinha*) est renouvelée. C'est encore l'*axé* la notion clé qui est utilisée pour définir la 'force' des trois tambours qui font danser les *orixás* : le *rum*, le plus grand, le *rumpi*, le moyen et le petit *lé*.

L'*axé* est aussi ce qui détermine la hiérarchie interne du *terreiro*, faisant du père ou de la mère-de-saint le dépositaire le plus important de cette force. Il la transmet aux adeptes pendant le rituel d'initiation; ceux-ci deviennent ainsi ses enfants (*filhos*), par conséquent, entre eux frères et sœurs '*de santo*' ('*irmãos-de-santo*', ou '*irmãos de axé*') obligés de respecter l'interdit de l'inceste (Costa Lima, 1977). Une pyramide est évidemment l'image la plus appropriée pour présenter la structure sociale d'un *terreiro*. Au sommet se trouve le chef du culte, dit aussi, en langue yoruba '*babalorixá*', dans le cas où il s'agit d'un homme, et '*ialorixá*', dans le cas où il s'agit d'une femme. On utilise aussi l'expression portugaise déjà citée *pai/mãe-de-santo*, c'est-à-dire père/mère-de-saint.

La *Iakekeré* est la 'petite mère' (*mãe pequena*, *baba-kekeré*, *pai pequeno* 'petit père' lorsque il s'agit d'un homme), deuxième en importance dans la hiérarchie du *terreiro*. Suivent les adeptes avec plus de sept ans d'initiation, appelés *ebômi*. En bas de la hiérarchie, le novice (*iaô*), et encore plus bas, l'aspirant adepte dit *abiã*. Ce dernier a seulement effectué des rituels pré-initiatiques comme le lavage du collier symbolisant l'*orixá* et qui est censé le protéger, ou le *bori*, rituel qui a

⁵⁴ Voir Lody (1992 ; 1998).

⁵⁵ On aura l'occasion de prendre en considération la notion d'*axé* ainsi que l'idée de sa fixation dans les objets rituels.

comme but de renouveler la force et l'équilibre de la tête⁵⁶.

L'*axé* est transmis avec l'initiation, le *filho*⁵⁷ est donc lié à l'*axé* de sa mère ou père -de-saint, il est également lié à l'*axé* de sa maison de culte selon une parenté spirituelle, dite *família de santo*. Pendant sept ans, le novice ne se trouvera jamais dans une position plus élevée que celle de sa *mãe-de-santo* (ou de son *pai-de-santo*) : en passant devant sa *mãe*, il baissera le corps et la tête⁵⁸. Lorsque la *mãe-de-santo* est assise sur une chaise, le novice s'assoit à même le sol. C'est dans la soumission totale que la *iaô* est censée apprendre le 'fondement' (*fundamento*) du culte, c'est-à-dire la partie la plus secrète du patrimoine mythico-rituel⁵⁹.

À côté des initiés aptes à recevoir les *orixás*, on trouve deux autres genres d'adeptes qui ne sont pas '*rodantes*', c'est-à-dire qu'ils ne reçoivent pas l'*orixá*, ne 'tourment' pas avec lui : les *ogãs* (hommes) et les *ekêdis* (femmes). Ils ne passent pas par une initiation complète, mais ils ont leurs '*assentamentos*'. Les premiers sont des dignitaires du *terreiro*, dans la plupart des cas ce sont des hommes ayant une bonne profession ou une bonne position dans la vie politique ou intellectuelle de la ville ; ils peuvent donc donner aide et protection au *terreiro* dans les rapports avec l'ensemble de la vie publique⁶⁰. On trouve aussi des *ogãs* dont les tâches rituelles, réservées au sexe masculin, sont de première importance : ceux qui s'occupent du sacrifice (*axogum*) et les

⁵⁶ Littéralement *iaô* signifie 'jeune épouse'; *ebômi*, veut dire 'sœur plus âgée'; *bori* signifie 'donner à manger à la tête' (pour ces traductions voir Cacciatore, 1977 : 140; 68). Pour une description du *bori* voir Verger (1981). Pour une description classique du Candomblé de Bahia voir Bastide (2000[1958]). Différents auteurs ont décrit le Candomblé plus ancien, voir Nina Rodrigues (1896) ; Ramos (1937; 1940) ; Carneiro (1967).

⁵⁷ Le fils-de-saint est dit *omo orixá*, en yoruba.

⁵⁸ J'utilise le plus souvent l'expression 'mère-de-saint' car, dans les *terreiros* nagô de Bahia, on trouve plus de femmes à la tête des maisons de culte. Plus de femmes que d'hommes sont généralement initiées (voir Iriart : 1998). En ce qui concerne la vie des *filhos-de-santo*, voir la très belle description de Cossard-Binon (1970) ; voir aussi Landes (1967).

⁵⁹ Après sept ans d'initiation, une fois accomplies toutes les *obrigações* (obligations) rituelles (cérémonies obligatoires après trois et après sept ans d'initiation), l'initié a, en principe, la possibilité d'ouvrir son propre *terreiro* et de devenir chef de culte à son tour. Sur l'initiation voir les descriptions de Ligieiro (2006) et Oliveira (1995).

⁶⁰ Rappelons que des écrivains de l'envergure de Jorge Amado et des ethnologues comme Bastide ont été *ogãs*. Pour une description de la valeur de la charge d'*ogã*, voir Braga (2005).

joueurs d'atabaques (*alabês*)⁶¹.

Les *ekêdis* sont des femmes 'auxiliaires' des initiés qui se trouvent en transe. Elles aident dans plusieurs tâches rituelles, mais leur fonction spécifique est le soin de l'*orixá*. Incorporé dans un adepte, ce dernier ne doit pas tomber lorsqu'il danse ; les *ekêdis* doivent aussi essuyer la sueur de l'initié qui est le 'support' du dieu ; l'aider à s'habiller avec ses vêtements liturgiques, etc.

L'*axé* de la *mãe-de-santo* ne doit pas se détériorer. Mãe Stella de l'Axé Opô Afonjá me disait que c'était grâce aux bains journaliers avec des herbes sacrées qu'elle faisait face à la grande dépense de forces qu'impliquait sa tâche de *mãe-de-santo* d'une des maisons les plus grandes de Salvador. Elle m'expliquait qu'elle se trouvait au centre de la vie du *terreiro* et au centre de cet échange d'énergies⁶² pas toujours positives. Elle devait donc se protéger en se 'déchargeant' des énergies négatives avec des bains de *descarrego* et en se fortifiant avec les bains rituels purifiants (*amaci*). L'importance des plantes dans les cultes afro-brésiliens est bien connue⁶³, elles sont censées purifier de la souillure, c'est-à-dire des contaminations d'énergies négatives.

Je n'ai jamais bien compris comment Mãe Stella faisait, malgré ses soixante-quinze ans, pour la gestion de toutes ses tâches, car les *filhos* et les *abiãs* ont souvent besoin d'un conseil, les améliorations du *terreiro* lui sont proposées par ses conseillers, la divination est entre ses mains, l'apaisement des inévitables jalousies aussi, etc. En fait, toute décision doit bénéficier de son avis préalable, parfois même lorsqu'il s'agit d'un détail de routine. Les *ebômis* sont là pour l'aider, surtout dans les *obrigações* (les rituels) plus difficiles de *fundamento* ; les *ogãs* sont là pour la soutenir, tandis que les *filhos*, tout en s'occupant des tâches les plus humbles dans la cuisine sacrée ou dans les nettoyages des *pejis*, apprennent peu à peu ce que sont les *orixás*. Mais c'était exactement l'observation de cette structure fortement pyramidale qui me donnait la mesure de la transmission hiérarchique du savoir qui est aussi la manipulation de l'*axé*.

L'*axé* de la *mãe-de-santo* incarne l'*axé* du *terreiro*, elle l'a reçu et le passe aux autres, elle représente la racine et elle rend possible les rejetons. Les *quixilas* de la *mãe-de-santo* sont alors des interdits

⁶¹ En ce qui a trait à la hiérarchie dans les *terreiro* voir Mãe Stella de Azevedo Santos (1993) ; Braga (1998).

⁶² Le Candomblé est un culte conçu en termes énergétiques : les *orixás* et les autres entités invisibles sont censés être présents dans le monde comme des énergies, des 'vibrations'.

⁶³ Voir Pessoa de Barros (1993) ; Verger (1995) ; Pessoa de Barros & Napoleão (1999).

pour tous ses *filhos* (les adeptes initiés par elle). Les *quizilas* des fondateurs décédés du *terreiro* sont des interdits pour toute la maison, même pour les initiés plus vieux que la *mãe-de-santo* chargée du *terreiro*, et qui ne sont donc pas liés à son *axé*.

Ebómi Detinha me disait:

“Des choses deviennent *quizila* parce qu’elles sont associées à ce qui s’est mal passé. Nous ne mangeons pas de haricots blancs, ils ne peuvent même pas entrer dans le *terreiro*. C’était un ordre de la fondatrice de l’Axé Opô Afonjá (Mãe Aninha), dans les autres Candomblés il n’est pas interdit d’en manger”.

On hérite les *quizilas* des gens dont on hérite l’*axé*. Ce qui nous amènera à nous demander quelle est la relation entre les interdits et l’*axé*.

2.2. *Orixá* froid et *Orixá* chaud : une différence d’*axé*

Sur le plan théorique, une classification des *orixás* peut être construite en prenant en considération des oppositions relatives à différents plans de la réalité. En effet, à partir des oppositions les plus fondamentales liées à l’âge (vieux/jeune) et à l’identité sexuelle (masculin/féminin), d’autres oppositions sont susceptibles d’interprétation. Les plus fréquentes concernent le mouvement (rapide/lent), le tempérament (agressif/calme), l’espace (externe/interne), la température (chaud/froid), les couleurs (foncé/clair), les saveurs (épicé/fade), etc.⁶⁴

Ces différentes oppositions représentent évidemment des pôles extrêmes, dont toutes les nuances de positions intermédiaires sont possibles. Ainsi, *Oxalá*, *orixá* de la création, est représenté comme un vieux qui marche lentement. Il est lié au froid et au silence; il exige la pureté de la couleur blanche dans les objets de son autel et les vêtements de ses initiés; ses offrandes doivent contenir une nourriture fade, sans sel et sans huile de palme. Toute saveur, toute couleur, tout bruit est *quizila* pour lui. *Iemanjá*, *orixá* des océans, prototype de la mère, associée comme son époux *Oxalá* aux origines, aime plus de couleurs et de saveurs que ce dernier, toutefois, l’ensemble chromatique des offrandes reste clair (le maïs blanc ou le riz sont

⁶⁴ Claude Lépine (1978) a travaillé sur les caractéristiques des *orixás* selon une approche structuraliste.

déposés dans des assiettes en porcelaine blanche) et les saveurs ne sont pas trop relevées⁶⁵. *Oxum*, *orixá* symbolisant la jeune femme belle et coquette, est plus proche des couleurs chaudes tel le jaune, et ses offrandes peuvent être déposées sur des porcelaines décorées⁶⁶. Les couleurs foncées sont surtout réservées aux *orixás* jeunes et dynamiques, comme par exemple *Ogun* (bleu foncé), *orixá* des métaux, guerrier assez brutal, et à *Exú* (rouge et noir), entité rapide qui transporte les offrandes des humains aux *orixás*. Ces *orixás* demandent aussi des offrandes de nourriture épicée et de boissons alcoolisées.

Il sera alors question de vérifier la pertinence d'une séparation significative dans les systèmes mythico-rituels du Candomblé entre une fonction créatrice, l'ordre issu du temps du mythe, incarné surtout par le vieux, lent et 'froid' *Oxalá*, et l'action rituelle qui permet une emprise sur la réalité, une possibilité de maîtriser ou d'engendrer des événements, impliquant l'intervention des *orixás* jeunes, rapides et 'chauds'. Je pose ainsi l'hypothèse que la création, représentée par *Oxalá*, semble garantir une sorte de pôle de la pureté, une dimension d'immobilité et d'absence de forme, tandis que le mouvement, la production de l'accident est surtout représentée par *Exú*, prototype de l'*orixá* 'chaud', du dynamisme qui provoque les événements⁶⁷.

Dans les mythes, *Exú* est celui qui provoque les accidents car il gouverne la discontinuité. Il est associé au pouvoir de changement, ce qui fait de lui le maître du rite. Tout se passe, d'ailleurs, comme s'il y avait une homologie entre, d'une part, le temps de la création, l'immobilité et la pureté et, de l'autre, les *orixás* générés, la discontinuité vis-à-vis de la masse informe et pure du commencement. Il y a une nécessité de mélange pour faire du nouveau, à partir, notamment, de la reproduction sexuée - ce qui fait d'*Exú* le maître de la vie sexuelle.

Cependant, le dynamisme impliqué par le mélange ne peut pas être laissé à l'arbitraire, au péril du désordre. La notion de pureté, homologue à celle d'immobilité, représente alors une sorte de limite et de barrière au mouvement, au dynamisme sans règle. Du côté du dynamisme, et

⁶⁵ Par exemple, Iemanjá aime le blanc *manjar* sucré : de la crème de riz mélangée avec du sucre et du lait du coco ; pendant le rituel du *Bori* le *manjar* lui est offert, des raisins blancs et du vin blanc doux également. Ces offrandes du *Bori* sont souvent accompagnées de fleurs claires (notes de terrain). Pour une description des offrandes et des mets relatifs aux différents *orixás*, voir Ramos Sales (2006) ; Augras & Guimarães (1995) ; Pai Cido (2000 ; 2002).

⁶⁶ Voir Claude Lépine (1978 ; 1982).

⁶⁷ Dans la littérature, *Exú* est lié au dynamisme (Elbein dos Santos, 1975 : 130).

donc du mélange, on trouve le danger de toute transformation, de tout passage. Ainsi, l'ambiguïté d'*Exú* (qui l'intègre facilement dans la typologie du *trickster*) est révélatrice de l'ambiguïté du pouvoir rituel, celui-ci étant conçu comme une intervention sur la réalité et donc un pouvoir de changement, dont la direction négative ou positive dépend de l'intention de l'agent rituel⁶⁸.

Les *orixás* 'chauds' ont souvent une fonction dynamique, innovatrice, comme il est possible de le saisir à travers le symbolisme de 'l'ouverture de chemins', domestication de l'espace sauvage typique d'Ogun. *Exú*, transporte les offrandes (*ebó*) de l'*ayé* (terre) à l'*orim*, la dimension céleste des *orixás*. Il ouvre ainsi 'le chemin' à l'offrande et donne voix aux humains auprès des *orixás* (l'offrande s'accompagnant d'un *pedido*, une demande d'aide), tout en leur permettant d'avoir, suite à leur action rituelle et grâce à l'intercession des *orixás*, une emprise sur les hasards de l'histoire.

La différenciation hiérarchique entre les *orixás* de la création (les *orixás* 'blancs' dits *fun-fun* dont *Oxalá* est le plus célébré au Brésil) et les *orixás* générés, enfants de *Oxalá* et *Iemanjá* (ou de la vieille *Nanã*), est visible dans les cérémonies : dans les danses, les *orixás* plus vieux ont, en principe, la préséance sur les plus jeunes (Lépine : 1978). Tout se passe comme si la préséance des *orixás* anciens évoquait l'ordre de la pureté de la création.

Nous prendrons en considération l'alternance entre la fonction créatrice (mythique) et la fonction rituelle, tout en l'assumant comme une sorte de guide pour nous repérer dans les trames relatives à cette question de la pureté exigée par *Oxalá*. Les nombreux interdits (*quixilas*) de cet *orixá* sont les preuves les plus évidentes de son souci de pureté, contrastant avec la souillure provoquée par *Exú*.

En définitive, les différents *orixás* avec leur majeure ou mineure implication dans le dynamisme rituel, constituent un éventail de possibilités pour assurer un 'équilibre instable'. Cette notion semble être typique du Candomblé, qui, comme d'autres cultes de possession est marqué par une "philosophie du désordre" (Hell, 1999 : 363). D'après ce même auteur, ces cultes recourent à une sorte de dialectique entre "sainteté et souillure" (1999 : 351). Notre problématique est analogue, mais cette fois dans les termes d'une dialectique entre la stase et la

⁶⁸ Sur la notion de désordre (associé à *Exú* et au Legbà africain) voir Balandier (1988) ; Hell (1999).

pureté - représentée par les *orixás* les plus associés au temps mythique de la création – et le dynamisme et le mélange -représentés par les *orixás* ‘générés’, plus jeunes, associés au rite⁶⁹.

Pour l’instant examinons le panthéon nagô, tout en signalant que les caractéristiques des *orixás* sont fort complexes et que souvent, les *orixás* ont plusieurs appellations selon leurs différentes qualités liées à des variantes mythiques⁷⁰. Les associations des *orixás* aux éléments ou aux phénomènes de la nature sont à comprendre, dans le langage courant brésilien, comme une homologie de ‘vibrations’, une identité d’énergies, une souche commune.

2.3. Des maîtres africains

Les mythes cosmogoniques nous apprennent qu’*Olorum*, qui habite le Ciel, a délégué ses pouvoirs à *Oxalá*⁷¹. Celui-ci est considéré comme un *orixá* très ancien, père des autres *orixás*, il a donc la place la plus élevée dans la hiérarchie relative aux divinités. *Oxalá* le vieux est appelé aussi *Oxalufã*. Lié à la création⁷², c’est un *orixá* associé à la pureté de l’air et à la couleur blanche -*fun-fun* en yorouba. Son hermaphrodisme parfois décrit dans les mythes est cohérent avec le monde indifférencié des débuts, la masse qui doit encore prendre forme. *Oxaguã*, le jeune

⁶⁹ Avec les notions de dynamisme et de stase on arrive à pousser un peu plus loin la problématique de la sainteté et de souillure en lui conférant une réalité moins marquée un langage typique de la pensée religieuse (avec le risque d’être conditionnée par notre propre tradition religieuse). Par ailleurs, j’ai conscience que les notions de rite et de mythe ont des implications théoriques importantes (Lévi-Strauss, 1971 ; Muller, 1987). Toutefois, dans les limites de ce travail, je ne prétends entrer dans le débat relatif à une opposition entre le vécu rituel et la pensée mythique. Le point de vue adopté dans ce travail reste très fermement inspiré par les données ethnographiques.

⁷⁰ Par exemple, *Obá Afonjá* exprime la qualité royale et militaire de l’*orixá* *Xangô* généralement associé à la justice et aux foudres ; *Obá Arainã* est la qualité de *Xangô* associée à la force du feu, *Obá Aganjù* représente *Xangô* dans sa force explosive, vulcanienne, etc. *Exú* est appelé *Lona* lorsqu’il est situé (son autel) à l’entrée du *terreiro* comme gardien ; *Iangui*, lorsqu’on le considère comme le premier être ; *Ikoto* lorsqu’il exprime l’énergie semblable à des tourbillons, les vents imprévisibles qui forment une spirale, etc. Selon Beniste (2002 : 137) sont considérées comme qualités d’*Oxalá* : *Odudua* qui présente du bleu dans sa robe blanche ; *Orixá Oko* qui est lié à l’agriculture ; *Baba Lejughé* qui est lié aux eaux ; *Oxafuru* qui maîtrise le sommeil, *Baba Ajalé* qui donne forme aux têtes des gens dans le *Orun*, le Ciel. Ces exemples veulent uniquement montrer la complexité symbolique des *orixás*, chaque qualité ayant différentes relations avec les autres *orixás* et les objets du culte, ce qu’implique un savoir mythico-rituel qu’on appelle le *fundamento*. Cf. Cacciatore (1977) ; José Beniste (2002).

⁷¹ Voir Verger (1992).

⁷² Comme l’écrit Beniste (2002 : 139), l’un des titres d’*Oxalá* est *Alabalaxé* - celui qui a le pouvoir de créer. Associé à la Création et la stase, il se rapproche d’*Olorum*, le Créateur éloigné (Verger : 1992).

guerrier, représente sa version juvénile⁷³.

Les objets liturgiques d'*Oxaluḡā* sont blancs : son bâton est en métal blanc (*opaxorô*), il protège symboliquement avec un tissu blanc nommé *alâ*, etc. On lui offre en sacrifice des animaux lents, calmes, qui évoquent la pureté, tels l'escargot (*igbin*) et la colombe blanche⁷⁴ ; la chèvre, la pintade nommée *galinha-d'Angola* (poule de Guinée, *Numida meleagris*), la poule lui sont également sacrifiées, mais il n'accepte pas d'animaux mâles. On lui prépare des offrandes à base de riz, d'igname, de *fejão-fradinho* (haricot sec qui a une tache plus foncée à une de ses extrémités), des plats des *canjica* (plat à base de maïs blanc sucré), d'*acaçã* (boulettes de maïs blanc enroulées dans des feuilles de bananier) ; d'*ekuru* (des haricots *fradinho* préparés à la vapeur et enroulés dans des feuilles de bananier). On lui offre le vin blanc doux, et l'*obi fun fun* (noix de *kola*). Les feuilles de son domaine ont des effets apaisants. Ses *quixilas* sont le *dendê* (huile de palme), le sel, le café, la couleur noire, le cheval et le chien, la souillure.

Iemanjá, épouse d'*Oxalá*, une *orixá* ancienne associée à la création, est la mère universelle, la femme nourricière à l'abondante poitrine, qui a donné naissance à plusieurs *orixás*. Elle est représentée dans son élément, la mer. Elle a l'aspect d'une sirène, car elle a donné naissance à tous les poissons. Elle préside, avec *Oxalá*, aux éléments de la création dont chaque personne est dotée : ils sont situés dans l'*ori* (tête). Elle aime les couleurs claires (vert ou bleu clair, blanc), accepte en offrande le maïs blanc, le riz avec des crevettes, des poissons, l'*acaçã*, ainsi que les animaux destinés au sacrifice des *orixás* féminins généralement appelés *Iabás*, les reines : chèvres, poules, *galinha-d'angola* ; le mouton lui est également sacrifié. Elle a les *quixilas* du poisson sans écaille, de la pastèque, de certains fruits de mer (Beniste, 2002 : 123).

La très vieille *Nanã*, liée aux eaux immobiles et, donc, également à la boue et à la décomposition des corps, est associée à la mort. Ses colliers sont bleus et blancs. Elle aime le *fajão fradinho*, le maïs éclaté (*pipoca*) elle a la *quixila* du crabe. Parmi les animaux qu'on lui offre en sacrifice, il faut noter la grenouille.

⁷³ On a vu que les *orixás* sont connus sous différents noms correspondant à plusieurs qualités (*qualidades*), variations d'un même principe. Leurs qualités indiquent des particularités de leur existence ou de leur caractère en différents moments de leur vie comme le relatent les mythes, ce qui parfois impose une variation des offrandes et des couleurs utilisées.

⁷⁴ Le *terreiro* Ilê Ijexá du père-de-saint Ruy do Carmo, dédié à *Oxalá*, est habité par des colombes blanches.

Oxum, archétype de la féminité et de la beauté, est l'*orixá* des eaux douces (les lagons et des rivières), elle maîtrise également l'amour, la grossesse, la richesse, la magie. Un de ses plats préférés est appelé *omolokun* (*feijão-fradinho* accompagné d'œufs arrosés d'huile). Elle a la *quizila* de la mandarine (*tangerina*), du canard, du pigeon, de l'escargot.

Oxum a été l'épouse de *Xangô*, le roi d'Oyò, l'*orixá* de la foudre, le maître de la justice. L'objet rituel de *Xangô* est l'*osé*, une double hache, appelée aussi *pedra-de-raio* (pierre de foudre). Il aime le mouton qu'il reçoit en sacrifice avec la tortue, le coq, la chèvre, la *galinha-d'angola*. Les haricots blancs et l'*obi* (noix de kola) sont ses *quizilas*. Son plat préféré est l'*amalá*, à base de gombos. *Xangô* a eu deux autres épouses : *Iansã* (aussi appelée *Oyá*) et *Obá*. *Iansã* partage avec *Xangô* le secret du feu et est également associée à la couleur rouge ; elle porte des bijoux en cuivre ; maîtrise l'air, les vents (*afêfê*) ; elle a accès au royaume des morts (*Iansã do Balé*). *Iansã* a la *quizila* du mouton, de la raie, de la citrouille. *Obá* est une *orixá* guerrière dont le culte n'est pas très répandu à Bahia, sa *quizila* est une plante appelée *taoba* (chou caraïbe, *Xanthosoma sagittifolium*).

Associé à la terre chaude, mais aussi aux vents et aux épidémies, *Omolu*, autrement appelé *Obaluáê*, est l'*orixá* abandonné par sa mère, *Nanã*, à cause de sa laideur due à la variole. Il est le 'médecin blessé', celui qui soigne la variole (les maladies de la peau en général, mais également l'épilepsie, etc.) après en avoir été la première victime⁷⁵. Son collier est blanc et noir. Le coq, la *galinha-d'angola* et le canard lui sont sacrifiés ; il aime recevoir des offrandes de *pipoca* (maïs éclaté), d'haricots noirs, d'*aberen* (boulettes de maïs enroulés en feuilles de *mamona*, *ricinus communis*), *acaça*. Il domine les feuilles urticantes, les feuilles parasites. Il danse avec le *filá*, une sorte de capuche en raphia couvrant le visage. Ses *quizilas* sont nombreuses : le crabe, la sardine, le mouton, les vêtements de couleur rouge, le porc, la courge, les fruits des plantes qui grimpent, etc.

Une fonction thérapeutique est aussi associée au domaine d'*Ossain*, l'*orixá* de la végétation maître des vertus des plantes. Ses couleurs sont le blanc et le vert, le jaune et le marron. Il exige le sacrifice du cochon d'Inde, du mouton, de la *galinha-d'angola*, du pigeon, etc. ainsi que les

⁷⁵ Voir Caprara (1997, 1998).

offrandes de maïs, de haricots et de riz. Il a les *quizilas* des racines et des poissons sans écailles. Dans les bois, on rencontre *Oxossi*, de la famille des chasseurs, roi du Keto⁷⁶. Les couleurs d'Oxossi sont le bleu clair ou le vert clair. On lui sacrifie le porc, le bouc, la tortue, le coq, le pigeon, la *galinha - d'angola*. On lui offre le maïs ainsi que la noix de coco, l'igname, etc. Ses *quizilas* sont la mandarine, le miel et la tête de plusieurs animaux.

Logunedé, né d'Oxossi et d'Oxum, vit en alternance dans les eaux et dans les bois, c'est un *orixá* jeune, fille dans sa vie aquatique, garçon dans son existence sylvestre. Il partage les *quizilas* de ses parents mythiques (il a la *quizila* du miel comme *Oxossi*, par exemple). L'*orixá* guerrier *Ogun* apprivoise l'espace sauvage en 'ouvrant' les chemins dans les bois. Maître de la forge, il est lié à toute activité qui nécessite des outils en fer. Par conséquent, il représente le modèle du détachement de l'homme vis-à-vis de la nature. Sa couleur est le bleu foncé (parfois le vert). En Afrique on lui sacrifié le chien, au Brésil le coq, le bouc, le canard. On lui offre beaucoup d'igname. Il a la *quizila* d'une espèce de mangue en forme d'épée (*manga espada*) et du *siri* (une variété de crabe).

De la même famille qu'*Omolu*, comme lui enfant de *Nanã*, *Oxumaré* est représenté par l'arc-en-ciel qui unit la terre au ciel. Maître de la pluie qui fertilise, il est aussi vu comme un serpent qui se mord la queue en montrant la continuité du cycle vital. *Oxumaré* a participé à la formation de la terre en s'enroulant autour d'elle pour lui donner une forme, ce qui lui confère une ancienneté et une association avec la création et la couleur blanche⁷⁷. Il est habillé, lorsqu'il se manifeste chez ses 'enfants', en vert et jaune ou jaune et noir, évoquant ainsi la peau d'un serpent. Il aime recevoir en sacrifice le bouc, le coq, le cochon d'Inde, le canard; le *omolukum* et les haricots (*fradinho*) avec œufs coupés lui sont offerts, le miel, l'igname, le coco, etc. Il n'accepte pas le crabe appelé *siri*⁷⁸, le mouton, la pomme et le fruit du carambolier (*Averrhoa carambola* L.). Il est très célébré dans le Candomblé de nation Jeje; *Ewã*, considérée comme étant sa version féminine dans certains Candomblés, serait alors liée à la partie blanche de l'arc-

⁷⁶ Le culte de *Oxossi* est très important dans les *terreiros* Nagô qui se définissent de tradition 'keto' comme c'est le cas de l'Axé Opô Afonjá (Keto est également la ville africaine mythiquement gouvernée par Oxossi).

⁷⁷ Pour la description des *orixás* voir Bastide (2000), Verger (1982), Cacciatore (1977), Lépine (19821), Beniste (2002), Cossard (2006).

⁷⁸ Le *siri* est une espèce de crabe sans pincés.

en-ciel⁷⁹.

Enfin, nous évoquons *Exú*, que nous souhaitons citer en dernier car, plus que tout autre *orixá*, il s'éloigne de la logique de la création. Il incarne le principe de la génération : le premier né, il est aussi toujours jeune et donc paradoxalement considéré comme le cadet précisément parce que, dans deux perspectives différentes, il représente le généré, le fils par excellence (Elbein dos Santos : 1975). *Exú* est au bas de l'échelle hiérarchique des divinités, décrit comme un serviteur des autres *orixás* par les mythes, il bénéficie des libertés qui font défaut à toute noblesse. Il est partout, il se mélange avec tout, toute séparation peut être transgressée par lui : celle entre les vivants et les morts, celle de l'ordre du culte et celle du désordre de la sorcellerie. Dans les mythes, avec ses mauvais tours, il provoque le désordre et la transgression des *quixilas*.

Chaque personne a un *Exú* (*Exu Bara*) qui représente le principe de la vie individuelle, le destin de chaque être singulier (Cacciatore, 1977 : 62). Le dynamisme d'*Exú* est impliqué dans tout processus d'individualisation car il est celui qui a séparé en divers morceaux la masse informe originelle (Elbein dos Santos, 1975). Nous avons interprété ce morcellement comme un détachement de la pureté primitive, à son tour expression de l'indifférencié.

Ce dynamisme se reproduit dans les sacrifices et les offrandes dans la mesure où *Exú* aime tout ce qui, analogiquement à sa nature, est classé comme fort, viril, chaud, et ce que l'on associe aux transformations du feu et à sa couleur rouge⁸⁰. Il apprécie notamment des animaux mâles (coqs, boucs), des boissons fortes (*cachaça*), des aliments savoureux telle la farine de manioc avec le *dendê* (huile de palme) rougeâtre⁸¹. *Exú* n'a pas beaucoup de *quixilas* : l'*adin*, huile de la noix de palme, est sa seule *quixila* selon Beniste (2002 :105). Celui qui transgresse, celui qui présente des caractéristiques de *trickster*, est évidemment peu *sensible* : il s'adapte à tout et il aime tout genre d'offrandes.

Exú incarne le principe même du dynamisme, ce qui explique, selon Elbein dos Santos (1975),

⁷⁹ Dans le Candomblé, Jeje *Oxumarê* est appelé *Dan*.

⁸⁰ Pendant le *Padê*, lors du rituel se déroulant en l'honneur d'*Exú*, le maître du feu, *Exú Inã*, est le premier aspect d'*Exú* invoqué. Après *Exú Inã* est invoqué *Exú Ojixe*, le messenger des vœux des hommes et le transporteur d'offrandes auprès des *orixás*. Ont lieu, ensuite, les cérémonies de possession. (Cacciatore, 1977 : 119).

⁸¹ Selon Lody, le *dendê* symbolise la force et la virilité d'*Exú* (1992, *passim*).

le fait que dans les *terreiros* traditionnels, il ne ‘descend’ pas dans le corps des adeptes. On pourrait ajouter à la liste des *orixás*, d’autres entités qui ne ‘descendent’ pas et qui ne sont donc pas incorporées, telles que *Ifá*, *orixá* lié à l’art divinatoire ; les *Ibeji* (les jumeaux) ; *Onilé* (la terre); *Iroko* (l’arbre sacré). Quant à la ‘descente’ des *orixás* dans le corps des adeptes, il faut prendre en compte que ceux-ci participent toujours de la nature de l’*orixá* tutélaire, ne faisant dans la transe, et donc dans une période limitée, qu’amplifier la ‘maîtrise’ de l’*orixá* sur sa personne. *Virar no santo* (devenir, se transformer en saint), est une expression utilisée pour affirmer que l’on est envahi par une nature ‘autre’ de façon intense.

De toutes les définitions possibles des *orixás*, celle de ‘maîtres de la nature’ est celle qui est la plus proposée par le peuple-de-saint. Or le corps humain, pour cette cosmologie, est une synthèse des éléments de la nature. Ceci est devenu très clair pour moi lorsque, dans le *terreiro* Axé Opô Afonjá, je suis tombée sur une page de périodique dans une vitrine de la maison qui abrite l’autel de *Xangô*. Il s’agissait d’un article du journal *A Tarde*, signé par Stella de Oxossi, la *ialorixá* du *terreiro*. L’article portait le titre : “O *orixá* e nosso corpo” (l’*orixá* et notre corps). Dans ces mots de la *Ialorixá* on retrouve une version élaborée d’une vision répandue parmi les adeptes du Candomblé :

“Pour le peuple ‘*lesse orixá*’ – le peuple qui rend culte à l’*orixá* –, le corps humain est un temple, car il existe dans celui-ci une particule de chaque élément de la nature. Nous avons de l’eau dans le sang, dans nos larmes et dans les autres sécrétions. L’eau est liée aux *orixás* féminins, gouvernés par *Iemanjá*, *Oxum* et quelques *orixás* masculins, par exemple *Logunedê*, *Erinlé* et *Oxumaré*. Je comparerais nos cheveux aux végétaux (...). Nous les coupons et ils repoussent. *Ossain* est le maître des végétaux. Les os et les dents sont liés aux minéraux. Notre chaleur corporelle – évidence de la vie – est rendue propice par le feu de *Xangô* et d’*Oya*; celle-ci est aussi responsable de l’air dans nos poumons. Dès le commencement (...), notre masse corporelle est formée par la terre (...) mélangée à l’eau (...), la terre est représentée par les *orixás* *Olodês* (*Exú*, *Ogun*, *Obaluaê*) et *Ibôs* (*Oxossi*) (...) Nous avons la certitude que notre corps est un temple, du fait qu’il héberge notre *orixá*, l’*eledá* (...)”

Il est évident que les mots de Mãe Stella établissent une sorte de ‘physiologie’ sacrée. Elle donne une explication au fonctionnement du corps humain en le connectant avec les éléments du macrocosme maîtrisés par les *orixás*. Il y a continuité entre le *physis* et les *orixás*, entre ceux-ci et l’humanité. Autrement dit, il y a continuité entre le monde sensible et le monde ‘spirituel’, comme on l’a déjà dit lorsqu’on a défini l’efficacité des *quizilas*.

Mãe Stella m'expliquait un jour que “nous avons l'essence de l'*orixá*” et qu'il s'agissait “d'une chose bien spirituelle”. Je voulais travailler sur le sujet qui m'intriguait : je lui ai demandé de me parler des interdits liés aux *orixás* (*quizilas*). Elle me répondit que justement les *quizilas*, souvent d'ordre alimentaire, se manifestaient avec des allergies :

“C'est la partie la plus sensible de notre organisme spirituel. On peut dire, par exemple, qu'on a une allergie à un fruit ou à un type de viande. C'est comme si notre esprit avait une allergie à cette chose là.”

On revient alors au point de départ : sensibilité physique et spiritualité (sensibilité symbolique) ne sont pas dissociables. Ne pas respecter les *quizilas* peut provoquer une perturbation d'un ordre 'spirituel' avec des dangers très réels. Mãe Stella de l'Axé Opô Afonjá m'expliquait :

“Lorsqu'on coupe l'énergie avec la violation d'une *quizila*, nous sommes exposés au négatif”.

C'est sur ce domaine que j'ai concentré mes recherches dans son *terreiro* pendant mon premier séjour à Bahia. Je profitais aussi des informations des adeptes des autres *terreiros*. Certains d'entre eux ont été de vrais guides dans mes questionnements⁸². Le symbolisme de “l'énergie coupée” semblait révéler les éléments du discours sur les effets des *quizilas*. La vulnérabilité associée à la *quizila* face aux influences négatives était souvent citée par les adeptes et nous renvoyait à la notion du dynamisme négatif, la *sujeira*.

2.4. Terre brésilienne

L'ethnicité symbolique, voire liturgique, s'exprimant avec la notion de *nação* a permis de revendiquer, surtout dans les Candomblés *nagô* de Bahia, l'autorité d'une tradition qui est en fait, construite et aménagée sans cesse. On se trouve face à une supra-ethnicité *de facto*, découlant d'une culture métissée, même dans les Candomblés de Bahia qui revendiquent la pureté de leur tradition africaine. Pour bâtir un projet anti-synchrétique, surtout contre le syncrétisme afro-catholique, il a alors fallu revenir à la source au travers des données comparatives des ethnologues et parfois lors de voyages en Afrique entrepris par les chefs de

⁸² Je me réfère surtout à Cici d'Oxalá, fille de saint Axé Opô Aganju, terreiro affilié à l'Axé Opô Afonjá. J'ai aussi fréquenté d'autres *terreiros*. À chaque fois que je change de *terreiro* j'expliquerai l'origine de mon interlocuteur, lorsque rien n'est explicité cela veut dire qu'il s'agit d'un membre de l'Axé Opô Afonjá qui veut garder l'anonymat (j'utilise alors des pseudonymes).

culte. Les ethnologues n'ont pas manqué de participer à cette idéologie de la pureté, en adoptant le point de vue indigène et en faisant de la catégorie native de la pureté une catégorie savante⁸³.

Il faut garder à l'esprit que ces quêtes d'identité n'appartiennent qu'à un nombre mineur d'adeptes des *terreiros*, souvent les plus intellectualisés, et que les personnes qui entrent dans le Candomblé pour s'initier n'ont pas toujours une connaissance préalable du culte ou un intérêt particulier pour l'Afrique. Dans un grand *terreiro* de tradition, on trouve parmi les adeptes ceux qui ont grandi dans le *terreiro*, tout en faisant partie des anciennes familles de Candomblé, et ceux qui n'avaient, avant de s'initier, qu'une vague familiarité avec le culte par l'intermédiaire de quelques adeptes dans la parenté ou dans le voisinage⁸⁴.

Suite à la destruction des liens parentaux à cause de l'esclavage, le Candomblé présente certaines caractéristiques du particularisme ethnique sans pour autant prévoir un prosélytisme œcuménique et sans perdre sa vocation *lato sensu* thérapeutique. Ouvert à tous, il maintient pourtant une tendance au particularisme à plusieurs niveaux. Au niveau de l'inclusion de la personne dans des liens primaires, familiaux, car ainsi sont conçues à l'intérieur du *terreiro* les relations entre initiés qui forment la *familia-de-santo*. (Costa Lima : 1977). Au niveau de l'insertion de l'adepte, avec l'initiation, dans un univers symbolique qui est censé fonctionner comme une deuxième nature et qui construit une identité nouvelle et unique avec une combinaison particulière des 'énergies' des *orixás*.

Dans le contexte brésilien plus large, longtemps caractérisé par la domination de la religion chrétienne, on pourrait dire que le Candomblé est plus proche d'une quête de la santé sur terre, comparable à celle que les saints catholiques peuvent accorder à leurs dévots, qu'à l'espoir, plus généralement chrétien, d'un salut de l'âme – et donc d'une santé spirituelle dans l'au-delà⁸⁵. Chez le peuple-de-saint, la notion de *doença* (maladie) a un champ sémantique plutôt vaste et est

⁸³ Nous devons à Dantas (1981 ; 1987 ; 1988) une première dénonciation de l'utilisation acritique d'une catégorie native de la pureté de la part des ethnologues de l'envergure de Pierre Verger et Roger Bastide. Un ouvrage important de Capone (2000) analyse la continuité des cultes afro-brésiliens, des plus 'purs' au plus 'syncrétiques'.

⁸⁴ Pour avoir un regard sur la culture brésilienne, cf. Ribeiro (1995) ; sur la population afro-brésilienne voir Sodré (1988), Fonseca (1991) ; Caroso & Bacelar (1999, 1999a).

⁸⁵ Ce qui justifie l'homologie entre les saints et les *orixás* très prononcée dans le syncrétisme afro-catholique ; sur cette thématique voir Sagato (1995).

liée à une perception subjective du malheur : tout désespoir entraînant un découragement, souvent expliqué à partir des contrariétés de la vie (perte de travail, d'argent, conflit familial), peut être exprimé par l'idée de *doença*, cette souffrance psychologique étant parfois difficile à différencier de la souffrance physique, à cause de ses influences dans le *soma*⁸⁶. Si l'initiation au Candomblé vise surtout le retour du bien-être de l'individu, celui-ci est conçu comme un équilibre des 'énergies' indispensable pour acquérir et garder un bon état de santé.

Inscrite dans l'événement, généralement celui relatif au corps (l'événement-maladie)⁸⁷, l'initiation est souvent une question de nécessité, une obligation, seulement perçue *a posteriori* par l'adepte comme une alliance bénéfique (adorcisme) avec l'altérité. Comment définir ces états de santé et de salut recherchés à travers l'initiation au Candomblé ? La vision chrétienne, elle, fait appel à une notion de salut en rapport à une foi dans la 'béatitude espérée'⁸⁸, c'est-à-dire à l'abolition du mal dans la vie future et éternelle, selon une conception du salut 'désincorporé'. En outre, son prosélytisme, de portée universelle, détaché du principe de naissance, peut concerner les personnes de toute ethnie. Tout se passe sur le plan de la conscience, du choix subjectif de conversion à cette foi, à cet espoir dans une béatitude future⁸⁹.

Chez les adeptes du Candomblé, en revanche, l'initiation est dans la plupart des cas ressentie comme une nécessité, une obligation à partir de signes objectifs. Elle est une démarche pour l'obtention d'une guérison *hic et nunc*. Parler de choix de conversion serait mal cerner la

⁸⁶ Voir Caroso *et al.* (1997) ; l'anthropologie reconnaît la complexité des classifications nosographiques (Guilé & Bibeau : 1995) et la différence entre la maladie objectivée (*illness*) et la maladie selon le ressenti et l'interprétation du sujet (*sickness*) (Crudo : 2004).

⁸⁷ Cf. Augé (1984) ; Laplantine (2000).

⁸⁸ Selon l'expression de Saint Thomas (*apud* Sabbatucci, 2002 : 68). Il y a dans le message chrétien le dépassement du principe de *genos*, de *naissance* et de *nation*, présent en revanche dans l'idée de nation élue, de 'peuple élu' chez les Hébreux (Sabbatucci, *ib.*)

⁸⁹ Le Candomblé ne prévoit pas de conversion dans le sens strict du terme et il est possible de le faire cohabiter avec des pratiques chrétiennes tel que le baptême. A l'exception de certains *terreiros* qui se déclarent très stricts en termes de pureté et de refus du syncrétisme (Axé Opô Afonjá), la majorité des maisons de culte acceptent bel et bien le fait qu'on puisse être à la fois du Candomblé et catholique. Le Gantois et l'Oxumaré, *terreiros* de tradition, publient leur calendrier des cérémonies en honneur des *orixás* avec, à côté, les dates des messes en l'honneur des saints catholiques.

question, une résistance à assumer le changement de vie impliqué par l'initiation⁹⁰ étant souvent témoignée par les adeptes.

Par ailleurs, selon Verger (1999 : 35), en Afrique, l'*orixá* est conçu sur le modèle de l'ancêtre, ce qui rappelle un système lié à l'identité lignagère. On pourrait dire que le Candomblé du Brésil se caractérise par une sorte de compromis entre le principe du *genos* et son dépassement. Ce principe, voire l'identité ethnique, est maintenu au Brésil sur le plan mythico-rituel, dans l'affiliation de l'initié à un Candomblé d'une nation donnée. Ainsi, les personnes de toute origine peuvent être transformées rituellement en nagô, ou jeje, etc., du moment que la divination indique le chemin de l'initiation.

2.5. Différences

C'est avec l'initiation qu'un destin est assumé, car la malchance ou la maladie perdurera jusqu'à l'acceptation de cette 'nature' objective cachée qui vient à la surface et qui demande à être harmonisée avec la vie de l'adepte. En fait, la notion de personne dans la culture *lato sensu* occidentale, fortement liée à la 'maîtrise de soi' et à l'importance accordée au principe de la responsabilité subjective autant dans le droit que dans la théologie morale (Fauconnet : 1920), perd ses contours⁹¹. L'adepte se trouve sous la souveraineté de ces 'rois' et 'reines'⁹² : il a une 'crise, il cherche parfois à résister à cette possession car il doit s'abandonner, puis une métamorphose se produit et il devient l'*orixá*⁹³.

⁹⁰ Informations du Babá Silvanilton du *terreiro* Oxumarê (tradition Jeje/Nagô) de Salvador.

⁹¹ Voir Cartry (1971) ; Sabbatucci (1975).

⁹² Les *orixás* gouvernent les domaines du monde et de la nature : les possédés sont captés dans la mesure où l'*orixá* les reconnaît comme des 'sujets' de son domaine, le possédé répondant à l'appel de son 'maître'. Les *orixás* plus anciens liés à la création, (*Oxalá, Iemanjá*, etc.), lorsqu'ils dansent pendant les cérémonies publiques, cachent leur visage derrière une sorte de voile de perles (*adê*), signe de royauté, l'institut de la royauté étant, à mon sens, le modèle pour penser le gouvernement (*regência*) des *orixás*. Jean Bazin, dans son article intitulé "Le roi sans visage" écrit : "Dans les cités-Etats du monde yorouba (...) : le visage du souverain y était dissimulé par une coiffe particulière (*adê*), en forme de mitre, d'où pendait sur le devant un rideau de perles colorées. (...) Ce visage masqué est celui du roi en tant que roi. Il ne signale pas seulement le roi, il signifie à tous la royauté ; il est emblématique de la souveraineté." (2004 : 19).

⁹³ Il m'est arrivé plusieurs fois de voir des *filhos-de-santo* manifester une résistance face à l'entrée en transe, c'est-à-dire en 'état de saint'. Certains ont exprimé une sensation d'angoisse vis-à-vis de cette

Pourtant, de façon paradoxale, la spécificité de chacun n'est pas complètement effacée car, lorsqu'il se manifeste chez une personne donnée, l'*orixá* acquiert une sorte de présence qui, bien sûr, est liée à son support matériel. Par exemple, on dit "Omolu de Jacira" pour indiquer une qualité de l'*orixá Omolu* qui s'incorpore dans la fille-de-saint Jacira ; elle ne l'a jamais vu, puisque les adeptes sortant de la transe déclarent avoir tout oublié, mais les autres savent juger si cet *Omolu* danse bien, s'il est beau à voir, etc. Par exemple, on peut entendre des commentaires sur le fait que l'*orixá* d'une personne donnée est très fort ('*muito forte*') et qu'il a beaucoup d'*axé* (d'énergie, de force vitale)⁹⁴.

Chaque *orixá* est différent lorsqu'il est incorporé, et chaque personne exprime une constellation d'énergies de plusieurs *orixás* : c'est dans l'équilibre de ces énergies que se trouve le principe de la santé. En outre, chaque individu a son 'chemin' particulier lié à un *odu* (destin) de naissance où certains *orixás* 'parlent' et donc dominant plus que les autres. Ainsi, chaque personne est différente car elle présente un ensemble de forces qui la dominant de façon tout à fait singulière.

En effet, l'initié est un lien avec des 'altérités' en permanence domestiquées par le rituel. La 'force' de l'*orixá* qui doit se manifester chez la *iaô* a obligé celle-ci à passer par une longue initiation ; cette force a été fixée (*assentar*) dans des objets (les *otá*, pierres ou les *ferramentas*, symboles métalliques) et elle est régulièrement maintenue en place par des offrandes de nourriture et de sang d'animaux sacrifiés. Les *orixás* secondaires font également objet de soins rituels: ils exigent leur part de nourriture sacrée et le respect de leurs interdits (*quixilas*). L'*odu*, le destin personnel dominé par un certain nombre d'*orixás*, a, dans les *terreiros* de tradition, un traitement similaire avec une offrande tous les mois⁹⁵.

La manifestation de l'*orixá* est aussi le témoignage de la présence d'*axé*, de sa fixation chez l'adepte, dans les autels (*peji*) et, en général, dans le *terreiro*. Cependant, rien n'est définitif, le tout s'inscrit dans un mouvement d'échange : un *orixá* mal soigné, qui ne reçoit pas ses offrandes, va s'éloigner et il ne se manifestera plus. *Cuidar do santo*, 'soigner le saint' est une

perte de conscience. Bien sûr, il existe des variations personnelles. Sur la question de la dissociation voir Lapassade (1997) et Lapassade *et al.* (2006).

⁹⁴ Voir Amaral (2002).

⁹⁵ Je me base ici surtout sur mon expérience de terrain et mes entretiens avec Genivaldo d'Omolu et Cici d'Oxalá, mais également sur Beniste (2002).

expression très courante signifiant qu'on est en rapport avec celui-ci : on est possédé mais on possède aussi, et c'est une force que l'on ne doit pas 'briser' (*quebrar a força*). Or, la violation d'un interdit, qui constitue le thème central de cette thèse, peut être en cause dans la rupture de la force positive des *orixás*. Et si la nourriture sacrée garantit la présence de l'*orixá*, la nourriture *quizila* l'éloigne.

2.6. Le terrain qui éduque

Ce travail sur l'interdit se base en bonne partie sur des données de l'Axé Opô Afonjá, Candomblé Keto, variante du Nagô⁹⁶ : à partir d'observations et de conversations avec des *filhos-de-santo* de ce *terreiro* j'ai tout d'abord essayé de comprendre comment étaient conçus l'interdit et sa transgression dans ce culte. Il s'agissait, en même temps, de saisir de quelle façon la *quizila* entravait le destin et affaiblissait la 'force' (*axe*). La première réaction émanant de mes informateurs vis-à-vis de mon sujet, fut la surprise : comment être si naïve et ne pas savoir qu'il est interdit de parler de l'interdit ? “É *quizila falar de quizila*”, me disait Mãe Stella. Elle me regarda avec un peu d'ironie sans pour autant me priver de tout espoir : j'ai cependant obtenu son autorisation pour mener mes enquêtes et “importuner” ses *filhos-de-santo* en leur posant mes questions interdites.

L'*orixá* tutélaire du *terreiro* de Mãe Stella, *Xangô*, 'parla' dans le jeu divinatoire tout en me recevant dans sa maison et en autorisant mes recherches. Il s'agissait sûrement d'un bon auspice, mais le chemin n'était pas pour autant libre : il fallait m'auto éduquer, trouver la sensibilité nécessaire pour contourner les obstacles et gagner la sympathie des gens pour aborder de façon plus au moins directe le sujet qui me tenait à cœur. Par moments le désespoir s'est emparé de moi : les *ebômis* ont parfois manifesté une certaine rigidité vis-à-vis de mes curiosités. Habituees à diriger les jeunes initiés avec autorité, elles n'ont pas eu recours à la diplomatie pour me dire qu'une recherche sur les *quizilas* ne saurait atteindre son but et que mieux valait changer de sujet.

Voici l'extrait d'un dialogue avec une *ebômi* très sympathique, Nivalda d'Oxossi, femme très franche, avec un fort accent bahianais:

⁹⁶ L'Axé Opô Afonjá a été mon premier lieu de contact avec la réalité du Candomblé.

Moi : “– Nivalda... explique-moi, le *filho de Oxalá* peut-il manger du mouton ?”

Nivalda : “– Non... Ne défends pas ta thèse dans ce sens (sur ce sujet). *Quizila*... c’est très compliqué. La connaissance, c’est avec la pratique qu’on l’acquiert. Les *quizilas* sont là pour les initiés.”

Moi : “– Mmmh, c’est compliqué... Vraiment très compliqué, Nivalda ?”

Nivalda : “– Tu ne vas pas réussir à faire un travail sur les *quizilas* parce qu’elles varient beaucoup, c’est très diversifié, tu risques de t’égarer. Cherche quelque chose d’autre dans le Candomblé, du côté du social, du culturel...”

Moi : “– La *mãe-de-santo* m’a aussi dit que c’est difficile...”

Nivalda : “– C’est aussi à cause de ce mot qui veut dire ‘secret’ : *awò*. Alors nous ne parlons pas. C’est compliqué, c’est un aspect très profond du culte...”

Aujourd’hui je ressens pour les *ebômis* une sorte de gratitude car cette manière franche de parler a représenté mon initiation à moi. Le terrain m’éduquait.

Ces femmes, un peu rudes dès lors qu’on aborde les questions de *fundamento* (la ‘base’, les fondations du culte, le ‘secret’), n’hésitaient pas à me recevoir dans leur maisonnette pour m’offrir un café et me souhaiter, pour ce qui était de mon séjour à Salvador de Bahia, tout le bonheur du monde avec la bienveillance des mères. Ce sont les mères spirituelles (*mães criadeiras, ajibona*) des *iaôs* qui veillent sur leur apprentissage.

Rien ne peut remplacer, dans le Candomblé, l’humilité du dernier arrivé. Il faut éviter tout orgueil, toute prétention de savoir, sans pour autant manquer de vigilance et profiter de chaque occasion pour ne perdre aucun signe, aucune information. Difficile pour moi de trouver une réponse à mes interrogations après une réprimande d’une autre *ebômi*, Detinha de Xangô, qui pour répondre à mes questions me disait que dans le Candomblé on ne posait pas de questions! Il faut ‘vivre’ le culte du dedans. Cida, une jeune fille-de-saint prête à franchir l’étape initiatique d’*ebômi*, m’avouait que le novice doit apprendre sans poser de questions et sans avoir l’air effronté ; il faut baisser la tête avec humilité et, en même temps, observer le plus possible

du coin de l'œil⁹⁷.

J'ai essayé de trouver ma place dans ce *terreiro* tout en sachant que seul le temps pouvait me faire gagner la confiance des adeptes, de même que seul le temps permet aux novices d'acquérir une certaine assurance dans leurs connaissances de la vie du Candomblé⁹⁸. En fait, je m'apercevais qu'inévitablement la perception de ma place dans le *terreiro* était ambiguë : je pouvais un jour devenir novice (d'ailleurs, l'initiation est surtout féminine) et j'étais donc potentiellement tout en bas de l'échelle hiérarchique. J'étais une chercheuse universitaire, ce qui renvoyait au prestige, mais j'étais aussi de ces gens trop curieux qui gagnent des avantages (des diplômes universitaires, des publications) avec le Candomblé.

Finalement, je suis devenue l'assistante de la bibliothécaire Luzía, une *abiã filha de Xangô*. Cette position m'a permis d'entrer activement dans la logique d'échange de la communauté, un système très marqué par la division du travail rituel et de lourdes tâches quotidiennes inhérentes à la vie communautaire. J'étais plus à l'aise dans la vie du *terreiro*, sentant que je pouvais compter sur une certaine ouverture en échange de mon travail 'bénévole'.

La présence de la petite bibliothèque, qui est ouverte aux adeptes hebdomadairement, est le signe de ce procès d'intellectualisation des plus anciens *terreiros* de Salvador, nés, d'ailleurs, parmi l'élite de la population d'origine africaine⁹⁹. Aujourd'hui, dans l'Axé Opô Afonjá, on rencontre de plus en plus de jeunes initiés avec un degré élevé de scolarité. Par conséquent, l'ancienne génération des *ebômis* a parfois du mal à obtenir des novices l'esprit d'obéissance et de soumission qui régnait autrefois.

Les consignes de la *mãe-de-santo* Stella de Oxossi¹⁰⁰ sont claires : les gens qui s'approchent du

⁹⁷ Selon une traduction de Cacciatore (1977 : 107), l'expression brésilienne *ebômi* trouve son origine dans le mot yoruba *gbon' mi* : 'mon plus vieux'. Maria Stella de Azevedo Santos (*Mãe Stella*) le traduit ainsi : "Mon frère plus âgé". Chez Eduardo Fonseca Junior, *gbô* signifie 'vieillir, arriver à l'âge mûr' (1993 : 163).

⁹⁸ Une remarquable description de la vie de *iaô* est donnée par Gisèle Cossard- Binon dans sa thèse de doctorat (1970).

⁹⁹ L'histoire des origines des grands *terreiros* de Bahia et des mères de saint renommées a été décrite par Vivaldo Costa Lima, *A família de santo* (2003 [1977]).

¹⁰⁰ Mãe Stella a écrit un livre pour expliquer les rôles et le comportement à suivre dans sa maison de culte, l'Axé Opô Afonjá (1995).

Candomblé doivent passer un certain temps dans un état de *abiã*, c'est-à-dire de pré-initiation, pour s'habituer au style de vie qu'ils devront assumer si un jour ils passent à une vraie initiation et deviennent *iaô*¹⁰¹. La vie du *terreiro* est caractérisée par des tâches humbles car les travaux (*trabalhos*) rituels à accomplir sont nombreux et impliquent, par exemple, une main d'œuvre consistante pour le nettoyage des autels ou pour la préparation des offrandes (*ebós*) dans la cuisine.

C'est dans la naïveté de mes débuts sur le terrain que je me suis trouvée tout d'un coup *abiã* lorsqu'un premier rituel initiatique m'a été 'imposé' par Francisco, un ami cher, un *ogã* du *terreiro*. Quand il a su que *Iansã* (aussi appelée *Oyá*) était l'*orixá* 'maître de ma tête', il m'a fait préparer par une *ebômi* un collier qui était censé me protéger. Après, il m'a renseigné sur certains goûts et dégoûts de mon *orixá* : j'aurais dû éviter de manger de la courge et du mouton. L'*acarajé* (beignet de haricots) était par contre le plat favori d'*Oyá*. Avec mon collier au cou, j'étais sous la protection de mon *orixá* et il ne fallait pas le contaminer : il fallait surtout l'enlever au cours de ma vie amoureuse.

Deux genres d'interdits se sont alors imposés à mon entendement : des interdits liés aux particularités (les dégoûts) de l'*orixá* et d'autres liés aux contaminations. Nous y reviendrons, mais il nous faut d'abord nous situer dans le contexte du Candomblé Nagô et de son souci de pureté. Cela va nous ramener à la notion de pureté vis-à-vis du corps social et du corps tout court.

¹⁰¹ Le titre de *Iaô* ('épouse de l'*orixá*') est acquis avec le '*sundidé*', bain rituel du sang animal. Le rituel d'initiation prévoit, entre autres choses, une manipulation du corps du novice pendant sa réclusion de 16 jours, par exemple le rasage des cheveux, des incisions sur la tête, etc. Le sang de l'animal sacrifié est censé renforcer l'énergie de l'*orixá*, qui entre ainsi en contact avec la tête (*orí*) du novice (Cacciatore, 1977 : 232 ; Beniste, 1999).

3. LA MAITRISE DE L'ÉVÉNEMENT

3.1. Pureté et prestige

A partir des années quatre-vingt, des études (Dantas : 1982, 1987, 1988; Boyer-Araujo 1993 ; Capone : 2000) ont démontré que la proclamation de pureté et de fidélité à la tradition africaine dans certains *terreiros* de Salvador était en réalité une stratégie de légitimation d'un pouvoir symbolique et politique. Les *terreiros* traditionnels ont ainsi bénéficié d'une protection contre les incursions policières, car leur proclamation d'une pureté africaine leur assignait un statut religieux qui les protégeait des accusations de pratiques magiques condamnables par la loi brésilienne.

La participation d'ethnologues comme Pierre Verger et Roger Bastide à la construction de cette idéologie de la pureté, et par conséquent, à l'augmentation du prestige du Candomblé nagô, a été considérable. Capone (2000) souligne le *continuum* du capital symbolique entre les cultes orthodoxes qui revendiquent la pureté du système mythico-rituel africain et les cultes syncrétiques.

Cette fausse discontinuité entre le pur et le dégénéré est d'ailleurs établie à partir d'une coupure trompeuse entre la catégorie de 'religion' et celle de 'magie'. En anthropologie un *continuum* est désormais reconnu entre les pratiques religieuses et les pratiques magiques. Les théories classiques sur la religion et la magie d'Émile Durkheim (1912) et de Marcel Mauss (1922), reprises par Bastide (1958 ; 1960) pour différencier un Candomblé 'religieux' et un Candomblé 'magique', présentent une fracture trop rigide entre les pratiques religieuses, publiques, corrélées aux valeurs sociales- et les pratiques magiques, individuelles, censées être antisociales.

D'après Bastide (1960), les Noirs Nagô (yoruba), arrivés vers la fin de l'époque esclavagiste, constituaient à Bahia une communauté socialement structurée et ancrée dans son identité ethnique; par contre, dans le sud du pays, les Noirs urbanisés, surtout d'origine bantou, depuis longtemps éparpillés dans les exploitations agricoles, présentaient une désorganisation sociale et culturelle. Dans le premier cas, il y aurait eu préservation de la tradition religieuse typique du Candomblé de Bahia; dans le deuxième, des individus isolés se seraient servis de façon

pragmatique des rites d'origine africaine (bantou) sans s'identifier à un groupe, ni présenter une solidarité de type communautaire : c'est la Macoumba de Rio¹⁰².

Bastide propose alors, selon un schéma durkheimien, l'opposition catégorielle entre 'religion' et 'magie' basée sur l'opposition entre culte collectif et culte individuel, pour en arriver, dans le cas des cultes afro-brésiliens, à opposer la mémoire collective structurée dans les Candomblés traditionnels à la désagrégation des croyances et des rites dans les cultes syncrétiques. Ainsi, il écrit, "la Macoumba (...) est passée de la forme collective à la forme individuelle – elle s'est dégradée en même temps de religion en magie." (1960 : 416).

Le découpage entre le pur et l'impur, une fois mis en parallèle avec l'opposition religieux/magique, a produit cette stigmatisation négative toujours subie par les pratiques 'magiques' dans notre culture judéo-chrétienne, avec des conséquences d'illégitimité sur le plan politique. Sur le plan théorique, la schématisation présente différents problèmes : i) elle dépend d'une vision dichotomique entre religion et magie, typique de la culture chrétienne où la magie se trouve au pôle négatif ; ii) la vie en société est moins statique que l'on pensait à l'époque de Durkheim, la réalité sociale, dynamique et conflictuelle, est réfléchie dans les accusations de sorcellerie¹⁰³ ; iii) selon Mary Douglas (1971 : 124) la magie fonctionne *ex opere operato*, sans tenir compte des intentions: selon le type de société elle peut se prêter à l'abus mais elle peut aussi renforcer l'ordre de l'autorité.

Récemment et avec beaucoup de pertinence, Alfred Adler (2004) a montré la difficulté d'établir des distinctions catégoriques entre religion, magie et sorcellerie lorsqu'on cherche à établir leur corrélation avec l'ordre, notamment par rapport à la royauté en Afrique. La sorcellerie se trouve en principe du côté du désordre, autrement dit de la non-structure, comme l'a d'ailleurs suggéré Douglas (1971), néanmoins elle peut aussi être créative du pouvoir politique. Cela s'explique, selon Adler (2004 : 8), par l'idée que tout ordre social est relatif et qu'il se compose de forces en mouvement dans une interaction entre valeurs et anti-valeurs.

¹⁰² Bastide fait ses recherches dans les maisons traditionnelles du Candomblé Nagôs de Salvador; il donne les traits de l'idéologie du 'purisme': une résistance de la culture noire exprimée par un refus du syncrétisme, le retour idéologique aux racines africaines qui va avec le souci d'un maintien de la complexité de la pensée métaphysique et de la cohérence mythico-rituelle (Bastide : 1958 ; 1960).

¹⁰³ En ce qui a trait à la conflictualité et aux accusations de sorcellerie dans les cultes afro-brésiliens, voir Velho (1975) ; Montero (1985).

Le Candomblé de Bahia, n'échappe pas à cette évidence¹⁰⁴. Toute analyse des interdits et du désordre engendré par les transgressions devrait suivre la prospective citée d'une interaction entre ordre et désordre. Il sera alors nécessaire de rechercher dans la complexité de cette interaction, en sachant que l'alternance entre ordre et désordre est ressentie selon un jeu de correspondances entre les niveaux social, individuel et naturel¹⁰⁵.

Par ailleurs, le désordre est souvent compris dans l'idée d'impureté. Cette notion est devenue le lot des anthropologues lorsqu'ils abordent le thème des interdits. Une association entre la violation et le danger de se trouver contaminé par une force négative capable de produire des maladies ou des malheurs a ainsi été établie dans la littérature classique sur le tabou. Dans des études plus modernes, ce genre de contamination a été expliqué grâce à une théorisation du concept de désordre qu'on vient de citer et qu'on analysera encore au cours de ce travail selon le concept de dynamisme.

En ce qui concerne les interdits du Candomblé, il sera nécessaire d'analyser cette idée de contamination, supposée entraîner des maladies et des malheurs. Elle se trouve à la base du respect de certaines prohibitions. Cependant, l'idée d'une contamination négative – ce qu'on appelle une 'souillure', état d'impureté, etc. – n'est pas toujours en cause dans certains interdits, dans le Candomblé comme ailleurs (De Heusch, 1971 ; Smith, 1979). On a considéré, en effet, que dans le Candomblé certains interdits découlent d'une incompatibilité personnelle et leurs effets négatifs ne sont pas représentés par l'idée d'une souillure (*sujeira*) contractée, mais d'un rejet parfois comparé à une réaction allergique, une sensibilité relative.

Si la souillure est une expression du désordre, d'un écart par rapport à un état d'ordre souhaité, elle provoque des événements négatifs, des changements dangereux. La pureté, quant à elle, peut rejoindre un désir relatif d'immobilité. Voir celle-ci comme un désir de contrôle du changement, tout en la situant dans l'horizon culturel du Candomblé, dans sa cosmologie, peut alors représenter une voie d'enquête possible.

¹⁰⁴ Par ailleurs, dans le Candomblé, l'activité de 'sorcier' et de 'prêtre' est souvent incarnée par une même personne: cette réalité était plus au moins cachée aux chercheurs soit à cause de la condamnation de l'acte magique dans la société brésilienne, soit à cause de la difficulté de comprendre les réalités locales selon des découpages artificiels des catégories (Calame :2003). Les Candomblés 'purs' nient la pratique d'une magie offensive.

¹⁰⁵ Voir par exemple Augé (1984), Héritier (1994).

3.2. Produire l'événement

Certains interdits visent à protéger d'une contamination, d'un pouvoir qui peut provoquer chez l'individu un changement négatif de sa condition. Ce danger est, par exemple, présent dans les 'travaux' maléfiques impliquant la force d'*Exú*. Dans la mythologie, *Exú* est à l'origine du désordre : il est celui qui crée les querelles et sème la discorde. Indécemment, il évoque l'excès sexuel ; excessif, il aime la nourriture très épicée et l'eau-de-vie (*cachaça*) en grande quantité. *Exú* a aussi des fonctions fondatrices de l'ordre : il est souvent représenté en train de fiscaliser les offrandes des humains, jouant des mauvais tours aux tricheurs oubliant les offrandes dues aux *orixás* ou n'ayant pas respecté les interdits ; c'est également lui qui pourvoit aux réponses dans le jeu divinatoire avec les cauris¹⁰⁶. Ces différentes et parfois contradictoires images que l'on nous donne d'*Exú* nous invitent à penser à une fonction précise, liée au *principe, en soi neutre, de la transformation rituelle* - la divination étant une procédure apte à orienter l'action rituelle ; l'offrande et les interdits étant des pratiques et des gestes rituels censés maîtriser la réalité.

Exú est le maître du pouvoir du rite et des changements de situations, cette fonction étant bien exprimée chez le père-de-saint Genivaldo :

“*Exú* amène beaucoup de choses. *Exú* est le mouvement. Parfois il amène les *eguns* (esprit des morts)”¹⁰⁷.

Or, les *eguns* peuvent être très dangereux et provoquer chez les êtres vivants un état malheureux (faiblesse, maladies chroniques, agitation) appelé *encosto*. Ce qu'on appelle l'ambiguïté d'*Exú*, qui agit pour le meilleur et pour le pire selon le type de travail rituel, est donc lié à la fonction qu'il revêt de faire communiquer des domaines différents, ce dynamisme pouvant créer du désordre. Pourtant, bien traité, *Exú* rend service, comme le dit encore Genivaldo qui se déclare passionné du travail rituel (*ebó*) qu'il pratique à longueur de journée devant l'assentamento d'*Exú*. La force de changement d'*Exú*, par le franchissement des barrières, peut être utilisée dans le maléfice (*feitico*), mais aussi pour le combattre. Toute

¹⁰⁶ Chez le cité Babalorixá Genivaldo d'Omolu, chef d'une maison de culte affilié à l'Axé Opô Afonjà, le travail rituel commence avec la 'parole' de *Exú* (divination avec la noix de cola) et une petite offrande d'huile de palme et d'eau-de-vie qui arrose son 'fétiche'. Le *Padé* est d'ailleurs le rituel pour *Exú* qui précède toutes les grandes cérémonies (*obrigações*) pour les *orixás*.

¹⁰⁷ Entretien avec Genivaldo d'Omolu.

demande d'un changement rapide de condition néfaste lui est alors confiée car il a le pouvoir de s'en mêler¹⁰⁸. D'après le père-de-saint Genivaldo, *Exú* favorise la rapidité et l'efficacité vis-à-vis des problèmes les plus urgents liés aux contaminations.

Exú est donc associé au mélange et à cet état de souillure qui s'exprime dans le Candomblé par la notion du 'corps sale' (*corpo sujo*)¹⁰⁹. Il peut amener l'impureté, la *sujeira*. Celle-ci est conçue comme l'état d'une personne maîtrisée par des énergies négatives qui ont profité de sa vulnérabilité¹¹⁰. Elles ont franchi les barrières d'un corps qui, évidemment, n'était pas 'fermé.' Un corps fermé (*corpo fechado*) étant, selon le Candomblé, potentiellement à l'abri de la souillure (*sujeira*). Mais *Exú* peut aussi éliminer cette impureté : les rituels de purifications appelant son énergie.

3.3. Stase

Le potentiel désordonné du changement semble expliquer certains interdits d'*Oxalá*. Cet *orixá* se trouve dans le pôle de l'ordre et de la pureté et il est caractérisé par des interdits qui le protègent de la souillure, tout en s'opposant au dynamisme, potentiel du désordre, typique d'*Exú*. *Oxalá, orixá fun-fun* (blanc), maître de la création, clair et éblouissant (Cossard, 2006), est très susceptible à tout manque de respect envers son grand souci de pureté. La susceptibilité d'*Oxalá*, son irritation facile, est signe de *quixila*. Cida, une fille-de-saint me disait :

“*Oxalá* est l'*orixá* le plus difficile à travailler (rituellement), il faut faire attention à beaucoup de *quixilas*.”

Significativement, un jour par semaine, on vit dans le *terreiro* un arrêt symbolique du dynamisme et du changement, de la création du nouveau avec le mélange¹¹¹. Chaque vendredi,

¹⁰⁸ D'après les adeptes, *Exú* est lié à la rapidité, à la solution des problèmes les plus urgents liés aux contaminations.

¹⁰⁹ Cf. Teixeira (1994).

¹¹⁰ Augé (1973) considère le concept africain de vulnérabilité associé à la contamination par la sorcellerie en rapport à la notion de personne.

¹¹¹ L'action rituelle vise à redresser les événements, ce qui implique évidemment une emprise sur la réalité et donc un pouvoir de changement – “les rites opèrent un changement plus qu'ils ne l'expriment ou le signifient.” (Smith 1991 : 631).

jour dédié à *Oxalá*, la parole divinatoire est interdite et, par conséquent, il n'y a aucune possibilité d'emprise sur la réalité avec l'action rituelle. Il est aussi interdit de s'habiller avec des couleurs et de manger de la nourriture assaisonnée au *dendé* (huile de palme). L'huile de palme et les couleurs foncées (rouge et noir) sont, par contre, liées à *Exú* (Cf. Lody, 1992), de même que la divination. Il y a alors une complémentarité entre le dynamisme d'*Exú*, qui fait référence aux transformations rituelles, et la stase imposée par *Oxalá* qui correspond à une dimension pré ritualiste évoquant les limites de ces mêmes transformations.

C'est ainsi que, selon la cosmologie du Candomblé, la génération de l'individu est une sorte de modèle de l'événement, sa forme élémentaire. Les oppositions citées peuvent se comprendre en disant que le principe *fun-fun* (blanc) de la masse informe de la création est aux êtres individualisés comme l'insipide à la saveur, le blanc aux couleurs, le pur au mélange, l'immobilité au dynamisme inhérent aux changements rituels. C'est dans la vie individualisée, produite par le 'mélange' du masculin et du féminin, et donc par génération plutôt que par création, qu'on peut voir une correspondance avec l'engendrement des événements attachés au dynamisme d'*Exú*. Celui-ci maîtrise la relation sexuelle et il est le prototype du 'fils', du descendant¹¹².

Un autre exemple du rapport entre dynamisme et mélange est donné par le fait que les *orixás* les plus rapides, dynamiques, sont ceux qui s'éloignent le plus de la lenteur et de la pureté primordiales. *Ogun* (*orixá* de la forge et des métaux) et *Iansã* (*orixá* féminin lié aux vents et aux tempêtes) par exemple, sont jeunes, rapides, liés à la rue, aux saveurs épicées, aux couleurs foncées, à la sexualité exubérante. Peu sensibles à la pureté, ces *orixás* 'chauds' sont en même temps censés protéger leurs 'enfants' de la souillure provenant de la sorcellerie¹¹³. Ceci d'*Oxalá*, m'expliquait :

¹¹² Juana Elbein dos Santos reconstruit de façon remarquable la complexité de la cosmologie yoruba (nagô), tout en traitant aussi la lenteur d'*Oxalá* et le dynamisme d'*Exú* (1975 : 72 et suivantes). Ce que nous appelons l'immobilité d'*Oxalá* est décrit par cet auteur comme 'paix et équilibre', mais aussi comme existence générique (la masse informe de la création) en opposition à l'existence individualisée (p. 76). Ce qui est, de notre point de vue, très important car cela renvoie à notre approche orientée par une critique de la polarité pur/impur tout en la relativisant à un état relatif de stase et à la production d'événements typiques d'*Exú*. Ces éléments de la cosmologie nagô trouvent à mon sens leur signification par rapport au contrôle de l'événement, ce qui n'est pas explicité dans la littérature. On aura l'occasion de revenir sur cette question. En ce qui concerne le caractère d'*Exú* comme 'descendant', voir Elbein dos Santos (1975 : 135).

¹¹³ Conversation avec Cici d'*Oxalá*.

“*Iansã* ne donne pas d’importance à la souillure, elle vous accepte (dans les rites) pendant vos règles, souillée (sexuellement), altérée par la boisson, elle s’en fiche.”

A son tour, Ruy do Carmo, père-de-saint d’un *terreiro* Ixejã à Itabuna dont *Oxalá* est l’*orixá* tutélaire, m’expliquait :

“*Oxalá* veut tout propre, tout ordonné, autrement il ne se manifeste pas.”

La pureté se trouve dans l’absence de mélange, dans une sorte d’immobilité, dans le manque d’individualisation, ce qui explique aussi l’association d’*Oxalá* avec le retour à la masse indistincte de la création après la mort. Ceci m’a été communiqué un jour, de façon frappante :

“Il ne faut pas trop poser de questions à *Oxalá* par rapport à la vie d’une personne car pour lui, tout est pareil, vie ou mort ça lui est égal.” (Genivaldo d’Omolú).

La pureté peut devenir le *status quo*, en revanche, le changement impliqué dans l’action rituelle peut rejoindre le désordre, par exemple, la souillure provoquée par le sorcier qui fait travailler le dynamisme d’*Exú* à son gré. La polarité entre le dynamisme du rituel et cette sorte d’immobilité et de pureté associées à la création¹¹⁴ semble donc faire partie du champ sémantique de la polarité pureté/souillure. L’opposition entre *Exú* et *Oxalá* semble trouver une explication lorsqu’on regarde la polarité plus générale, stase/changement : si l’immobilité est impossible, car tout équilibre est précaire et guetté par le changement, la souillure représente la dérive négative du changement¹¹⁵.

¹¹⁴ Hors du temps actuel, sorte de temps qui peut symboliser l’immobilité, ce qui ne peut plus être changé et qui symbolise l’immuable. Notons qu’*Olorum*, le Créateur éloigné, est peu concerné par le dynamisme des affaires humaines (Verger : 1992).

¹¹⁵ Selon Georges Balandier, Legba au Dahomey (l’équivalent de *Exú* chez les Nagôs) est concevable comme “le presque fou, le violeur”, “celui par qui tout communique sans respect des coupures, des séparations constitutives d’ordre, et par qui tout est mis en mouvement sans préoccupations des ruptures d’équilibre et des brouillages de sens qui en résultent.” (1988 : 136).

3.4. Latence

3.4.1. *Ambiguïté et marge*

Lorsque Mary Douglas (1971) regarde, du point de vue cognitif, la souillure par rapport au désordre, au manque de forme, elle évoque aussi la condition de marge impliquée dans les changements de statuts, tout en faisant percevoir que le danger se trouve dans la mutation avant la fixation d'un nouvel ordre. Dans le Candomblé, la novice est un être purifié qui se trouve sous la protection d'*Oxalá* : elle est habillée en blanc et elle doit éviter tout mélange et le danger de se trouver 'souillée' lui impose de se ménager en respectant une période d'interdits du noviciat (*resguardo*).

La notion de *limpeza* (propreté) est inhérente à un état de santé physique et mentale, un état de condition de vie positive, caractérisée par la protection des *orixás* et une sorte d'immunisation contre les influences négatives et, donc, contre la source des événements fâcheux. L'état d'équilibre bénéfique est par ailleurs exprimé avec la notion d'*axé*. La vie au sein de ses relations n'est pas toujours porteuse de bonheur : toute une série de contacts sont dangereux, un cas très cité étant l'envie de l'autre et la capacité, même inconsciente, d'ensorceler, de détruire l'énergie positive d'une personne¹¹⁶.

On a vu que le dynamisme représenté par *Exú* était dangereux mais nécessaire : sans lui il n'y aurait guère de vie. Il faut cependant parfois le limiter, le contenir, surtout lorsqu'on souhaite fixer un nouvel état, dans la phase de latence avant l'acquisition d'un nouveau statut. Ce danger lié à *Exú* est associé au mélange, aussi situé à l'origine du changement. Lorsque par exemple la novice est encore jeune dans l'initiation, elle se trouve dans un état de pureté, ce qui implique une défense de se mélanger pendant plusieurs mois : l'abstinence sexuelle doit être rigoureuse, mais aussi le contact avec les gens car les énergies négatives d'autrui peuvent lui nuire. La sexualité et l'espace mouvementé de la rue (le carrefour en particulier) sont typiques d'*Exú*. Des interdits liés à *Exú* se somment : par exemple les horaires propices aux 'pouvoirs' d'*Exú* sont dangereux pour les novices qui doivent éviter de sortir à ces moments-là.

¹¹⁶ Dans mon expérience, une séance divinatoire révèle toujours, entre autres choses, un état de saleté (*sujeira*) ou pureté (*limpeza*) des influences négatives, l'envie (l'ensorcellement par l'envie) étant un cas d'origine de *sujeira* très cité.

Cossard - Binon écrit :

“Les influences néfastes peuvent provenir de certains points de l'espace ou du temps plus particulièrement liés aux *esú* et aux âmes. Ainsi la *jawo* évite de placer le dos à une fenêtre ou à une porte ouverte ; elle ne s'assoit pas sur un seuil de porte ; elle ne traverse pas les carrefours en diagonale, car les *esú* résident aux ouvertures et aux carrefours. Elle ne se baigne pas dans la mer ; elle évite les cimetières (...) Elle ne sort pas sur le coup de midi, de six heures, de minuit.” (1970 : 219)¹¹⁷.

D'autres détails du texte de Cossard-Binon peuvent être soulignés: après avoir participé à un *axexe* (funérailles), les adeptes renvoient les 'âmes' (*eguns*) en leur offrant de l'eau. Celle-ci est jetée à l'extérieur de la maison, les *eguns* étant censés roder autour des ouvertures des habitations. La mer est également associée aux âmes des morts noyés. Le seuil de porte, en revanche, représente un danger relatif au passage et donc au mélange des énergies : il est très déconseillé aux novices et aux personnes vulnérables en général, telle la femme enceinte¹¹⁸.

Le novice est donc un être totalement purifié et protégé par des interdits. Le simple consultant qui est passé par des rituels de purification (*limpeza*), doit également éviter temporairement les 'mélanges' : des interdits sexuels, des interdits de sortir dans la rue et de se mélanger avec les 'énergies' des gens, etc. seront respectés pendant une journée. Il est souhaitable que le changement d'état bénéfique soit bien fixé avant d'entrer en relation avec autrui car un dynamisme négatif peut se produire par cette mise en contact : une partie des interdits du Candomblé est donc prophylactique et protège contre la potentialité négative du dynamisme. Ce dynamisme négatif est intrinsèque à *Exú* et aux travaux de sorcellerie qui provoquent la *sujeira* (souillure), mais aussi au mélange qui implique la rencontre des 'fluides' et des passions d'autrui (mauvais œil, envie), jusqu'au danger représenté par le contact avec les *eguns* (esprits des morts).

À partir du moment où la personne a fait un travail de purification (*limpeza*) elle a ouvert son corps à la spiritualité : maintenant purifiée des énergies négatives, elle sera protégée par les *orixás* en échange d'offrandes. Ce renouvellement énergétique a un temps de fixation : il faut le préserver en se ménageant de la rencontre et du mélange (sexuel notamment) pour une période

¹¹⁷ La transcription des mots yorouba est de l'auteur.

¹¹⁸ Notes de terrain.

plus au moins longue.

Lorsque les tabous du novice localisent un danger difficilement maîtrisable (Steiner : 1980), une nouvelle condition est préconisée, mais il faut éviter d'annuler les effets positifs du rite. La *iaô* dans sa nouvelle condition est encore plus vulnérable qu'un 'client' qui recourt ponctuellement aux services rituels du Candomblé. Cette sensibilité spirituelle est en rapport au travail rituel. Si les pores du corps du simple consultant sont ouverts aux énergies des *orixás* par les bains rituels aux feuilles macérées, chez la *iaô* un vrai canal de communication avec l'énergie de l'*orixá* a été ouvert avec l'incision rituelle (*kura*) sur le crâne (*oxu*) où est placé le cône composé des cires et des feuilles sacrées¹¹⁹.

Être ouvert spirituellement aux énergies des *orixás* implique la médiumnité, mais aussi l'influence de toutes sortes d'énergies plus au moins dangereuses, qui peuvent affecter l'intégrité de la personne¹²⁰. Les trois mois de *resguardo* de la *iaô* sont dits aussi de *kelé*, car le novice est obligé de porter un collier spécifique marquant cette période de marge. Ce temps est en étroite rapport avec la période de cicatrisation de la *kura*, les incisions sur la tête, le bras etc. qui ont été pratiquées pour y introduire des éléments aptes à 'fermer le corps' et à le rendre invulnérable aux influences négatives (Prandi : 1996).

En définitive, chez les-peuples-de-saint, l'idée de pureté est très proche de l'idée d'intégrité, de santé, de bonheur. La saleté est un défaut vis-à-vis de la plénitude de l'être. La souillure entame l'énergie vitale de la personne. C'est ainsi qu'on a pu mettre à fruit la théorisation de la notion de souillure de Douglas (1971) ; cependant on a pu l'enrichir avec l'idée d'une complémentarité entre le dynamisme et la stase.

Influencée par la conception des rites de passages de Van Gennep (1909), Douglas (*ib.*), considère les transitions, les marges, les ambiguïtés et les mélanges, comme autant de concepts plus au moins homologues, pour signifier le danger d'anéantissement social. Pour la vision fonctionnaliste de Douglas, l'interdit s'oppose à la contagion tout en protégeant l'ordre culturel et la structure sociale empirique qui peut être menacé de l'extérieur comme de l'intérieur. D'ailleurs, les hybrides (selon un exemple de Douglas, les écureuils volants) sont ressentis

¹¹⁹ L'initié s'appelle aussi *adoxu* (cf. Cacciatore, 1977 : 202)

¹²⁰ Entretien avec Mãe Stella.

comme des êtres diminués en rapport à un prototype donné qui représente, en revanche, une plénitude et donc une sorte de pureté.

Ainsi, si au niveau interne, la souillure est, par exemple, placée là où les rôles sociaux risquent d'être mal définis -l'envieux étant une personne très dangereuse-, au niveau externe, le manque des contours, des frontières, peut mettre en péril l'identité spécifique du groupe¹²¹. Dans le domaine rituel, les périls invisibles que le novice peut capter sont évités en se ménageant de toutes situations ou actes évoquant le dynamisme négatif du mélange et de tout péril contre l'intégrité de son être.

3.4.2. *Resguardo*

Si la pureté est une sorte d'immobilité, un *status quo*, elle est aussi le rêve impossible de la perpétuation du même. Dans la mythologie nagô, la masse informe, froide, de la création se 'morcelle' et se différencie à partir d'*Exú*, maître de la vie sexuée, de la génération des individus diversifiés¹²² et du destin singulier (chaque personne a son *Exú Bara* lié au destin). Le dynamisme prévoit des transformations propulsées par le mélange. La *iaô* doit alors éviter de s'exposer à l'emprise de ce mélange impliqué dans l'action d'*Exú* en évitant les lieux ou les situations où ces énergies se font particulièrement présentes. La contamination provenant d'autrui est également interdite, ainsi que le contact avec la pourriture. La partie du corps qu'il faut préserver le plus des impuretés est la tête. Cossard -Binon¹²³ l'écrit ainsi :

“Les êtres pouvant être porteurs de mauvaises influences, elle (la *javo*) ne laisse personne s'asseoir ou se coucher sur sa natte ou sur son lit. Elle ne termine pas ce qu'une autre personne a commencé ; (...) elle prend soin de refermer tiroirs, boîtes ou malles. Elle ne finit pas la nourriture des autres, ne porte pas leurs vêtements, ne mange pas dans des récipients déjà souillés. Elle ne ramasse pas les ordures avec ses mains (...) Elle veille à ce que personne ne passe son bras, sa main ou un objet quelconque au-dessus de sa tête car c'est là que se tient

¹²¹ Ce dernier cas rappelle le souci de pureté du Candomblé Nagô : c'est l'appel à la tradition africaine et l'interdit au mélange avec des éléments exogènes à cette tradition ainsi que l'attribution aux *terreiros* moins 'purs' des travaux de gauche utilisant *Exú* (Trinidad : 1981 ; 1985).

¹²² A propos des mythes relatifs au morcellement, voir Elbein dos Santos (1975 : 130 et ss.).

¹²³ Les observations de Cossard-Binon, qui regardent un *terreiro* Angola, sont semblables aux faits nagô.

son *orixá*' (1970 : 219)¹²⁴

Ainsi, toute une symbolique de la pureté marque les actes de la *iaô*. La question des interdits de pureté touche la notion de l'identité du novice dans son insertion dans un monde dynamique. Lorsque la *iaô* vient de sortir du rituel initiatique, son identité nouvelle est précaire, elle peut localiser le danger en se séparant du reste du monde et de son dynamisme selon des interdits précis. La *limpeza* (pureté) est un état d'équilibre plutôt fragile ; lorsqu'il est brisé, on risque de devenir 'autre', d'être aliéné - la folie étant parfois conçue comme une condition de souillure. Cici d'Oxalá, aujourd'hui *ebôme* d'environ soixante-cinq ans, dans sa trentaine a été persécutée par l'*egun* de son père au point d'en devenir folle. À l'époque, elle avait dû faire des examens psychiatriques et prendre des médicaments, cependant, elle se considère guérie par le Candomblé. Elle argumenta que quelque chose de son *individualité* était entamé par cette contamination et seulement une renaissance dans le saint pouvait la sauver.

En général, l'individu peut se trouver tantôt dans un état de 'latence', dont la nouvelle *identité* n'est pas encore définie, tantôt dans un état spirituel qui se modifie à son insu, c'est-à-dire un état de souillure. *Exú*, maître des ouvertures du corps, des relations avec autrui, des espaces publics où il y a transition d'énergies (marché, rues, carrefours), de la boisson alcoolique (*cachaça*), relève du principe de l'agitation (*gun*) en opposition au calme (*ero*). Lorsqu'une personne a été l'objet d'un rite, même comme simple consultant, elle entend une *ebômi* lui recommander de se ménager (*resguardar*), notamment des actes associés à l'agitation et au dynamisme : "*não sair na rua, não beber e não namorar*", il faut éviter de sortir dans la rue, de boire de l'alcool et d'avoir des relations sexuelles pendant au moins une journée.

D'une certaine façon le novice doit respecter un régime lié au calme. Ce temps de pureté (*resguardo*) suit chaque travail rituel et sa durée dépend de l'importance de ce dernier : d'une à trois journées pour le consultant pratiquant les purifications et des offrandes (*ebô*), une semaine pour le novice passé par un *bori* (offrande à la tête, *ori*) et trois mois pour la *iaô* qui a 'fait' le saint. Les interdits du *resguardo* comportent donc une "mise en état de pureté", une condition de suspension du temps, ne serait-ce que pour mieux fixer un état n'ayant pas encore de barrières contre le risque du mélange. Cet état de suspension de l'événement se manifeste selon un symbolisme de la pureté, du calme (*ero*), opposé à la sexualité, à la rencontre, au dynamisme

¹²⁴ Notons que la tête d'un *abiã* (novice sans initiation complète) est, après un *bori* (étape pré initiatique qui sert à fortifier l'*ori*, la tête) protégée.

(*gun*). En fait, la souillure risque de se trouver chez le partenaire sexuel comme lors d'un contact avec le monde et ses énergies.

Pendant chaque travail rituel des purifications et des créations d'énergies se produisent. Or, la souillure brise la force du rite – '*quebra a força*' – tout en brisant la force vitale de la personne, ce qui est un danger d'aliénation, d'agglutination dans l'altérité – être souillé représente la fin de l'intégrité. Ce danger est encore plus menaçant dans l'état de 'latence' de la *iaô* : état de passage et de manque d'identité définitive, de 'fermeté'. "La *iaô* est comme un bébé", me disait une fille-de-saint, certaines précautions doivent être respectées pour protéger sa fragilité, autrement dit, pour bloquer une entrée possible de la souillure¹²⁵. Il s'agit d'un dispositif d'interdits qui fait appel au besoin de protéger ce qui n'est pas encore défini et qui, à cause de cela, n'a pas de défenses et doit craindre la contamination. On peut exprimer ceci schématiquement :

⊙ pureté ► nouvelle condition /souillure

Les premières flèches arrondies indiquent le changement de condition : dans le cas de la *iaô*, la pureté est relative à l'acquisition d'une nouvelle identité qui est *in fieri* ; il y a eu une 'récréation', ce qui impose préventivement de faire contraster la souillure avec des interdits prophylactiques (*resguardo*). Liés à un souci de pureté (*limpeza*), ces interdits sont une des façons de déterminer la fragilité d'une condition de passage, de mutation, de récréation. Ce qu'on pourrait appeler la suspension du temps 'profane' du novice avec des abstinences temporaires est, en réalité, la suspension du dynamisme produit par le mélange, l'acte sexuel étant le prototype de ce dynamisme. En fait, ce danger est neutralisé en arrêtant le mélange, ce qui s'exprime avec une protection vis-à-vis des événements marqués par la rencontre.

¹²⁵ Le nouveau-né se trouve, comme la novice, sous le signe d'*Oxalá*. Cette ressemblance entre le nouveau-né et la *iaô* est très claire selon les adeptes avec qui j'ai parlé. La même fragilité les caractérise. La tête de la novice, à cause des incisions dont elle a été objet, rappelle le nombril non cicatrisé du bébé. La tête de l'initié doit alors être préservée des facteurs climatiques (exposition directe au soleil, humidité) Son corps doit rester pur, chaste. On peut rouver dans les forum du *net* ce genre de questions concernant les interdits du novice (*resguardo*). Dans un site, par exemple, on découvre un adepte, qui affirme qu'il faut à tout prix éviter les relations sexuelles, ainsi qu'exposer sa tête au soleil, aller à la plage ou , aux fêtes après l'initiation. Il écrit : "C'est un moment pendant lequel il faut se ménager , il faut réfléchir. C'est le début du sacerdoce. Il faut respecter !" ("*Sexo, andar com a cabeça no sol quente, nem no sereno, ir à praia, a festas. É um momento de resguardo, de reflexão. É o início do sacerdócio. Há de se respeitar!*")

(<http://br.answers.yahoo.com/question/index?qid=20070417100354AAAtfk1>).

Elbein dos Santos affirme que le blanc typique des *orixás fun-fun* (*orixá* de la création de la même famille qu'*Oxalá*) représente, d'un côté une sorte de calme qui est aussi équilibre entre les naissances et les morts et, de l'autre le contraire de l'individuation, dans la mesure où le principe *fun-fun*, l'incolore, évoque le rien, le vide (1975 : 76). En fonction de nos observations, nous pouvons maintenant dire que la stase d'*Oxalá* et le dynamisme d'*Exú* se trouvent à la base de la polarité pureté/souillure, ce qui fait comprendre aussi que pureté, indistinction et immobilité vont ensemble. En effet, si du côté de la création, des *orixás fun-fun*, on trouve un manque d'individuation (l'indistinction dont parle Elbein dos Santos de la masse primordiale), c'est avec la pureté qu'on défend toute fragilité des moments de latence (sans forme).

En coupant le novice du dynamisme du monde on lui permet de se 'fortifier', de construire les bases de son identité initiatique, comme le suggère l'adepte qui m'explique l'équivalence entre la *iaô* et le nouveau-né. On comprend alors un autre volet de la symbolique du vieux, lent et pur *Oxalá*. Si l'ordre qu'il symbolise est aussi une sensibilité à la saleté¹²⁶, sa 'force' contre celle-ci se trouve dans la capacité de mettre une barrière contre le dynamisme avec des *quizilas*.

À chaque fois que la *mãe-de-santo* Stella de l'Axé Opô Afonjá pratiquait la divination, elle me disait que j'étais *limpa* (propre). Elle le justifiait du fait qu'*Iansã*, l'*orixá* maître de ma tête, était censée protéger ses enfants contre les énergies négatives. Les *orixás* jeunes, chauds et agités, liés au dynamisme et donc, plus éloignés de la création – *Ogun* et *Iansã*, par exemple – ont le pouvoir spécial de protéger leurs initiés de la souillure. En principe, les enfants de ces *orixás* sont censés être moins sensibles aux énergies négatives. Les enfants d'*Oxalá*, par contre, très 'délicats', sont souvent les victimes d'actes sorciers¹²⁷.

Plusieurs données du Candomblé nous ont indiqué que les règles de pureté régissent en effet les moments de changement, de passage. En outre, la pureté, façon de concevoir la stabilité d'un ordre souhaité, est aussi une sorte d'immobilité que s'impose toute personne qui doit temporairement contrôler les effets du contact avec autrui et donc se soumettre à une relative

¹²⁶ La notion de la pureté d'*Oxalá* et sa sensibilité à la souillure est très présente chez les adeptes. Par exemple, lorsque j'ai demandé à une fille-de-saint de me parler des *quizilas*, elle m'a répondu : "L'*orixá* qui a beaucoup de *quizilas* est *Oxalá*. Le travail (rituel) est bien plus difficile avec lui."

¹²⁷ Informations générales de Genivaldo d'Omolu ; sur *Oxalá*, *Ebômi* Cici d'*Oxalá*, Pai Ruy do Carmo de *Oxalá*, Mãe Stella, etc. Sur le principe classificatoire de l'agitation (*gun*), des renseignements m'ont été donnés par Graça de *Iansã*.

‘mise à part’ : soit parce qu’elle se trouve dans un état de fragilité d’un changement d’état, soit parce qu’elle représente un ordre qu’il faut protéger et donc ne pas changer

Le chef de culte mange à part et ne touche pas les assiettes d’autrui car des énergies négatives peuvent s’y trouver¹²⁸. C’est là une démonstration de la fragilité de l’ordre, du pouvoir. Ainsi une relation logique peut être posée entre la pureté, la fragilité et l’ordre. D’autre part, le champ sémantique homogène entre le désir de stase et la pureté prend ses contours lorsque les conditions de passage et de changement sont maîtrisés avec une ‘mise en état de pureté’ ; ces conditions sont placées sous la protection d’*Oxalá*, le *fun-funn*, qui est aussi le calme, le lent, le fade, le froid, le chaste, le sensible aux *quizilas*¹²⁹.

Pour résumer, on peut affirmer que le principe *fun-fun* a pour fonction de défendre des ‘accidents’ de l’histoire et de protéger la condition de latence typique des moments de passage avant l’acquisition de sa nouvelle identité. Il faut souligner ces correspondances : la re-création de l’initié est mise sous le signe d’*Oxalá* car l’état de latence a besoin d’être maîtrisé, protégé du danger que le passage représente comme moment non encore défini, tout en évoquant le symbolisme du calme, de la stase, du *fun-fun*. Le principe du *fun-fun* est donc porteur d’un mécanisme de protection.

C’est ainsi que le novice se trouve en opposition au dynamisme d’*Exú*, au principe du mélange et donc au risque de souillure. Il faudra alors voir si le respect des *quizilas*, système qu’on a situé du côté de la distinction, de l’individualité, protège aussi de la souillure. En attendant, laissons-nous guider par le *pai-de-santo* Babá Silvanilton. Il parle des *quizilas* et de leurs violations de la même manière que Mãe Stella :

“*Oxalá*, par exemple, n’aime pas les boissons alcooliques. Si son ‘enfant’ en boit, *Oxalá* s’éloigne. (...) *l’orixá* ne punit pas, c’est le monde qui punit, ces forces (négatives) qui se trouvent dans le monde.”

C’est la protection de *l’orixá* qui vient à manquer lorsque les adeptes ne s’identifient pas aux antipathies de leur maître-de-la-tête. La distinction de chaque individu est marquée par des

¹²⁸ Observation de terrain ; conversation avec Mãe Stella de Oxossi.

¹²⁹ *Oxalá* est considéré chez les adeptes comme ‘froid’ sexuellement. Dans les mythes il est décrit comme étant relativement pur et chaste dans la mesure où il était l’époux d’une seule femme (Beniste, 2002 : 201).

idiosyncrasies qui prennent la forme des *quixilas* d'identité, liées à l'*orixá* tutélaire (maître-de-la-tête) ou à l'*odu* (le 'chemin' mythique de chaque personne, son destin). La souillure a facilement accès au fils-de-saint lorsque celui-ci n'a pas d'identité, c'est-à-dire, lorsque celui-ci ne se protège pas par son identité 'mythique' liée à son *orixá* et au signe du destin. Il devient à présent possible d'envisager un point de communication indirecte entre le système des *quixilas* et les règles de continence qui protègent de la souillure, autrement dit, une intégration des deux systèmes symboliques.

4. THEORIES DU TABOU

4.1. Une 'démystification'

Dans l'œuvre reconnue, *The Golden Bough* (1922), Frazer établit que les tabous sont des rites magiques, typiques d'une étape évolutive primitive encore représentée par les 'sauvages' et la paysannerie européenne. Une projection naïve dans la nature de l'association des idées selon les deux principes de la similarité et de la contiguïté aurait déterminé un *corpus* de lois pseudo-scientifiques réglant des rites magiques. Le principe de la similitude serait à la base de la magie homéopathique ou imitative selon l'idée que "les semblables produisent les semblables ou l'effet ressemble à la cause".

Ainsi, avec les tabous, sorte de magie négative, on veut empêcher d'associer deux actes pour éviter des dangers, tandis qu'avec les rites positifs on vise à engendrer des événements souhaités. D'autres types d'interdits sont engendrés par le principe de la contagion : ils empêchent que des choses qui ont été en contact puissent continuer à agir l'une sur l'autre après leur séparation, car les parties détachées du corps d'une personne, comme les ongles et les cheveux, ou tout reste de nourriture, peuvent être utilisés pour exercer un pouvoir négatif sur la personne même. Il est connu que dans une vision naturalisée (déterministe) de l'histoire, Frazer avait situé l'écart entre magie, religion et science, dans la diachronie : l'âge de la magie, caractérisée par une pseudoscience, précéderait ainsi celui de la religion, caractérisé par la croyance en des agents surnaturels, et celui-ci aurait précédé l'âge de la science, système valable de lois naturelles.

Les tabous, considérés par Frazer comme des actes magiques préventifs contrôlant automatiquement, sans intervention d'une entité surnaturelle, des événements naturels fâcheux, sont censés agir, par conséquent de façon mécanique et avec l'objectivité des lois naturelles. Ils s'accordent donc avec l'idée d'une influence à distance des choses, selon un rapport de sympathie, soutenue par l'idée d'une connexion non perceptible mais réelle. Selon cette argumentation, Frazer désigne comme 'sympathique' la magie en général¹³⁰.

¹³⁰ Les deux principes énoncés par Frazer (1922) peuvent être analysés comme des opérations

La définition de Mead du tabou est, à son tour, apparemment déroutante car semble confirmer implicitement a 'magisme' frazérien : « interdits de participation à des situations dangereuses par elles-mêmes », c'est-à-dire, interdits liées aux actes qui, sans médiation des êtres humains, surhumains ou des forces impersonnelles du genre du *mana*, entraîneraient des dangers (1937 : 502). Steiner ne manque pas de souligner le risque de 'magisme' chez Mead (1980 : 156). Pourtant, en s'en tenant aux faits, Mead était plus proche de la réalité que Steiner ne le croyait.

Il fallait surmonter l'habitude de déplacer la question du tabou sur des concepts culturellement lourds de signification pour 'démystifier' les systèmes des interdits et leur trouver une logique au sein du symbolisme du geste rituel (Smith : 1979). Le terme 'démystifier' utilisé dans ce cas, est doublement approprié : métaphoriquement pour signaler l'exigence de dévoiler le mystère et lui donner une raison anthropologique, littéralement, car la sanction automatique des violations des interdits a souvent été définie comme 'mystique'.

En effet, malgré l'impopularité de la thèse de Lévy-Bruhl (1922) mettant en avant une mentalité primitive prélogique et mystique, la notion d'un péril 'mystique', pour définir autant la sanction des tabous que le pouvoir surnaturel du genre du *mana* ('*axé*' dans le Candomblé), restera très utilisée. Cela aussi à cause de l'évitement du terme 'magique' de la part de l'ethnologie actuelle, dont les débats autour de la définition de la magie vont vers la déconstruction de la catégorie.

L'utilisation du terme 'mystique' en ethnologie permet d'indiquer un pouvoir/péril non séculier et donc surhumain, tout en évitant d'évoquer la polarité religion/magie – la magie étant placée au pôle négatif. Mais le terme semble masquer ce qui, en réalité, reste à expliquer : pourquoi des situations sont dangereuses par elles-mêmes ? Pour comprendre cela, il a fallu suivre ce que peut devenir le 'magique-mystique' lorsqu'on l'analyse dans la perspective d'une efficacité symbolique, intégrée à une logique du geste rituel.

D'après Frazer (1922 : 42), les principes de la similitude et de la contiguïté gouvernent donc les interdits ou les préceptes de la magie sympathique. Arrêtons-nous au premier principe. Au Laos, exemplifie Frazer (*ibidem*), la femme du chasseur d'éléphants ne doit pas se couper les cheveux ou se passer de l'huile sur la peau pour éviter que l'animal chassé par le mari fasse un

métaphoriques et métonymiques (Lévi-Strauss : 1962), ce qui n'empêche pas qu'une analyse de leurs différentes fonctions dans le Candomblé reste à faire.

trou dans le filet ou glisse dehors. Autre exemple : à Bahia, dans certains rituels du Candomblé, on coupe des fruits ou des légumes tout en pensant couper la malchance¹³¹. Dans ces exemples de ‘magie imitative’, il y a substitution d’un terme par un autre situé sur un plan différent et ces correspondances assument une sorte d’efficacité réciproque, car elles sont censées produire ou contrôler des événements comme dans un jeu d’actions et de réactions. Autrement dit, ces exemples sont conçus comme étant capables de produire une négativité ou une positivité, tout en évoquant des associations à rechercher ou à éviter.

Nous pensons alors à la théorisation de l’évocation symbolique proposée par Smith (1979, *passim*) en rapport à l’efficacité du type naturaliste attribuée aux actes au Rwanda. Dans plusieurs cas africains (Rwanda) cités par Smith on trouve aussi ce genre d’incompatibilité, de mauvais augure, semblable à l’exemple de la chasse tiré du livre de Frazer¹³². Les interdits découlent d’un dispositif cognitif basé sur l’évocation des incompatibilités, conçues comme des rapports ‘sensibles’ qu’il définit comme *allergiques*.

En fait, dans le Candomblé, les incompatibilités symboliques se présentent à l’esprit comme capables d’engendrer des événements, comme s’il s’agissait des lois du monde naturel. Par conséquent, une nécessité ‘naturaliste’ de l’événement est posée dès qu’une interprétation symbolique est possible. L’accident n’est plus lié à la contingence, il devient nécessaire selon une explication liée aux mythes des *orixás*. Il m’est arrivé d’entendre une explication tout à fait symbolique, découlant d’une *quizila* de couleur, qui concernait la fabrication d’une jupe. Regina, une femme, initiée depuis longtemps à l’*orixá Nanã*, expliquait ainsi le fait qu’elle n’était pas arrivée à bien couper le tissu de sa jupe :

“J’appartiens à une qualité de *Nanã* qui doit s’habiller avec du blanc uniquement. Je ne sais pas expliquer pourquoi, peut-être parce que j’ai ‘fait’ mon saint *Nanã*, mais aussi *Oxalá* (qui accepte le blanc

¹³¹ Données de terrain.

¹³² Voilà quelques exemples rwandais reportés par Smith: “Une mère ne doit pas exhorter son enfant à dormir en lui disant, par exemple : ‘Dors vite!’; il mourrait jeune. En effet, le sommeil évoque la mort et encourager à dormir évoque un encouragement à mourir. Pour la même raison, les berceuses (...) sont appelées *ibihozo*, ‘consolations’, car elle ne visent qu’à apaiser les larmes de l’enfant.” (...) Un homme ne doit pas arracher un cheveu blanc à un autre et le lui montrer; ce serait évoquer sa mort et la provoquer, ou provoquer sa cécité, car voir sa mort aveugle.” (1979 : 26)

seulement). Voilà qu'un jour j'ai décidé d'acheter un tissu bleu foncé parce que je voyais les autres 'filles' de *Nanã* s'habiller avec des couleurs. Mais la coupe de la jupe n'a pas réussi !"

En général, les conséquences des infractions des *quizilas* sont, comme dans ce cas, des accidents qui évoquent la malchance, c'est-à-dire des obstacles à la réalisation de ses désirs, de ses projets. La notion d'efficacité symbolique, qui trouve chez Lévi-Strauss (1958 [1949]) sa paternité, peut s'appliquer littéralement aux *quizilas*. On perçoit alors, avec Smith, la vocation pédagogique d'un système d'interdits, du moment que celui-ci "impose aux hommes de ne jamais perdre de vue la cohérence symbolique de leurs actes, quels qu'ils soient, c'est-à-dire la façon dont ceux-ci (...) se prêtent à la pensée." (1979 : 46). Quant à la formulation de la sanction, il est encore intéressant de suivre Smith car il montre une souplesse de la pensée symbolique : "(...) en tant qu'énigme, elle déclenche des évocations pertinentes et l'identification plus ou moins précise de l'incompatibilité en cause." (*ibidem*)

Le cas cité de la jupe ratée est un cas typique d'identification *a posteriori* d'une incompatibilité, celle-ci est reconnue à partir d'effets fâcheux. L'interprétation symbolique se fait d'après l'objectivité de l'accident : sans le résultat négatif du découpage du tissu, la question des couleurs se serait posée différemment, Regina aurait eu le droit de penser que sa 'qualité' de l'*orixá Nanã* acceptait un certain chromatisme. Notons qu'il n'y a pas de dialogue direct entre la *filha-de-santo* et l'*orixá Nanã* : tout se passe au plan objectif des faits, l'*orixá* ayant des incompatibilités naturalisées : il est censé réagir automatiquement à des couleurs ou saveurs, etc.

Dans les *quizilas* du Candomblé, l'incompatibilité respectée informe alors du symbolisme qui relie objectivement le novice et les *orixás* et qui permet la construction de l'identité de l'être initiatique – Regina cite le moment de son initiation et le met en relation à la jupe ratée. Cet aspect relationnel objectivable semble être le plus important en ce qui a trait à ce culte de possession.

Les accidents sont considérés comme des signes révélateurs et répondent donc à une logique proche de celle de la divination institutionnelle. Le système de *quizilas* fait économie de la conscience subjective car il semble être un dispositif qui vise deux fonctions reliées. Premièrement, une pédagogie symbolique se fait à partir de données objectives. Les accidents sont 'naturalisés' et traités comme des allergies, (Smith, 1979), c'est-à-dire, selon l'idée de l'incompatibilité énergétique - dans notre exemple tout se passe comme si l'énergie de la qualité

de l'*orixá Nanã* de Regina était allergique aux couleurs. Deuxièmement, l'explication du mal, de la malchance, suit l'idée d'un monde inachevé – *in fieri* –, habité par des énergies qui permettent de considérer l'humain en relation avec l'invisible, dont les transformations souhaitables ou regrettables sont maîtrisables par des comportements prescrits (rituels) à partir d'une orientation offerte par le symbolique¹³³.

Dans le cas des réactions négatives motivées par des *quizilas* chromatiques, de nourriture, etc., on se trouve face à une intégration du monde visible et des causes invisibles. On peut alors se demander, comme nous l'avons fait au début de cet écrit s'il est significatif de définir ces réactions comme des sanctions 'mystiques' ? Le terme grec *mistikòs* renvoie au concept du 'mystérieux', et le 'mysticisme' peut signifier la pensée religieuse dans son abstraction de ce monde séculier¹³⁴. Il me semble que, si d'un côté la notion de mystère est appropriée pour comprendre les *quizilas* (parfois une sanction révèle des aspects des *orixás* auparavant inconnus), le recours à l'au-delà est bien contraire à leur logique, car elle ne prévoit pas de séparation des 'mondes' (visibles et invisibles) mais leur intégration.

4.2. Anthropologie et cosmologie

Les *quizilas* du Candomblé semblent donc fonctionner de façon très objective car elles visent à tracer des repères symboliques plutôt que des questions morales. Des troubles sont censés dévoiler une incompatibilité, comme par exemple, entre l'aliment et le 'corps initiatique' : tout en profitant du code culinaire, le Candomblé impose à l'adepte de s'éduquer 'symboliquement'. Toute prospérité d'un initié au Candomblé serait compromise s'il ne prenait pas le soin d'éviter

¹³³ David Breton, en interprétant De Martino (1971), décrit ainsi le rapport entre la conception d'un monde *in fieri* et l'efficacité symbolique : "pour Ernesto De Martino, l'individu (des sociétés modernes) est un homme garanti, donné, posé avec fermeté devant un monde garanti exploré par la science. À l'inverse, l'homme des sociétés traditionnelles connaîtrait une labilité de son être, dans un monde inachevé, toujours en voie de se construire, jamais donné. Ces différences culturelles rendraient l'homme traditionnel plus enclin à ces variétés d'action sur la nature. L'homme, matière de symbole, n'y est donc pas formé des mêmes constituants, n'est pas délimité de la même façon. Anthropologiquement, cela permet de mieux comprendre des types d'efficacité qui nous paraissent difficilement concevables." (Le Breton : 2004)

¹³⁴ Cf. *Dizionario Etimologico* (Cortelazzo, 1988). Le terme 'mystique' est lié aux données historiques grecques qui renseignent sur des secrets initiatiques, des mystères (*mistikòs*, mystérieux), le mysticisme étant une façon de vivre 'hors du monde', un refus des choses séculières (Sabbatucci, 1988).

de s'associer à certains aliments (mais aussi à certaines couleurs, etc.) incompatibles avec les *orixás* dont il est porteur de 'substance'. De plus, il doit éviter tout ce qui gêne sa bonne santé, car son corps est un réceptacle de cette substance 'cosmique'.

Dans le Candomblé, l'anthropologie est liée à la cosmologie : on l'a vu dans les propos de Mãe Stella au regard du corps, censé être composé par les éléments de la nature représentés par les *orixás*. Comme le souligne Elbein dos Santos, la tête, *ori* est censée être composée à partir d'une portion de la matière-substance cosmique :

“L'espèce de matériel avec lequel sont fabriqués les *oris* individuels va indiquer le travail (rituel) le plus adapté (...) tout en permettant de prospérer. Il indique aussi ses interdits – *ewò* –, ce qu'il est interdit de manger, à cause de l'élément qui a servi à modeler l'*ori*. La matière utilisée pour créer l'*ori* a un signe distinctif et n'est donc pas une simple matière” (1975 : 207 ; je souligne).

On est dans la construction de l'identité.

4.2.1. *Pédagogie et immanence*

Tout signe corporel, tout accident, peut être un 'message' des *orixás*. Dans le Candomblé on est toujours alerté, me disait le *pai-de-santo* Ruy do Carmo pour exprimer cette lecture des événements corporels. On est loin de la logique de la faute : le danger d'un aliment *quizila* se fait reconnaître au fur et à mesure, lorsqu'on le 'transgresse' par ignorance ou mégarde. Cela nous renvoi aux marges de notre système culturel, dans le domaine de la superstition et de la magie, stigmatisé négativement dans la mesure où il met en question l'unité de l'être, la maîtrise de soi¹³⁵, selon l'idée que des influences dominent la personne malgré elle et changent le cours de son destin.

Dans la terminologie ethnologique utilisée pour définir la sanction automatique, des variations apparaissent pour remédier à la stigmatisation négative, très présente dans la littérature sur le tabou du début du vingtième siècle. Les anthropologues sont arrivés ainsi à un paradoxe : les sanctions des interdits sont appelées 'mystiques' et pourtant elles sont très terre-à-terre, très

¹³⁵ La responsabilité subjective du droit pénal qui touche la notion de personne a été analysée anthropologiquement par Fauconnet (1920), Mauss (1897), Hertz (1922), Bastide (1973), Cartry (1973), Sabbatucci (1975), etc.

physiques : allergies, vomissements, diarrhée, dermatoses, sont des exemples de sanctions liés à des interdits alimentaires dans le Candomblé. Par ailleurs, ces troubles spécifiques peuvent être absents et le code symbolique peut continuer à exercer son influence : tout accident, tout manque de prospérité et de chance peut être associé à une *quizila*.

Nous avons donc pris en considération le caractère *immanent* de la sanction qui montre l'intégration du monde visible et invisible dans la logique des *quizilas*. Les conséquences automatiques des *quizilas* correspondent à une intégration des événements négatifs à une symbolique évoquant le monde invisible des *orixás*, qui doit être respecté dans les gestes: les accidents apparemment anodins, comme la coupe ratée de la jupe de Nanã, en témoignent. Les conduites censées avoir des conséquences malheureuses relèvent, en effet, des évocations négatives, et arrivent, souvent après coup, à assigner, comme dirait Smith, des lignes à la pensée (1979 : 6).

Cet auteur parle alors d'une "pédagogie de la fonction symbolique de l'interdit" (1991 : 381), qui profite de l'*acte* (des conduites) plutôt que de la transmission systématique du savoir. "C'est l'action qui appelle la pensée" (Smith, 1979 : 41) et c'est le jeu de réactions qui est censé exister entre les actes qui permet au *filho-de-santo* d'entrer en rapport symbolique avec les *orixás* par le truchement des objets compatibles ou incompatibles. Dépassé Frazer et son magisme, la notion d'efficacité naturaliste des interdits nous fait basculer, avec Smith, du côté du cognitivisme à partir du moment où il emploie cette notion d'évocation négative¹³⁶. De surcroît, une fois entré dans le domaine de l'action, la pensée ne vient pas en premier, elle doit s'adapter aux événements et trouver les symboles appropriés. Cela nous introduit dans une théorie pragmatique du rituel (Houseman : 2006) qui vise plus à mobiliser des symboles en situation qu'à calquer des représentations précises.

Le système de *quizilas* utiliserait donc le plan objectif des accidents pour s'imposer à la pensée. L'automatisme de la sanction et son mécanisme parfaitement objectif peut se comprendre en suivant encore Smith lorsqu'il rappelle qu'au Rwanda, transgresser un interdit, c'est provoquer l'insolite : "Les transgressions d'*umiziro* sont elles-mêmes perçues moins comme des fautes que comme des *accidents*" (je souligne); écrit-il tout en ajoutant qu'il s'agit d'accidents symboliquement significatifs "conçus sur le modèle des accidents naturels révélateurs" (1979 :

¹³⁶ L'idée d'évocation symbolique employée par Sperber (1974) semble constituer la base de la théorie de Smith des interdits.

21).

Tout se passe comme si une partie du symbolisme culturel se révélait négativement en profitant des infidélités de la nature ou de la vie : les maladies, la malchance, les pertes, etc. sont conçues comme des ‘accidents’ qu’il faut interpréter¹³⁷. Ainsi, une *filha* de l’*orixá Nanã*, me disait avoir toujours souffert lorsqu’elle mangeait de l’ananas et que même l’odeur lui donnait des nausées. En entrant dans le Candomblé, elle aurait finalement compris la raison de cette répulsion : son *orixá* a comme *quixila* l’ananas. Ces idiosyncrasies sont très utilisées pour discriminer les dieux entre eux car ils évoquent leurs dégoûts, partagés par les hommes en tant que reflets de leur ‘substance’.

Restons donc à cette immanence de la sanction tout en ajoutant que, pour l’horizon culturel du Candomblé, il n’y a pas de solution de continuité entre le corps des hommes et les énergies des dieux : on verra que respecter les *quixilas* est une façon de se prendre en charge, de se connaître, tout en connaissant sa propre énergie et son propre équilibre. C’est ainsi que certains adeptes parlent du Candomblé comme d’une psychothérapie¹³⁸. Par ailleurs, c’est dans la ‘reconnaissance’ de sa propre nature et de la nature de l’*orixá*, dans le dévoilement de ces ‘énergies’, qu’on peut parler d’une vocation pédagogique des *quixilas*. On a vu qu’il s’agit d’un auto apprentissage, comme dans le cas de la *filha-de-santo* qui découvre l’efficacité négative de la *quixila* chromatique de la qualité de son *orixá Nanã* en confectionnant (tout en ratant !) sa jupe liturgique.

Il faut souligner que les interdits ne sont pas censés être habités par une force magico – religieuse, par l’*axé*. Nous pouvons même dire qu’il n’y a aucune propriété particulière dans les *quixilas*, et leur efficacité négative est relative. En ce qui a trait à l’exemple cité de la jupe, la qualité de l’*orixá Nanã* de Regina n’accepte pas la couleur foncée, mais ce n’est pas le cas pour d’autres initiés de cette *orixá*. L’élément *quixila* est neutre en soi et son efficacité négative, ainsi que toute incompatibilité ou idiosyncrasie, est très spécifique.

¹³⁷ Les ‘accidents’ peuvent alors être conçus comme une forme élémentaire de codification des événements (Augé : 1984). En effet, le système d’interdits est cohérent avec un horizon divinatoire. Comme écrit Nicole Sindzingre, “les techniques divinatoires permettent de révéler des événements jusque là non perçus”, car il s’agit d’un “déchiffrement” et d’une “rationalisation culturelle des causalités relatives à l’ordre du monde et des humains”. (1991 : 202).

¹³⁸ Conversation avec la fille-de-saint Ivete de Iansã.

L'initié risque de s'ouvrir aux énergies négatives en transgressant quelque chose de contraire à la nature de son *orixá*. La prohibition n'est pas sanctionnée par une punition directe de la part de l'*orixá*, par contre la violation comporte : i) une 'trahison' de sa propre nature, comme une allergie peut éventuellement la rendre manifeste ; ii) l'éloignement de l'énergie de l'*orixá* qui est repoussé par la *quizila*, ce qui causera, tôt ou tard, des situations fâcheuses. En effet, l'énergie de l'*orixá* s'éloigne automatiquement de l'adepte, de même qu'une nourriture est refusée automatiquement par une personne allergique.

En définitive, dans le Candomblé, l'immanence de la sanction est en cause à chaque fois que les *filhos-de-santo* parlent d'énergies. Cette notion est utilisée pour exprimer l'existence d'un plan invisible mais réel dans son efficacité, terre-à-terre, même corporel. D'ailleurs, lorsqu'ils opposent une maladie 'spirituelle' (*doença espiritual*) à une maladie 'matérielle' (*doença da matéria*), ils déclarent que le corps peut être le siège d'un problème qui dépasse les lois 'matérielles' et renvoie à des lois autres (symboliques dirons-nous), quoiqu'elles se manifestent au niveau de la matérialité du corps.

4.3. Des théories et des questions

Selon Smith, les *imiziro* (interdits) sont « des actes marqués négativement du fait qu'ils provoquent ce qu'ils évoquent. » (1979 : 25). Chez les adeptes du Candomblé, la couleur noire (*quizila* très générale) évoque l'obscurité du chemin, c'est-à-dire le manque de lumière et de succès dans un parcours de vie. *Ebômi* Rosamunda d'Ogun me disait de ne pas m'habiller en noir pour ne pas voir mon 'chemin barré' (*caminho fechado*), en d'autres termes, pour que ma chance ne m'abandonne pas et que mes projets de vie ne soient pas bloqués. Les couleurs *quizilas* (comme les autres *quizila*) ne sont pas le siège d'une force spéciale, par contre ils semblent pouvoir engendrer, selon les cas, des réactions souhaitables ou fâcheuses, allant jusqu'à symboliser la malchance, car source d'une intense capacité d'évocation, comme dans le cas de la couleur noire.

Cependant, dans le Candomblé, il existe bel et bien cette notion d'*axé*, capable d'exprimer une sorte d'état bénéfique, transmissible par contact, comme, par exemple, le font la mère ou du père-de-saint en transmettant aux adeptes l'*axé* pendant l'initiation ; mais cette force est aussi vulnérable à l'efficacité négative de la souillure. Comme dans le cas de la notion mélanésienne de *mana*, une définition de l'*axé* pourrait amener à constater qu'il s'agit de 'force' médiatrice

spéciale entre le monde visible et invisible¹³⁹.

Une suggestion de Smith (1979) semble ainsi être tout à fait adéquate pour élargir la compréhension de ce genre de forces transmissibles : ne s'agirait-il pas de la traduction *d'une intensité symbolique, transmuée en cause efficace* ? Par conséquent, tout ce qui affecte négativement l'*axé* est supposé avoir une intensité symbolique et une efficacité négative opposée qui renvoie à l'idée d'une perte, de la chose abîmée, bref, de la 'souillure'. Dans le Candomblé, une intensité symbolique se trouverait dans les personnes du *pai* ou de la *mãe-de-santo* (chef du culte), très fortement liés à l'*axé*, tout comme très vulnérables à la souillure.

Faut-il donc soutenir que cette force transmissible et donc contagieuse qu'est l'*axé*, ainsi que la contagion liée à la souillure, ne diffèrent pas de l'efficacité automatique du geste symbolique comme le soutient Smith (1979 : 24) ? Pour résumer, pourrait-on dire que le *mana* ou l'*axé* ne sont que des expressions intenses et matérialisées (qui réagissent donc au contact) des évocations symboliques ? Pour comprendre cette vision des choses, il ne faut pas négliger la différence entre le danger de contagion, en principe universel car il peut concerner tout le monde, et le danger des réactions allergiques qui expriment des incompatibilités plus spécifiques, des idiosyncrasies relatives. Rappelons ce qu'écrit Smith à propos des *imiziro* : "l'allergie est sélective: n'importe qui n'est pas sensibilisé de la même façon à n'importe quoi, et la réaction allergique n'est pas contagieuse." (*ibidem*)

En effet, la notion de contagion, caractérisant semble-t-il le *tapu* polynésien, n'est pas typique de tout système d'interdits, surtout pas du système des *imiziro* décrits par Smith ni des *quizilas* du Candomblé. Avec Douglas, le principe de la contagion, à la base de la crainte de la souillure, semble avoir trouvé sa raison d'être dans le contrôle des situations floues, ambiguës, que toute structure sociale empirique présente. Mais quelle est alors la raison d'être des interdits de type sympathique ? Faut-il quand même imaginer une liaison entre les deux types de principes (contagion et similitude) énoncés par Frazer ? Faut-il penser avec Smith que la contagion renvoie à un raccourci substantialiste d'un principe évocateur dans les cas de fort impact symbolique ? Autrement dit : le pur et l'impur (et la force de contamination) seraient-ils liés aux symboles soit très positifs (évocations fastes) soit très malheureux (évocations néfastes) ?

¹³⁹ Sur cette notion d'*axé* voir Elbein dos Santos (1975). Pour la notion de *mana*, la littérature est très vaste (Rivière : 1997). Cf. de la critique de Lévi-Strauss à la théorisation du *mana* de Mauss (Mauss :1950).

Par ailleurs, de Heusch, dans la Préface du livre cité de Douglas (1971), souligne que certaines données de terrain font pencher pour l'admission d'une séparation en Afrique¹⁴⁰ entre le système des interdits et le système de la souillure. Ces deux systèmes se rejoignent ailleurs, par exemple, dans l'idéologie indienne de castes où l'opposition pur/impur s'associe au système d'interdits. Selon cet auteur, le premier système se construit sur une métaphore de la saleté à partir de l'expérience *universelle* de la perte (décomposition du corps, excréments corporelles, etc.), et le deuxième a comme vocation la disjonction de certains termes pour marquer des écarts différentiels *relatifs*.

Toutefois, si d'un côté, avec de Heusch, on peut poser comme problématique la conjonction des deux systèmes dans plusieurs cultures, notamment en Afrique, la question de leur relation reste, à mon sens, ouverte. Dans le Candomblé, la définition de la relation entre le système de *quixilas* et le système de la contamination (souillure) s'impose au chercheur. C'est peut-être dans la notion de diminution, de perte, employée par Douglas, qu'on peut trouver une réponse : selon le peuple-de-saint, la souillure semble entamer la plénitude de l'être, celle-ci s'exprimant par le respect de sa propre singularité marquée par des *quixilas* très spécifiques.

4.3.1. *De gustibus...*

La réaction négative provoquée par les *quixilas* est, comme dans le cas des allergies, sélective. Il n'y a donc pas de classification finie et universelle des interdictions, et donc de liste d'objets marqués, mais des sensibilités relatives : certains éléments (sujets ou objets) sont plus sensibles et appellent plus de *quixilas*. Le fait que ce symbolisme ne soit pas figé et puisse être orienté de façon créative m'a été suggéré par les adeptes.

Chaque *terreiro*, chaque chef de culte, chaque initié est plus ou moins libre d'interpréter un aliment, un objet, une situation comme *quixila*, selon sa propre vision de la tradition. Il est possible d'interdire un objet parce qu'il a été associé à un malheur et devient le signe d'une malédiction. Bien des dégoûts des *orixás* sont, par ailleurs, motivés par des accidents survenus dans leur existence 'matérielle' dans le temps mythique.

Iansã ne supporte pas le mouton car celui-ci avait mangé l'offrande rituelle (*ebô*) qui devait

¹⁴⁰ Chez les Lele et les Nuer dans les exemples déjà cités.

sauver ses enfants de la mort¹⁴¹. L'interdit concerne alors les 'enfants' de cet *orixá*, conçus comme un peuple, une maisonnée spécifique (on dit, en effet, les gens de la 'maison' de *Iansã* ont la *quizila* du mouton). Rappelons que tous les initiés sont censés respecter certaines répulsions de l'*orixá* 'tutélaire' de leur maison de Candomblé, celles des fondateurs décédés de l'*ilê axé* (maison de l'*axé*, expression yoruba pour le *terreiro*) et celles du chef de culte en charge. Il faut ensuite compter sur le respect de certaines *quizilas* relatives aux qualités spécifiques de son propre *orixá* (chaque *orixá* se présentant sous différentes qualités) et celles des *orixás* qui influencent la personne à cause de l'*odu* (l'ensemble des *orixás* qui influencent un individu est dit *enredo*).

Arrivent les *quizilas* personnelles, définies selon l'idée d'un respect de son propre 'chemin' (*caminho, odu* en yoruba) qu'il faut suivre sans faute et qui sont considérées, dans le Candomblé nagô, très importantes. De plus, une *quizila* peut être utilisée contre la personne qui doit la respecter : "Sacrifier un mouton dans la maison de *Iansã* signifie appeler le malheur" écrit Pai Cido (2002). C'est l'objectivité du système *quizilas*, la possible manipulation magique de l'automatisme des conséquences qui justifie la loi du secret qui les concerne.

Le 'chemin' doit rester ouvert (*caminho aberto*), sans présenter d'"accidents", un destin malheureux s'exprimant avec l'idée d'un chemin fermé (*caminho fechado*). Les *quizilas* sont prises en considération après coup : la personne cherche dans sa mémoire ce qui a affecté son corps et elle demande au chef du culte s'il faut les considérer comme des signes 'spirituels' et donc les mettre en relation avec l'*odu* ou avec les idiosyncrasies de l'*orixá*. "Ce que le corps rejette, sont les vraies *quizilas*" me disait *ebômi* Detinha de Xangô, pour exprimer l'ancrage du symbolique au physique.

Nous mettons ainsi en relief un dispositif qui engendre une spécificité de la personne qui va du général au particulier : des *quizilas* du groupe des initiés d'un *terreiro* à celles de l'*orixá* jusqu'à celles, plus spécifiques, de l'*odu* qui se mélangent avec les 'allergies', plus personnelles. Il faut alors envisager d'étudier les aspects spécifiques d'un système objectif et souple. Notons que tout peut être répulsif : certains mets, boissons, couleurs, lieux, espaces (dedans ou dehors), comportements (bagarres, etc.), etc. Les *filhos-de-santo* aiment beaucoup parler des antipathies qu'ils ressentent vis-à-vis de la nourriture, des couleurs, des situations ou des lieux, car leur

¹⁴¹ Mythe très connu qui m'a été raconté par Genivaldo d'Omolu.

singularité est en cause. Les *quizilas* révélées par le *pai-de-santo* restent, elles, dans le secret, car il s'agit de sensibilités plus profondes et donc de points très vulnérables de la personne.

4.4. Une hypothèse de travail: deux logiques emboîtées

Il n'est guère possible d'imaginer un dispositif plus éloigné du principe de la contagion que celui des *quizilas* spécifiques d'un *filho-de-santo* étant donné qu'il s'agit de 'sensibilités', par conséquent, différentes de celles des autres. Avec l'idée d'une contiguïté dangereuse, par contre, cette finalité différentielle du système serait remplacée par une logique générale à impact universel. La logique des *quizilas* est disjonctive¹⁴² : c'est un moyen d'affirmer l'identité de l'individu, et donc ses différences.

Cette discontinuité peut être dangereusement mise en péril par la souillure. Le Candomblé exprime clairement que le 'corps sale' est un mélange comprenant des énergies négatives. Après avoir été dans la rue où les énergies se croisent, il faut prendre un bain de plantes, surtout avant une *obrigação* (cérémonie rituelle); après des funérailles, on ne peut pas entrer dans les maisons des *orixás* ; la femme avec ses menstrues ne doit pas s'occuper des tâches rituelles, etc. La saleté est une contamination dans le sens de la perte d'énergie. Cette perte évoque la mort, un échec de fertilité, l'aliénation, etc.¹⁴³ Les troubles mentaux sont associés à la contamination par un travail utilisant *Exú*, ce qui produit irritabilité et colère, ou par un *egun* (esprit d'un mort), ce qui amène à une fatigue qui accable¹⁴⁴. La saleté, c'est la folie, la fatigue, la maladie, le malheur, c'est la diminution de l'être.

L'adepte qui ne respecte pas ses *quizilas* se trouvera un jour ou l'autre dans un état très grave de fragilité, car l'*orixá* protecteur peut s'éloigner de ce qui suscite son dégoût. Parfois, on est structuré de façon fragile (les enfants de *Oxalá* par exemple), parfois on est fragilisé en violant une *quizila* et en s'aliénant ainsi la protection des *orixás*. On peut alors poser comme hypothèse que la fragilité est un état qui s'atteint lors du passage du système de *quizila* au système de la

¹⁴² On pourrait aussi opposer la logique de la classification au principe de la participation (Bastide : 2000).

¹⁴³ Par exemple, Mãe Stella me disait que la menstruation évoque ce qui "n'est plus utile" (*não presta*).

¹⁴⁴ Informations de Cici d'Oxalá.

souillure, ce qui explique qu'un croisement se produit entre la logique des *quizilas* liée à la sensibilité et les interdits prophylactiques liés à la saleté.

Pour émettre cette hypothèse, la figure d'*Oxalá* a été emblématique : il est le plus important dans la hiérarchie des *orixás* et, en même temps, il est '*quizilento*', c'est-à-dire hautement sensible, susceptible, 'difficile à travailler', car la moindre impureté peut susciter son dégoût, son irritation. D'ailleurs, l'absence de parole, de saveur et de couleur, typique du grand rituel 'les eaux d'*Oxalá*', qui ouvre le calendrier des fêtes (exigeant le silence total, la nourriture sans sel, les vêtements blancs) indique, à mon sens, une sorte de parenthèse de la culture (dans sa forme linguistique, culinaire et vestimentaire), un temps 'naturalisé', hors des aléas de l'histoire.

Toute pureté peut donc être conçue comme le rêve de l'immobile, du semblable, de l'intégrité. La *limpeza* est un état de santé et de bien-être, de protection heureuse des *orixás* contre toute énergie négative. Lorsque cet état est en péril dans les moments de passage, on dit que la personne a le 'corps ouvert'. D'ailleurs, celui qui a été diminué par une chirurgie ou encore, les femmes enceintes qui partagent leur énergie vitale avec le fœtus, ont aussi le 'corps ouvert' (*corpo aberto*). Ces gens ne doivent pas participer aux funérailles, éviter d'entrer en contact avec les énergies des *eguns*, etc. Cette idée de fragilité est la condition *sine qua non* de la souillure, ce qui s'exprime avec la locution 'corps sale' (*corpo sujo*) en opposition au corps propre (*corpo limpo*) : dans ce sens, les deux systèmes se superposent comme dans une sorte d'emboîtement logique car il faut une condition d'ouverture (un corps fragile ou trop sensible) pour contracter la souillure.

On peut donc émettre l'hypothèse de l'existence d'un rapport de cause et à effet entre ces deux conditions : le principe de la souillure se trouve emboîté dans celui de l'ouverture symbolique du corps, à son tour exprimant une fragilité, le danger d'une diminution de l'être. Ne pas respecter des *quizilas*, c'est prendre le risque de rester sans protection des *orixás*, ce qui revient à la vulnérabilité. Soulignons que cet emboîtement n'est pas toujours reconnu dans la littérature, où les expressions 'corps ouvert' et 'corps sale', très utilisées chez les personnes du Candomblé, sont interprétées comme synonymes (Teixeira : 1994).

4.5. Paramètres de recherche

La pureté en tant que nécessité d'un *status quo*, expression d'un équilibre précaire, est exprimée

par l'image de la fragilité du vieux *Oxalá*, très susceptible à la souillure. En général, toute noblesse, symbole de bonheur et de vie, doit être éloignée de la souillure. *Ossain* et *Oxossi*, *orixás* liés respectivement à la végétation et à la chasse, sont considérés comme très nobles et susceptibles, par exemple, à la souillure de la femme en menstrues, évocation d'une perte de fertilité. En principe, les femmes jeunes ne doivent pas s'asseoir devant la maison où se trouve l'autel d'Ossain, il s'agit là probablement d'une *quizila* liée au cycle féminin et au possible état d'infertilité (menstruation).

Vers le pôle d'*Exú* se trouvent les *orixás* forts et chauds, qui ne craignent pas la souillure, ils sont appelés par le peuple-de-saint¹⁴⁵ 'orixás de la rue', la rue étant le symbole des mélanges d'énergies : *Ogun*, *Omolu*, *Iansã* (cette dernière étant capable de dominer les dangereux *eguns*), etc. Les extrêmes, représentés par *Oxalá* le lent et *Exú* le dynamique, sont symboliquement très intenses et donnent donc lieu à des raccourcis substantiels – idées de pureté, souillure, contagion, etc.

Les traits distinctifs de la nourriture, des couleurs, etc., servent à identifier chaque groupe d'*orixás*, ainsi que les individus. Or, cette disjonction, cette discontinuité systématique est contredite par le principe de la souillure : l'être contaminé n'est plus lui-même, il n'a plus son identité spécifique¹⁴⁶. Un aspect moins grave de la souillure, mais également significatif d'un état d'aliénation, peut être perçu dans la sanction appelée 'amende' (*multa*). Dans ce cas, il s'agit de respecter les *quizilas* liées à la différence masculin/féminin des *orixás* : une fille ou un fils d'un *orixá* masculin a, par exemple, l'interdiction d'utiliser des boucles d'oreilles. Lorsqu'on transgresse, on est obligé de payer une somme d'argent ou de donner un animal pour les sacrifices, ce qui me semble être une façon d'aliéner quelque chose à la place de soi-même¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Je dois surtout à Cici d'Oxalá ces informations.

¹⁴⁶ Voilà un exemple : le 'travail' rituel dit '*ebô*' fait avec les éléments ayant la force dangereuse d'*Exú*. Le coq noir (couleur forte et dangereuse) sacrifié par *Exú* à midi (dans la 'force' du soleil et de la chaleur), arrosé à l'huile de palme (saveur forte, épicée), avec de l'eau de vie (*cachaça*, boisson forte très aimée d'*Exú*), sera placé dans un carrefour (espace qui évoque un mélange dangereux d'énergies des gens). Si quelqu'un touche à cet *ebô* dangereux, il risque d'être contaminé par la force destructrice de cette entité, la contamination par *Exú* étant un cas de '*sujeira*' (souillure) : danger très grand de malheur ou de mort (entretien avec la *filha-de-santo Nanã*).

¹⁴⁷ On verra dans un prochain chapitre qu'un *Ogã*, fils de *Ogun*, a porté une boucle d'oreille (réservé aux *orixás* féminins) et il a été obligé de payer un animal pour le sacrifice.

Dans ce travail, différents cas de contamination et de *quixilas* seront analysés tout en mettant à l'épreuve la validité du schéma que l'on vient d'exposer de manière hypothétique, synthétisé dans l'idée d'un croisement du principe des *quixilas* et de celui de la souillure. A côté des contaminations des forces négatives (les *eguns*, les travaux sorciers utilisant *Exú*, le mauvais œil), on trouve les *quixilas* des animaux généralement impropres à l'alimentation à cause d'une 'souillure' taxinomique. Ils ne se conforment pas à un modèle donné pour leur espèce -par exemple, le *peixe de pele*, le poisson sans écaille – et ils sont frappés par une prohibition universelle qui diffère des interdictions spécifiques et relatives aux enfants d'un *orixá* déterminé¹⁴⁸.

Bien que les adeptes doivent respecter les dégoûts de leur *orixá*, ils doivent aussi éviter un excès d'identité avec lui, ce qui représente un débordement dangereux et donc un manque d'équilibre. C'est évidemment dans les excès qu'on associe la rupture de l'équilibre. Le *pai-de-santo* Ruy do Carmo, *filho d'Oxalá* me disait, à propos de la matière 'cosmique' dont sont composés les êtres humains :

“Il y des choses dont je suis composé, alors je ne peux pas en abuser, ça va déborder, ça va ouvrir des portes qui doivent rester fermées. Je ne dois pas boire de vin, ça me fait tourner la tête, je peux expliquer ça symboliquement, comme une énergie qui fait partie de mon essence et il ne faut pas en rajouter.”

Il s'agit d'un équilibre entre l'identique et le différent, comme l'indique la théorie de Françoise Héritier (1994; 1996). Cet équilibre n'est possible qu'à partir de la connaissance des discontinuités, des différences et des ressemblances, le système de *quixila* rappelant un opérateur au service des sens¹⁴⁹.

Ceci dit, les *orixás* peuvent être la cause des maux majeurs censés être le signe d'un rapport de culte à établir. Comme dans une situation d'accumulation d'identité, l'*orixá* 'contamine' avec des maladies qui relèvent de sa nature. Ainsi *Omolu*, *orixá* de la variole, peut donner des plaies et

¹⁴⁸ Detinha de *Xangô* de l'Axé Opô Afonjá me disait que l'interdit de ce type de poisson, trouvait sa raison dans l'aspect de la peau, pas tout à fait comme celle des autres poissons 'normaux'.

¹⁴⁹ Lévi-Strauss écrit à propos des systèmes totémiques : « Prohibitions et prescriptions alimentaires apparaissent donc comme des moyens (...) pour 'signifier la signification', dans un système logique dont les espèces consommables constituent un tout ou une partie, les éléments. » (1962 : 127).

des dermatites¹⁵⁰. Cette contamination n'est pas une 'souillure', mais le signe d'un débordement de l'énergie de cette entité et de la nécessité d'une nouvelle relation à établir, ce qu'on a appris avec de Heusch (1971) à appeler 'adorcisme' (tandis que la souillure réclame un exorcisme).

L'adorcisme est une façon de contrôler la maîtrise de l'*orixá* sur l'adepte, une façon aussi de trouver un équilibre. On a vu que Mãe Stella souhaitait la juste distance entre le semblable et le différent, avec l'interdiction d'accumuler chez un adepte trop d'éléments semblables (en terme de chaleur/froideur, par exemple), surtout si ceux-ci sont déjà prédominants dans sa 'constitution'. En faisant dialoguer les théories citées sur l'interdit et la souillure, avec une attention pour la polarité dynamisme/stase et la notion d'équilibre, on arrivera peut-être à éclaircir les données du Candomblé sur le système de *quixilas* tout en cherchant à jeter une lumière transversale sur ce culte complexe qu'est le Candomblé de Bahia.

¹⁵⁰ C'était le cas de Lucas, fils d'*Omolu* qu'on va analyser plus avant.

5. MULTIPLICITE DES FORCES

5.1. Des forces en présence

Pour le *povo-de-santo* rien n'est plus évident qu'une conception du sujet habité par une pluralité de forces, il se trouve ainsi influencé par les différentes 'énergies' des *orixás*. Franchir le seuil de la maison d'un adepte et s'entendre dire que tel *orixá* est entré en même temps que vous semble être une chose courante.

“Je t'ai vue entrer avec *Ogun*”, me disait le *babalorixá* Genivaldo, “Il t'accompagne. Tu as beaucoup de 'choses' en commun avec lui (tu es influencée par lui), il devrait être ton deuxième *orixá*, quelques fois il va lutter avec *Xangó* pour prendre sa place.”

Les visions de Genivaldo me laissaient bouche bée car l'idée de reconnaître *Ogun* (son énergie) à côté de moi, qui m'influçait à mon insu, qui faisait partie de moi tout en morcelant mon identité, n'était pas évidente pour ma conception occidentale, celle d'une “personne unitaire et isolée”, (Cartry : 1973). Sur le plan théorique, ceci fait penser, bien évidemment, aux intuitions de Mauss sur les variations historiques de la notion de personne¹⁵¹, pages désormais classiques de l'anthropologie.

Se situant dans le sillage de cette problématique, certains propos de L. V. Thomas concernant la notion de personne en Afrique Noire, méritent notre attention. Il écrit :

“La personne noire africaine doit résoudre le problème de l'harmonie (équilibre) entre les éléments constitutifs (...). Aux divers déterminismes 'inscrits' dans sa nature s'ajoutent ceux que comporte la vie sociale, et la personne ne peut s'accomplir qu'en utilisant ces mêmes déterminismes (ou leurs lacunes) pour créer de l'indéterminisme, c'est-à-dire la liberté.” (1973 : 409).

Dans l'horizon culturel du Candomblé, la (re)connaissance des déterminismes des énergies du cosmos (les *orixás*, les *eguns*, etc.) rend possible l'évaluation des marges d'opération humaine. Elle est suggérée lorsque, par exemple, on cherche à dépasser le déterminisme du destin dévoilé par le divin. A propos des *odus*, les signes du destin qui nous sont attribués par la

¹⁵¹ Marcel Mauss, “Une catégorie de l'esprit humain : la notion de 'personne', celle de 'moi', un plan de travail.” (1938).

divination, le *babalorixá* Genivaldo de Omolu me disait :

“Il faut faire des *ebós* (offrandes) à l'*odu* pour éloigner son côté négatif, car tous les *odus* ont un côté négatif.”

Ne pas ‘prendre soin’ (*cuidar*) des *orixás*, ne pas faire d’offrandes à l'*odu* (*‘despachar o odu’*), voilà des sources possibles de malchance : c’est se condamner à être bloqué sur une route barrée. La liberté pour le Candomblé est surtout exprimée dans un vœu très fréquemment cité après les *ebós* (offrandes) : avoir ses ‘chemins ouverts’ (*caminhos abertos* !).

La notion de liberté est bien sûr liée à celle de personne et nous y reviendrons. Restons-en à cette idée d’une route claire lors des ‘soins’ attribués aux éléments constitutifs de la personne, notamment aux principes actifs associés aux *orixás*, les *quizilas* étant la source d’un dynamisme au négatif. Pour se rendre compte de ceci on va rencontrer Alzira, *ebôme* de l’Axé Opô Afonjá.

5.1.1. *Les quizilas d’Alzira*

A l’époque de mon deuxième séjour à Bahia, au mois de juin, pendant la saison des pluies, je cherchais dans le *terreiro* Axé Opô Afonjá un abri pour mon enfant car je voulais assister au *padê*, rituel dédié à *Exú*, assez fermé aux regards profanes et où les enfants ne sont pas admis à cause des énergies puissantes qui circulent. Par ailleurs, pendant le *padê* il est même déconseillé de se promener dans le *terreiro*, car les énergies dangereuses d’*Exú* et des ancêtres féminins (*iyamís*) sont invoquées.

Alzira de Oxalá, une femme âgée d’à peu près soixante-dix ans, m’invita dans sa maisonnette. Depuis ce jour du *padê*, j’avais pris l’habitude de parler avec elle, de lui rendre visite lorsque je passais du temps dans le *terreiro*, de jouir de sa sympathie et de son hospitalité. C’est une *ebômi* décontractée, insouciant de la hiérarchie, même si c’est une des plus ‘anciennes’ initiées du *terreiro*.

Un jour, je lui ai demandé de me parler du Candomblé. Avec le charme typique des bahianais, elle m’a répondu qu’elle n’aimait pas beaucoup parler du Candomblé avec les chercheurs, qu’elle trouvait ça ennuyeux. D’ailleurs, elle ne trouvait pas le Candomblé aussi intéressant que ça.

Je l’ai séduite par le biais de sa gourmandise, en lui offrant des figues, fruit qu’elle adore mais qu’elle n’arrive pas à faire pousser dans son jardin à cause du climat tropical. Evidemment,

les questions liées à nourriture m'intéressaient, car elles sont liées aux *quixilas*. Ainsi, je savais qu'Alzira adorait le vin, même si c'est une *quixila* d'Oxalá, l'*orixá* maître de sa tête. Elle admettait cependant qu'elle devait éviter d'en boire du jeudi soir au vendredi, jour de son *orixá*. Comme tous les enfants d'Oxalá, ces jours-là, elle devait aussi éviter la nourriture assaisonnée à l'huile de palme (*comida de dendê*).

Suite à mon insistance, et peut-être, en reconnaissance de ma sensibilité vis-à-vis de ses goûts, elle décida de me parler de son parcours initiatique. Alzira s'engagea dans un discours, mélangeant des informations sur sa vie, le Candomblé tel qu'elle l'avait vécu et tel qu'elle le concevait, et les *quixilas* car elle savait que ce dernier sujet m'intéressait. Voici le texte résumant ce qu'elle m'a dit.

A) Alzira commence à parler du Candomblé :

“Le Candomblé, c'est très fatigant, on dépense beaucoup d'énergie. Les cérémonies en septembre, octobre ... en juin il y a les fêtes d'Oxossi, de Xangô... Après, en août c'est un peu plus calme, mais les premiers jours du mois il faut quand même faire les *ossé* (nettoyage des autels, *assentamentos*) pour les *orixás*. Moi, je m'habille seulement en blanc. La mère-de-saint m'a dit que je pouvais utiliser un peu de jaune très clair. Mais on s'habitue tellement qu'après on ne change plus.

J'étais aide-infirmière, j'ai travaillé à Rio de Janeiro à l'Hôpital Pedro Ernesto; à vingt ans, j'ai commencé à travailler avec les personnes âgées. Je me suis initiée très jeune, j'ai soixante ans de 'saint'.”

B) Je lui demande alors pourquoi elle est entrée dans le Candomblé :

“Lorsque j'étais très jeune j'étais déçue par les médecins. Je ne mangeais pas, mon corps était gonflé et personne n'arrivait à me soigner. Mais je ne voulais pas m'initier, je préférais mourir plutôt que d'entrer dans le 'saint', car ma mère n'aimait pas ça, elle était adepte du spiritisme kardeciste. Mon père était '*macumbero angola*' (du Candomblé angola), il était né à Nazaré de Farinhas et il avait un 'poste' dans le *terreiro* de Ciriaco d'Omolu. Mon père était d'Oxalá. Ciriaco était initié par Maria Nenê. Mãe Bada était présente à son initiation.”¹⁵²

¹⁵² Mãe Bada de Oxalá (Maria Purificação (son nom de saint étant *Olufan Deyi*) a été à la tête de l'Axé Opô Afonjá pendant deux ans (1939-1941), après la mort de Mãe Aninha de Xangô (Eugênia Anna dos Santos, *Obà Biyi*). Celle-ci a fondé l'Axé Opô Afonjá (1910) et a été *ialorixá* de 1909 à 1938. Après Mãe Bada, ce fut le tour de la fameuse Mãe Senhora de Oxum (*Oxum Múyiwá*), à la tête du *terreiro* de 1942 à

C) Voilà que sont apparus les noms des *babalorixás* et *ialorixás* (père et mère-de-saint) des Candomblés les plus anciens de Bahia, mais Alzira ne prend pas parti pour le projet anti-synchrétique, même si son *terreiro* l'a adopté officiellement :

“Je ne crois pas à la pureté, les mœurs se mélangent à cause de la cohabitation des gens. Moi, je trouve ça beau. L'être humain n'est pas fait pour rester tout seul... Ici on n'a pas le culte du *caboclo*. Ma mère-de-saint, Mãe Senhora, me disait à l'époque de lui faire une offrande d'eau dans une *quartinha* (petite amphore) ... Mãe Stella, elle, ne veut pas, mais elle n'est pas contre le culte des *caboclos*, elle dit tout simplement que ce n'est pas son 'truc' (ce n'est pas ce qui l'intéresse). Mais il y a des gens ici qui savent comment faire le culte aux *caboclos*. Moi, je ne peux pas dire que je n'aime pas ça, je ne le connais pas assez.”

D) Alzira revient sur son initiation tout en citant les *Babas Eguns*, esprits des hommes qui ont eu des rôles importants dans le Candomblé et à qui on rend un culte (à ne pas confondre avec les *eguns* tout court, âmes des défunts qui parfois continuent à roder autour des vivants). Les *terreiros* des *Babas Eguns* sont surtout présents dans l'Île d'Itaparica qui se trouve en face de la ville de Salvador, à presque une heure de bateau :

“À l'âge d'environ six, sept ans j'avais des problèmes de santé dont j'ai parlé tout à l'heure. Un jour un *Baba Egun* de l'île m'a dit que j'aurais dû 'faire le saint' ; j'avais des problèmes avec les *eguns*. Une autre fois, dans un *terreiro*, un *orixá* – c'était *Xangô* dans la tête d'une dame possédée – a expliqué mes problèmes. C'était dans le *terreiro* de Procópio, c'était la fête de *Xangô* et la dame était Helena de *Xangô*... je crois. Moi, je n'étais pas là, car à cette époque les enfants ne participaient pas beaucoup aux cérémonies, c'était mieux de les laisser dehors.”

E) Je lui demande ensuite pourquoi elle est entrée dans l'Axé Opô Afonjá. Le lien s'avère être la maison de culte des *Babas Eguns* sur l'île d'Itaparica, fréquentée par son père mais aussi par Mãe Senhora, une des plus renommées *ialorixá* de l'Axé :

“Parce que Mãe Senhora habitait sur l'île où elle avait le 'poste' de *iyá egbé* ('mère de tous') dans le culte de *Baba Egun*. Ensuite, elle est devenue *ialorixá* ici. Après un an, j'ai retrouvé la santé et je suis allée à l'Église de Bonfim. En fait, je me suis initiée seulement après la mort

1967 ; Mãe Ondina de Oxalá (*Iwin Tona*) a gouverné l'axé de 1969 à 1975 ; l'actuelle Mãe Stella de Oxossi (*Odê Kayodê*) est devenue *ialorixá* en 1976, elle a entamé un projet anti-synchrétique dans son *terreiro*.

de ma mère, dont j'ai beaucoup souffert... je restais toute la journée assise sans rien dire. Je suis entrée dans l'*axé*, c'est ma famille qui l'a décidé, mon père avec les gens du Candomblé. Moi je ne savais rien, les autres faisaient les choses, moi, dans le *terreiro*, je mangeais, je dormais, je prenais mon bain au petit matin, c'était tout. J'ai retrouvé la santé, j'avais eu une néphrite. Lorsque j'étais *iaô*, pendant trois mois, je menais ma vie dans la *roça* (autre façon de nommer le *terreiro*), je mangeais des fruits, des mangues, des bananes, des *cajás*, moi, j'adore les fruits. C'était comme la vie à la campagne. J'étais souvent dans la maison d'*Oxalá*, mais encore plus dans la maison de *Xangô*. Mãe Senhora était très bien avec nous, les jeunes filles : Obá Terê, Ditinha de Iemanjá et moi."¹⁵³

F) Alzira a donc été initiée adolescente, même si depuis son enfance (à six ans) elle savait qu'elle devrait 'entrer dans le saint'. Voici ses propos sur les 'antipathies' constituant des *quixilas* et les possibles transgressions :

"Mes *quixilas* étaient surtout les choses que je n'aimais pas. Mais ici j'ai aussi appris que je ne pouvais pas manger de l'*aipim* (manioc) et de la patate douce. Je savais qu'ils étaient des *quixilas* mais parfois je les mangeais quand même parce que j'en avais envie. J'ai eu mal au ventre, une allergie cutanée. La patate douce me donnait une sorte de gastrite. Une fois, j'ai mangé du poisson sans écailles (*quixila*), une arête m'a cassé ma dent en porcelaine, moi j'ai raconté que c'était arrivé en ouvrant l'écorce d'une cacahouète avec les dents... La courge est une grande *quixila*, mais elle ne l'est pas pour tout le monde. Chacun est différent. Personne ici ne mange de haricots blancs ni ce fruit qu'on appelle *pinha* (anone). La *Ialorixá* ne mange

¹⁵³ Les maisons de culte des *Babas Eguns* se concentrent surtout sur l'île d'Itaparica. Mãe Senhora faisait partie de la maison (*Ilê*) *Baba Agboulá*, située à Amoreira dans l'île. A Salvador, dans un quartier éloigné du centre-ville, se trouve l'*Ilê Asipa*, maison de culte des *Eguns* de son fils, le Mestre Didi. Les *Babas Eguns*, lorsqu'ils se 'manifestent' dans les cérémonies, sont entièrement couverts, de la tête aux pieds, de morceaux de tissus multicolores assemblés ; ils parlent d'une voix caverneuse et ils ne doivent pas entrer en contact avec le public. Les personnes du public ne doivent pas regarder directement les *Babas Eguns*, ni penser qu'il s'agit de quelqu'un déguisé. On cherche à établir une sorte de frayerie dans le public, ce qui permet de maintenir la juste distance entre les morts et les vivants. Les *ojés*, hommes initiés au culte, protègent les vivants du contact avec l'*Egun* en utilisant des baguettes qu'ils tapent par terre auprès de ceux-ci lorsqu'ils s'approchent trop du public. Les cérémonies sont d'autant plus dangereuses que les redoutables esprits errants, qui n'ont pas le statut d'ancêtre, sont aussi présents dans le *terreiro*. Ainsi, à partir d'une certaine heure, lorsque ceux-ci se font entendre ou voir dans leurs étranges tenues (ils ressemblent surtout à des draps qui bougent), seuls les *ojés* se promènent aisément dans le *terreiro*, tandis que les invités et les femmes doivent se cloîtrer à l'intérieur de la salle des fêtes ou dans les maisonnettes. Les femmes participent à la vie du *terreiro* ayant différentes tâches (dans la cuisine sacrée et pour les repas quotidiens) et occupant différents postes (elles sont chargées, par exemple, de s'occuper des enfants de la communauté, des invités, etc.), mais l'accès au corps sacerdotal et au secret est réservé aux hommes. Le seul *orixá* qui danse dans un *terreiro* d'*Eguns* est une qualité de *Iansã* liée au culte des morts (*Iansã Bale*). Cf. Braga (1992) ; Santos & Elbein (1981).

pas de miel. Les *quixilas* ne tuent pas mais elles provoquent des problèmes, c'est comme ça que la chose m'a été expliquée."

G) Certains problèmes peuvent aussi être causés par une interruption du culte aux *orixás* dans une famille donnée :

"Une personne peut paraître folle, mais elle ne l'est pas, elle fait des choses bizarres, différentes, à cause des énergies négatives. Si elle entend des voix, ça peut être de la schizophrénie, mais il peut s'agir aussi de quelque chose de spirituel : positif ou négatif. Tous les chemins mènent à Dieu, le Candomblé aussi peut guérir, il y a des cas de guérison ici... Parfois c'est à cause des vies passées, tu as une dette avec l'*orixá*, alors il faut la payer, c'est comme un karma... Peut-être qu'un aïeul (une grand-mère, une arrière-grand-mère) n'a pas pris soin des *orixás*. De toute façon, je crois que les énergies existent comme je crois que l'électricité existe! L'*orixá* est comme l'air : on ne peut pas le toucher, mais tu sais que ça existe. En tout cas, les voies sont différentes, il y a des personnes qui n'ont pas besoin de s'initier... Chacun est différent, c'est pour ça qu'il n'y a pas deux 'saints', deux *Iansãs*, deux *Oxuns*, par exemple, qui se ressemblent complètement."¹⁵⁴

H) Un jour, Alzira était en train de parler lorsqu'une dame lui proposa d'adopter un chiot :

"Je ne peux pas élever les chiens : ils meurent... ils n'arrivent pas à vieillir chez moi. C'est à cause de mon chemin, de l'*orixá*, je n'en sais rien... je savais que ne je ne pouvais pas, c'était une *quixila*, mais ça ne me coûtait rien d'essayer, n'est ce pas ? Mais ils mourraient toujours jeunes."

I) Une autre fois, sur la petite véranda de la maison de *Xangô*, Alzira tenait dans les bras une plante fleurie reçue en cadeau. Elle me demanda alors de l'excuser de me quitter car elle était obligée de déposer cette plante chez elle avant d'être vue par les autres adeptes :

"Je suis fille d'un *orixá* homme, je ne peux pas transporter des fleurs comme une fille d'un *orixá* femme, je risque une contravention (*multa*) !"

5.1.2. Le texte 'quixila'

Nous allons profiter des témoignages d'Alzira pour dégager certaines caractéristiques du

¹⁵⁴ Chaque *orixá* est différent dans ses qualités ; de plus, chaque qualité prend des caractéristiques spécifiques pour chacun des initiés, passant ainsi du général au particulier.

discours autour des *quizilas*. Il s'agit d'utiliser la narration de cette fille-de-saint pour expliciter certains aspects des *quizilas* et les possibles solutions interprétatives.

Revenons pour l'instant à la question du chien (texte H). Alzira explique qu'à cause de la *quizila* de son *orixá* et de son *odu* (le signe du 'chemin' de vie), ses chiens meurent jeunes. Ceci nous amène à reconsidérer les mots de Beniste à propos des *quizilas* d'*Oxalá*, l'*orixá* maître-de-la-tête de notre interlocutrice : "l'huile de palme, le sel, le café, les vêtements foncés, le chien, monter à cheval" (2002 : 139). Par ailleurs, plusieurs *odus* réclament la prohibition du chien (Beniste : 1999, *passim*).

La *quizila* des couleurs foncées (texte A) est tout à fait normale pour une fille d'*Oxalá*, *orixá fun-fun* (blanc) ; ses autres *quizilas* alimentaires sont associées à la reconnaissance de ses sensibilités individuelles, soit du type allergique, soit d'intolérance d'ordre digestif. En tout cas, Alzira ne les dévoile pas toutes, comme elle ne dévoile pas l'*odu* (le signe du destin) auquel elle est associée.

On a vu que le poisson sans écailles qu'Alzira a mangé et qui a eu des conséquences fâcheuses pour sa dent, est une *quizila* fréquemment citée dans plusieurs Candomblés. Elle est normalement respectée par tout le monde. La prohibition de manger des courges est, à ma connaissance, partagée par tous les adeptes de l'Axé Opô Afonjá, même si, comme l'indique Alzira, ce n'est pas à proprement parler une *quizila* universelle. En effet, la courge est considérée comme une antipathie typique d'Iansã et cette *orixá* à beaucoup d'initiés dans le *terreiro*. Par ailleurs, comme cela m'a été expliqué par une autre fille-de-saint de l'*axé*, il est déconseillé à tout le monde d'en manger. Elle provoquerait une perte de richesse, les graines qui se trouvent à l'intérieur étant associées à des pierres précieuses ou à de l'argent. Selon un mythe, lorsque *Xangô* ouvrait des courges pour en manger, il y trouvait des pierres précieuses¹⁵⁵.

Enfin, la prohibition de manger la *pinha* (fruit tropical, l'anone) m'a été expliquée comme un interdit de la mère-de-saint, Mãe Stella. Par ailleurs, l'interdit du miel de la mère-de-saint cité

¹⁵⁵ Un mythe raconte que *Xangô* était, à l'origine, un *odu* pauvre appelé *Obara Meji*. Les *odus* plus riches se rendent chez lui en l'obligeant à dépenser tout son argent en nourriture pour le repas; lorsqu'ils partent, ils donnent à *Obara Meji* des courges qu'ils considèrent sans valeur ; cependant, elles cachaient des pierres précieuses (voir Prandi, 2001 : 269).

par Alzira nous rappelle qu'il s'agit d'une antipathie d'*Oxossi*, maître-de-la-tête de Mãe Stella. A ma connaissance, il s'agit d'un interdit partagé par tous les 'enfants' de la mère-de-saint, au moins à l'intérieur du *terreiro*. Un interdit partagé par toute l'*egbé* (communauté) est, sans équivoque, l'haricot blanc¹⁵⁶.

Un 'réseau de sensibilités' émerge donc du récit d'Alzira : elle est sensible à certains aliments, certaines couleurs, elle a une relation négative avec la race canine, autrement dit, les chiens sont négativement sensibles à ses soins, etc. D'autres *quixilas* semblent dépasser le plan des sensibilités individuelles et s'élargir à la communauté (*egbé*). On a vu que tout phénomène négatif, qu'il soit corporel, matériel (perte de travail ou d'argent, par exemple), relationnel ou psychologique (conflits familiaux, conflits dans le milieu de travail, états dépressifs, etc.) est, dans l'horizon culturel du Candomblé, le signe d'une malchance et donc d'une ouverture qui s'est produite vis-à-vis des forces négatives. Cette homologie entre la maladie et la malchance, implique que la nosologie est utilisée *lato sensu*. En rapport à la perte d'un état de bien-être, la description des symptômes des maux physiques se mélangent souvent avec d'autres problèmes d'origine hétérogène pour représenter un cadre généralement négatif. Évidemment ce cadre ne peut pas s'évoluer positivement à partir du seul traitement médical ; d'ailleurs celui-ci n'est pas forcément abandonné, mais sont acceptés en même temps des traitements rituels.

Dans le cas d'Alzira, ce qui est cité comme cause de son initiation est sa maladie de reins (la néphrite), mais aussi, la faiblesse généralisée et la détresse engendrée par le décès de sa mère. En effet, c'est la perte générale de vitalité de la jeune fille qui semble être en jeu avant 'd'entrer dans le saint'. Par contre, après 'avoir fait le saint' (s'initier) sa vitalité semble avoir été récupérée.

Une étiologie spirituelle entre alors en jeu et une expression qui revient souvent chez les *filhos-de-santo* est la 'déception' (*desengano*), suscitée par la médecine officielle, lorsqu'ils voient que la 'maladie' (leur condition de mal être) ne trouve pas d'issue. Ils considèrent alors que le 'vrai' diagnostic ne peut être fait que dans le *quarto de consulta* (salle de consultation divinatoire), la 'maladie' étant finalement le signe de la nécessité d'une démarche initiatique.

Une résistance à l'initiation est souvent attestée dans les récits des *filhos-de-santo*, car ils savent

¹⁵⁶ Entretien avec *ebômi* Detinha de Xangô.

qu'un changement de style de vie sera inévitable pendant plusieurs mois, avec des restrictions à leur liberté de sortir, de s'amuser, de boire, etc. Pourtant ils ne peuvent plus repousser indéfiniment la date de leur 'soumission' à l'*orixá* puisqu'ils mettraient en péril leur bien-être pour toujours.

5.2. Le sérieux et le facétieux

Les maladies, les malheurs ne sont donc que des causes apparentes d'un désordre caché, dévoilé tantôt par les *orixás*, tantôt par les *Babas Eguns*¹⁵⁷, tantôt par les rêves. Ces derniers sont jugés comme un moyen de communication avec les *orixás* et il est fréquent que le *pai* ou la *mãe-de-santo* demande aux *filhos* ce à quoi ils ont rêvé pour y trouver la bonne interprétation. Rêver beaucoup est considéré comme un signe de 'spiritualité', de 'médiurnité', ces deux termes étant souvent employés comme des équivalents par le *povo-de-santo*. La divination par les coquillages (*dilogum*), appelée au Brésil '*jogo de búzios*', reste le système officiel d'interprétation de la réalité selon un code de signes (*odus*) qui permet de parler avec les *orixás* et de confirmer ainsi la nécessité et les modalités des démarches rituelles et initiatiques.

Dans le cas d'Alzira, la vraie cause du mal est dévoilée dans un *terreiro* des *Babas Eguns* de l'île Itaparica, et confirmé par *Xangô* dans une cérémonie lorsqu'il s'était manifesté chez une fille-de-saint : ses problèmes découlent avant tout d'un *encosto* (endossement) provoquant une contamination de la part de l'esprit d'un mort (texte B). Pour libérer la jeune fille de sa maladie, il faudra la purifier tout en expulsant l'*egun* et la faire 'entrer dans le saint'.

L'*encosto* des esprits obsédants (*eguns*) est un danger bien plus grave que ceux qui sont associés au manque de respect des *quizilas*. L'*encosto* (adossement), comme le mot l'indique, est une sorte de contamination, car l'esprit s'adosse à une personne (qui est censée pouvoir le 'sentir' derrière ses épaules), tout en retrouvant une sorte d'existence parmi les vivants, de sorte que l'énergie vitale de l'adossé est atteinte et que des maladies graves apparaissent. Les conséquences fâcheuses des *quizilas*, par contre, ne semblent pas trop graves (allergie, nausée, etc.), car elles sont des marqueurs en négatif de l'identité mythique de l'adepte, donc plus des symptômes que des maladies.

¹⁵⁷ J'adopte pour les termes Yorouba une transcription simplifiée, semblable à celle de Cacciatore (1977), avec la marque du pluriel comme on l'entend chez le peuple-de-saint. Cf. Póvoas (1989).

On a souligné précédemment que les *quizilas* représentent des antipathies symboliques conçues comme des sensibilités négatives, qui se traduisent, par exemple, en répugnance sur le plan sensoriel, en allergie sur le plan physique de l'adepte, etc. Parfois, elles reflètent des dégoûts des *orixás* connus à partir des mythes, parfois des éléments plus secrets, de *fundamento*, c'est-à-dire de la 'base' du culte, comme dans le cas des *quizilas* associées aux *odus*. Le discours peut aller du sérieux au facétieux car on peut avouer, non sans ironie, des transgressions motivées par la gourmandise (ce qui est présent aussi dans la narration d'Alzira), ou raconter des histoires des dégoûts bizarres des *orixás*. Cependant, même si les contenus des *quizilas* sont anodins, il s'agit des signes de situations à l'issue défavorable, notamment avec la survenue d'accidents, ce qui impose de les prendre en considération de façon sérieuse. Une fille d'Oxum dans le *terreiro* Ilê Ixejã de la ville d'Itabuna s'écria un jour: '*quizila não é brincadeira*' (les *quizilas* ne sont pas des blagues), expression qui indique bien que le respect des *quizilas* est considéré comme très important malgré des aspects parfois cocasses.

La *quizila* du vin d'Oxalá citée par Alzira peut servir d'exemple de l'origine des interdits dans l'accident ridicule et le mauvais tour. Dans un conte mythique, résumé d'un long texte de Prandi (2001 : 503-505), on trouve une explication :

“Oxalá avait été chargé par *Olodumarê* de créer la Terre. Lorsqu'il se trouve au passage des frontières du monde, il ne veut pas faire l'offrande recommandée par *Exú* pour bien réussir son œuvre de création. Cette décision, dictée par son orgueil, va lui coûter cher, car *Exú*, pour se venger, fera en sorte qu'il souffre d'une soif insupportable. *Oxalá* boit beaucoup de vin de palme pour apaiser sa soif et lorsqu'il est ivre, tombe dans un sommeil profond. *Odudua*, un autre *orixá* du temps de la création, va profiter du sommeil d'*Oxalá* pour prendre sa place et créer la Terre. A son réveil, *Oxalá* se rend compte du malheur : il a raté son œuvre de création, un véritable échec pour sa gloire. Désormais, il n'aura plus l'honneur de créer le monde en entier, il n'aura plus que les humains, les animaux, les arbres à créer...”

Depuis cet accident, le vin est contraire à *Oxalá* et donc aussi à ses 'enfants' initiés. Le conte mythique montre bien que les antipathies des dieux représentent la faiblesse et l'échec, ce qui peut se reproduire chez leurs enfants sur le plan plus général de la malchance. Dans cette logique mythique, l'adepte qui ne respecte pas les *quizilas* se trouvera exposé aux événements négatifs.

Lorsque Mãe Stella explique le mot yorouba '*ewô*' (analogue à l'expression bantou '*quizila*'),

généralement plus utilisée) elle indique clairement ce glissement entre l'apparente innocuité des *quixilas* liées au corps -des aliments, notamment- et la dimension événementielle des dangers :

“L'*ewò* n'est pas seulement une prohibition relative aux comportements : à l'alimentation ou à une façon d'agir (...). Il arrive qu'une personne ne puisse manger un aliment donné, mais qu'il le mange quand même et avec goût : rien ne semble se passer, mais un jour des problèmes vont arriver” (1993 : 64).

La transgression n'est donc pas seulement le déclencheur des ennuis physiques sans issue fatale, mais aussi la cause d'une fragilisation plus grave, d'une ouverture aux événements dangereux, le système ne touchant pas forcément le plan moral mais certainement le plan existentiel des adeptes. Si, comme me l'expliquait Mãe Stella, des périls plus graves sont liés à l'*encosto* des esprits obsédants (*eguns*), briser les *quixilas* peut quand même compromettre le bien-être. Les *quixilas* ne sont donc pas perçues selon une vision éthique mais selon une conception qu'on peut qualifier de 'vitaliste'; la vraie question éthique du Candomblé concerne, toujours selon une affirmation de Mãe Stella, le respect de la hiérarchie dans le *terreiro*.

5.3. Des pièges et des astuces

5.3.1. Le voyage d'Oxalá

Les *quixilas* rappellent des pièges : elles empêcheront de bien marcher sur les 'chemins' de la vie suite aux problèmes qui surviendront. Dans la mythologie nagô ces pièges renvoient, par ailleurs, aux mauvais tours d'*Exú*, le *trickster*, dont *Oxalá* a souvent été l'objet. *Exú* est rigoureux en matière de surveillance et il exige des offrandes, comme dans l'histoire de la création ratée par *Oxalá* citée auparavant. Comme il est le gardien des temples (il y a un *assentamento* d'*Exú* à chaque entrée de *terreiro*), des frontières du monde, il est également le 'gardien' des offrandes obligatoires et s'occupe de piéger les malheureux qui oublient cette obligation rituelle (*obrigação*).

Dans le modèle mythique, tout projet, tout désir de changement doit être accompagné d'offrandes. Aucune demande (*pedido*) ne peut donc être exaucée sans le juste équilibre dans les échanges avec les *orixás*, l'idée d'échange (*troca*) étant bien présente chez les *filhos-de-santo*. *Exú* travaille pour cet équilibre lorsqu'il exige l'offrande et sa colère très renommée rappelle la

notion de *quizila* dont la signification, nous l'avons vu, est l'antipathie, la répugnance, mais aussi l'irritation, la bagarre, l'inimitié.

“*Exú* est la colère des *orixás* et des personnes”, écrit Verger (1999 : 119). Cette phrase résume bien le fait qu’*Exú* est celui qui provoque l'accident, sous forme de colère ou de brouille, comme l'indique un mythe qui le voit à l'origine d'une mésentente grave entre deux amis, véritable piège d’*Exú* dans lequel les deux sont tombés :

“Deux paysans n'ont pas honoré *Exú* avec des offrandes convenables; *Exú* pourtant leur avait toujours donné la pluie et de bonnes récoltes ! *Exú*, furieux, décide d'utiliser un bonnet pointu qui présente un côté blanc et l'autre rouge pour jouer un mauvais tour aux deux ingrats. Avec son bonnet, il commence à marcher au milieu du champ, un des paysans se trouvant à sa gauche et l'autre à sa droite. Il fait ses salutations aux deux hommes, qui ne le reconnaissent pas, et il s'en va. Un des paysans demande alors à l'autre s'il connaît cet homme qui portait un bonnet blanc, l'autre réplique que le bonnet était rouge (...) La mésentente s'installe, la colère augmente. La bagarre se transforme en lutte et les deux anciens amis se blessent à mort avec leurs épées. *Exú* danse. *Exú* est vengé !”

158

Le manque d'offrande ne provoque donc pas directement un châtement pour le fautif car la brouille ne s'installe qu'à partir d'un mauvais tour d’*Exú* qui restera toutefois en dehors du cadre de la lutte. On peut alors considérer *Exú* comme la cause d'une issue dramatique qui a son origine dans la colère et la bagarre des deux autres protagonistes du conte mythique¹⁵⁹. *Exú*, associé à la brouille, pose des pièges aux deux amis ; de façon analogue, la *quizila* qui dévoile son efficacité négative à travers les problèmes et les contrariétés, est concevable comme une embuscade : c'est la révélation d'un problème plus ample, d'ordre spirituel. Il faut alors l'assumer et la respecter pour ne pas souffrir ses effets davantage -les problèmes qui sont censés, tôt ou tard, gâcher la vie de l'initié et qui font que la question se situe au niveau de l'accident et du destin raté.

L'efficacité corporelle de la *quizila* est l'irritation de la peau, l'allergie, le rejet physique, la sensation de répulsion, etc., forme de souvenir incorporé de l'irritation des *orixás* vis-à-vis des

¹⁵⁸ Mythe résumé à partir du texte de Prandi (2001 : 49).

¹⁵⁹ On croit, par ailleurs, que lorsqu'une personne vit dans la mésentente avec ses proches et manifeste de la colère, c'est à cause d'une influence de l'énergie d’*Exú* (conversations avec *Ebómi Cici*).

éléments associés aux accidents qu'ils ont subi. Ainsi, le plan événementiel de l'existence, le plan psychologique et le plan physique se croisent dans un concept très riche qui permet ce genre de permutations.

Un autre mythe, évoqué dans le très célèbre rituel *Águas d'Oxalá* (Eaux d'Oxalá), qui ouvre le cycle des cérémonies dans les *terreiros*, raconte l'origine des *quixilas* du vieil Oxalá. Il est intéressant de le citer entièrement car il exprime très bien le rapport entre le destin, les accidents et les *quixilas*¹⁶⁰. Lors d'un voyage entrepris par Oxalá, Exú piège son chemin et rend son parcours périlleux :

“Le vieil Oxalá (*Oxaluḡã*) décide de se rendre dans le royaume de son ami Xangó, pour lui rendre visite. Avant de partir, il consulte le *babalawo* (devin) sur les conditions du voyage. Celui-ci lui donne une réponse très négative car le jeu indique l'*odu Ejionile*. Cet *odu* détermine que la personne ne doit pas sortir de la maison, elle doit rester silencieuse et changer trois fois de vêtements dans la journée. A partir du moment où Oxalá se montre très têtue et ne veut pas renoncer à son voyage, le devin lui dit d'emporter avec lui trois vêtements propres, du savon de la côte et de l'*ori* (lime de la côte); il lui impose aussi le vœu du silence pendant le voyage et l'obligation de ne rien demander et de ne jamais refuser ce que lui est demandé : c'est l'*odu* qui en a décidé ainsi.

Sur le chemin, Oxalá rencontre trois fois Exú qui lui demande de l'aide pour transporter une fois un sac de charbon, une autre fois un baril d'huile de palme et une dernière fois un baril contenant un autre type d'huile fabriquée avec des amandes de palmier. A chaque fois, Oxalá ne peut refuser d'aider Exú qui profite de la situation pour renverser, tour à tour, un de ces produits sur le vieil *orixá* en lui tâchant ses vêtements. Par trois fois, celui-ci est obligé de se taire et de ne pas se plaindre, de se laver dans la rivière avec le savon de la côte, de se passer le lime sur le corps et de changer de vêtements. Ceux-ci sont laissés en offrande sur les lieux des accidents.

Le vieux et lent Oxalá, appuyé sur son bâton (*opaxoró*), arrive finalement au royaume de Xangó. Il rencontre un cheval égaré qu'il reconnaît comme étant celui que lui-même avait donné autrefois à son ami Xangó. Il décide alors de ramener le cheval à son maître. Des soldats de Xangó passent sur les lieux, reconnaissent l'animal du roi et,

¹⁶⁰ Pour une description du rituel, voir Maria das Graças de Santana Rodrigué (2001 : 139 et ss.). Pour le conte mythique voir aussi Prandi (2001 : 519) ; Pai Cido (2000 : 242). Ce rituel, que j'ai observé dans l'Axé Opô Afonjá et dans d'autres *terreiros*, est très aimé par le *povo-de-santo*, soit à cause de l'atmosphère calme et paisible qui le caractérise, soit à cause du respect suscité par Oxalá, le père de tous.

croyant qu'*Oxalá* est un voleur de chevaux, le jettent en prison où il restera très longtemps.

Pendant des années le royaume connaît la sécheresse, la stérilité des femmes, les épidémies, la mort, jusqu'au jour où un devin, consulté par *Xangô*, révèle la cause des malheurs : 'un homme qui est habillé de blanc est en prison. Ce qui est en train de se passer est une conséquence naturelle de cette injustice (...)'. *Xangô* cherche *Oxalá* dans les prisons du royaume, il le trouve et, dans la plus grande contrition, il lui rend hommage en se prosternant devant lui. Il l'amène dans son palais où il donne des ordres pour préparer un grand festin en son honneur. Par trois fois, il envoie ses serviteurs chercher de l'eau à la rivière afin de laver le vieil *orixá*. Tout se passe dans le silence absolu, en signe de respect (...)"

Le même silence est respecté pendant le rituel des *Águas de Oxalá*, lorsque les adeptes, habillés rigoureusement en blanc, transportent trois fois de l'eau d'une source jusqu'aux *assentamentos* (autels) d'*Oxalá* qui, à cette occasion, ont été déposés dans une cabane de feuilles (symbolisant le voyage *Oxalá*). Pendant seize jours (la durée symbolique du 'voyage'), la nourriture servie pendant les cérémonies est préparée sans huile de palme, *quixila* d'*Oxalá* associée à l'accident provoqué par *Exú* ; on a l'obligation de s'habiller en blanc, le noir rappelant le charbon renversé par *Exú* sur les vêtements d'*Oxalá*.

On trouve donc *Exú*, le créateur des accidents, à l'origine de plusieurs *quixilas* d'*Oxalá*. Un autre mythe explique pourquoi la nourriture d'*Oxalá* est fade, car on évite également le sel :

"*Oxalá* est allé consulter *Ifa* à propos de sa chance dans la vie. Les devins lui recommandent de faire un *ebó* (offrande) aux dieux : unealebasse de sel et du tissu blanc. Avec cet *ebó*, *Oxalá* n'aurait pas eu de problèmes et il ne serait pas offensé dans sa vie. *Oxalá* ne tient pas compte de ces conseils et va se coucher sans faire l'*ebó*. Pendant la nuit *Exú* entre dans la pièce où *Oxalá* dort et lui attache unealebasse pleine de sel aux épaules. Le lendemain matin, *Oxalá* se réveille bossu. Il devient ainsi le maître des personnes physiquement déformées, des albinos et il ne pourra jamais plus consommer de sel." (Prandi, 2001 : 512)

L'ethnologue brésilien Raul Lody, à propos des mythes d'*Oxalá*, écrit ainsi:

"Tous les éléments qui forment l'être mythique d'*Oxalá* se concentrent en catégories d'opposition à la couleur, à la chaleur, au sel, aux mouvements rapides, au soleil, à la lutte intense, aux objets et aux vêtements qui brillent. *Oxalá* est le fondement du froid, du blanc, de l'opacité, de l'huile 'douce' (d'olive) qui prend la place de l'huile de palme, de la lumière faible qui amène son caractère d'*orixá fun-fun*"

(1992 : 59, ma traduction).”

A l’opposé d’*Oxalá*, on trouve *Exú*, celui qui est lié aux couleurs, à la saveur, à la chaleur, à la rapidité, à la communication et à l’échange. Il est le contrôleur de l’offrande et rien ne pourrait être plus logique, l’offrande étant l’acte rituel qui dynamise le monde, notamment par les relations positives des hommes avec les *orixás* dans un pacte de don et contre-don. *Exú* est aussi le faiseur de *quizila*. *Exú* provoque l’ivresse d’*Oxalá* et donc sa *quizila* du vin; il provoque les *quizilas* du noir et de l’huile de palme, la *quizila* du sel. Pour *Oxalá*, *Exú* est la *quizila*.

Or, à partir de ces événements malheureux, l’élément *quizila* ne sera plus toléré par l’*orixá* et par ses enfants, ces derniers étant censés avoir la même ‘matrice’ physique de sa divinité tutélaire. L’élément *quizila* assume ainsi un caractère symétrique et inverse à l’offrande car, à partir d’un souvenir d’échec, il déplaît l’*orixá*, l’irrite, l’éloigne de l’initié qui a fixé son ‘énergie’ dans le rituel d’initiation¹⁶¹. L’initié, dont la divination a dévoilé la matrice, c’est-à-dire son héritage mythique, sa *physis* connue en relation à des ‘forces’ naturelles et sur-naturelles en même temps (*orixás*), est désormais soumis aux mêmes types d’attractions ou de répulsions. A partir d’un découpage des plantes, des couleurs, des saveurs, des objets¹⁶², etc., en couple d’opposition du genre froid/chaud ; épicé/fade ; rapide/lent ; jeune/vieux ; masculin/féminin ; etc.¹⁶³, la cosmogonie nagô conçoit des événements qui justifient un ensemble d’attractions et de répulsions des *orixás*.

Il s’agit d’un ensemble surtout visible dans les goûts et les dégoûts relatifs aux offrandes, dont l’opposition épicé/fade joue, par exemple, un rôle central¹⁶⁴. *Oxalá* n’accepte que l’huile ordinaire (*azeite doce*) et aucun ajout de sel dans la préparation de ses offrandes n’est admis. Par le truchement des *quizilas* de l’huile de palme (*dendê*) et du sel, il rappelle son caractère *fun-fun* et donc une sorte d’immobilisme relatif à la généralité des origines, la négation de l’accident et de

¹⁶¹ Chaque initié fixe les énergies des *orixás* dans les *assentamentos* (des assiettes avec des pierres et autres objets en fer censés être en rapport analogique avec l’*orixá* et donc contenir son *axe*), chaque adepte a donc ses *orixás* ‘assis’ *assentados* (fixés).

¹⁶² Pour la classification des plantes, voir. Verger (1995a), Verger & Ming (1996) ; Ming (1998). Barros (1993), Barros et Napoleão (1998).

¹⁶³ Les couples féminin/masculin et jeune/vieux se croisent pour prévoir des passages intermédiaires, voir Lepine (1978).

¹⁶⁴ Cf. Lody (1992).

la discrimination en termes de saveurs, de couleurs, de sonorités, etc. Dans le comportement rituel, ceci se traduit par le silence et la lenteur, une sorte d'empêchement au dynamisme : on ne court pas et on ne crie pas pendant le cycle des fêtes dédié chaque année au mythe du voyage d'*Oxalá* (les "Eaux d'*Oxalá*").

Toutefois, il est difficile d'arriver à classer toutes les *quizilas* à l'intérieur d'un codage d'oppositions prévisibles comme citées auparavant, car des objets qui ont provoqué un malheur peuvent n'avoir aucune raison préalable évidente, la seule question en jeu étant l'évocation du mal. Dans le mythe cité du voyage d'*Oxalá*, par exemple, la malchance dont il a souffert après avoir trouvé sur son chemin le cheval égaré de *Xangô* (puisque'il a été emprisonné comme voleur de chevaux), indique que la race équine lui est contraire : il est difficile d'associer cette *quizila* au caractère *fun-fun* de cet *orixá*. Il faut alors invertir les termes et dire que des oppositions nécessaires, dont les plus frappantes, sont relatives aux termes extrêmes du système (dynamisme : calme = *Exú* : *Oxalá*, par exemple), se servent du caractère contingent de l'histoire mythique pour s'imposer à l'esprit.

Ceci étant dit, les initiés ont bel et bien une connaissance de certaines oppositions de type général, au point qu'il est facile de les entendre classer les *orixás* en types 'chauds' et 'froids' par exemple, sans pour autant les voir préoccupés d'associer les attractions ou les répulsions à un tout cohérent. En somme, nous nous trouvons face à certaines prohibitions qui découlent des oppositions systématiques, sans qu'on puisse pour autant oublier qu'en général, la logique des *quizilas* fait appel à l'expérience de la malchance et donc au vécu négatif sur le plan contingent de l'événement.

5.3.2. *Les astuces d'Exú*

L'explication de la *quizila* à partir de l'événement fâcheux encourage à reconsidérer, parmi les fonctions mythiques d'*Exú*, celle de 'faiseur' de *quizilas*. En effet, on a constaté une association entre l'événement malheureux prévu par le devin, les astuces d'*Exú* et les interdits d'*Oxalá*. Ces représentations mythiques de l'origine des *quizilas* attachées au symbolisme du déterminisme du destin et du dynamisme (rituel) d'*Exú*, permettent de mieux cerner certains aspects des interdits dans le Candomblé. Dans le mythe, l'accident est marqué par la fatalité objective, celle-ci correspond aux pièges d'*Exú*.

Pour l'instant on peut définir la *quizila* comme : un geste qui détermine une efficacité négative selon le

modèle de l'accident décrit dans le temps mythique. Il s'agit d'un interdit inscrit dans l'état des choses, c'est-à-dire dans le destin révélé par l'accident ou dévoilé pendant la divination. Dans ce dernier cas, l'interprétation se fait selon l'orientation des histoires analogues donnée par les mythes (*itàn*). Elles permettent au devin d'orienter, en toute neutralité, le consultant à propos des gestes à accomplir ou à éviter pour contrôler son destin¹⁶⁵.

Juana Elbein dos Santos (1975), dans sa vaste étude sur le symbolisme nagô, explique qu'*Exú* est associé au processus existentiel du développement : un coquillage en forme de spirale, *Okòtò*, est un de ses emblèmes ; il est le principe qui permet à tous les êtres de se développer et d'accomplir leur destin. *Exú* fait donc partie de tout ce qui existe et il gouverne l'accomplissement de toute individualité¹⁶⁶. En effet, les astuces d'*Exú* montrent qu'il est celui qui peut favoriser le destin ou qui peut l'entraver. Ainsi, dans certains mythes, on le voit fiscaliser l'offrande¹⁶⁷ ou provoquer les *quizilas*. Dans les deux cas, une efficacité négative est engendrée car, sans offrande, il n'y a pas de succès rituel et les *quizilas* barrent les chemins favorables à la chance. Ces faits nous montrent, en miroir, le rapport entre la *quizila*, l'offrande et le dynamisme du rite : ce dernier est propulsé par l'offrande ou restreint par les interdits. Le rite est en rapport avec le destin dans la mesure où il permet de le maîtriser. Le respect des *quizilas* se rapporte donc négativement au ritualisme et à la maîtrise du destin.

À cause de la généralité de ce dynamisme qui participe forcément à toute vie, *Exú* est considéré dans la littérature comme une entité amorale¹⁶⁸. Or, ce pouvoir neutre s'accorde au principe de l'échange, à la négociation. En effet, les gens de Candomblé répètent souvent qu'*Exú*, une fois bien servi en offrandes, fait ce qu'on lui demande, sans se soucier de savoir si c'est pour le bien

¹⁶⁵ Sur la divination voir Zempléni (1995) ; on reviendra sur cette question de la divination dans la deuxième partie de cette thèse.

¹⁶⁶ *Exú* est la première forme accomplie qui se détache de la masse informe, la pierre rouge faite d'eau et de terre (*Esù Yangi*) ; on a vu qu'il est également le 'fils', le premier-né du couple, le troisième en nombre (*Igbà-Kéta*), donc celui qui permet la continuité contre l'immobilisme du pair. Unealebasse pointue (*Adò-iràn*) est le symbole de la force 'magique' et masculine qu'*Exú* propage.

¹⁶⁷ Une autre dénomination d'*Exú*, *Elebo*, peut se traduire comme 'maître-de-l'offrande'. Le pouvoir de changement du rite étant dans l'*ebó*. La fonction d'*Exú* d'engendrer des transformations ne peut effectivement que s'associer à l'*ebó*, l'élément propulseur du rite ; tout sacrifice, toute offrande étant censé faire circuler l'*axé*. *Exú*, contrôleur de l'offrande, est capable de soustraction ou de restitution de cette force vitale. Voir Elbein dos Santos (1975 : 139).

¹⁶⁸ Cf. Bastide (2000 : 188).

ou pour le mal. *Exú* peut donc faire face à tout genre de problèmes en échange des offrandes. Selon l'ogã Robertval Marinho de l'Axé Opô Afonjá, *Exú* est le maître de la négociation, il fait ainsi connaître ses astuces après s'être assuré de sa récompense¹⁶⁹. De manière plus générale, l'*ebó* (offrande rituelle) a la force d'un contrat¹⁷⁰. Le caractère objectif de la *quixila* permet, en revanche, son utilisation rituelle pour le mal : on peut manipuler rituellement un élément *quixila* pour nuire à un ennemi¹⁷¹.

La fonction de coureur du monde et des espaces d'*Exú*, serviteur et messenger des *orixás* et des humains, fait de lui le connaisseur de tous les chemins et lui lègue une réputation d'astucieux et de débrouillard qu'on est censé retrouver chez les humains qui sont dominés par son 'énergie'. Le Pai Genivaldo me disait :

“La personne qui a un *enredo*¹⁷² avec *Exú* est capable de très bien se débrouiller. Elle va dans la rue avec tous ses problèmes à résoudre et elle trouve rapidement une solution.”

Les mots de ce *babalorixá* méritaient d'être cités surtout pour comprendre comment l'horizon mythique que nous sommes en train d'analyser se présente à l'esprit des adeptes sans que l'on puisse remarquer un grand écart entre le savoir mythique et l'analyse des comportements des gens et des situations de vie¹⁷³. La personne qui souffre de petits accidents, dans la rue ou au marché, de façon répétée, est censée se trouver sous l'influence négative d'*Exú*. On dit qu'elle est '*enquixilada*' (Pai Robertson). En général, la *quixila* a une force égale et contraire à l'offrande (*ebo*) et elle est le signe d'un blocage du destin.

¹⁶⁹ Communication de Roberval Marinho pendant Alaiandê Xirê, manifestation musicale et culturelle organisée par l'Axé Opô Afonjá (août 2004).

¹⁷⁰ En échange des offrandes, *Exú* aide *Orunmilá* à conquérir le domaine de la divination : “*Exú* avait vu en cachette que *Olofim-Olodumaré* (le Créateur) avait semé d'un côté du champ du mil cru et de l'autre côté du mil déjà cuit. En échange des offrandes, *Exú* avait avoué son secret à *Orunmilá* pour l'aider à gagner sa réputation de devin. Lorsque *Olofim*, pour mettre à l'épreuve les capacités divinatoires de *Orunmilá*, lui demanda où les semences de mil allaient germer, celui-ci donna la bonne réponse en indiquant le côté du champ où le mil cru avait été semé. Ainsi, *Orunmilá* fût nommé maître de l'art divinatoire”. Mythe résumé à partir de Prandi (2001 : 60). Cf. Verger (1992a) ; Dos Santos (2003).

¹⁷¹ On donnera des exemples dans les prochains chapitres.

¹⁷² Une 'histoire' dans le sens de 'trame', 'enchevêtrement'. Toutes les personnes sont dominées par plusieurs *orixás* qui les influencent, le maître-de-la-tête exerçant une influence plus profonde.

¹⁷³ Pour une analyse des types psychologiques basés sur la mythologie des *orixás*, voir Lépine (1981).

Pour être cohérent avec son rôle de gardien de l'offrande et du bon usage du destin, *Exú* doit être le premier servi : l'*ebó* pour *Exú* est en effet une sorte de prémisse, il permet ensuite de libérer l'action rituelle dans sa totalité. Le rite dit *padé*, qui précède les cérémonies du Candomblé, appelé aussi le *despacho* d'*Exú*, est une offrande de farine de manioc (*farofa*), d'huile de palme et d'eau¹⁷⁴. Ce rite rend également hommage aux ancêtres féminins (*Iyami*) et masculins (*Baba Egun*). Il est ainsi lié à la source ancestrale masculine et féminine et à *Exú* 'le descendant', symbole de la perpétuation et de la multiplication de la vie¹⁷⁵.

Il est alors juste d'affirmer que l'omniprésence d'*Exú* dans l'action rituelle est en relation à l'absence d'un domaine déterminé, sa pauvreté originaire étant citée dans les mythes racontés au Brésil que je résume d'après Prandi (2001:40-41) :

“*Exú* n'avait pas de richesses, pas de terre, pas de fleuve, pas de profession, par d'art, aucune mission. Vagabond dans le monde, il arriva à la maison d'*Oxalá* qui fabriquait des hommes. Il l'observa longtemps et l'aida dans son travail pendant des années et des années. Un jour *Oxalá*, très occupé par son travail, demanda à *Exú* de l'aider à recueillir les offrandes que les gens lui apportaient et d'éloigner ceux qui arrivaient les mains vides. Pour ce faire *Exú* prit sa place au carrefour près de la maison. Et comme *Exú* l'avait beaucoup aidé, *Oxalá* décida qu'il avait aussi droit à une partie des offrandes. Désormais les gens devaient arriver et donner tout de suite une offrande pour *Exú*.”

Dans un autre mythe, il est raconté qu'*Exú* est le premier servi pour calmer tout de suite sa faim. Autrefois, celle-ci s'était avérée très dangereuse car, implacable, *Exú* mangeait toutes les choses du monde. L'image de la nourriture renvoie à une appropriation et à une restitution de ce qu'on pourrait appeler l'énergie vitale, ce qui est d'ailleurs inhérent à la logique de l'offrande. La figure mythique du grand mangeur est éloquente à propos du dynamisme attribué à *Exú* car, après avoir tout dévoré, il donne naissance aux autres êtres¹⁷⁶. Le principe de la *restitution* évoquée par les exploits mythiques d'*Exú* se trouve ainsi à la base du bon déroulement des

¹⁷⁴ Cf. Cacciatore (1977 : 119) ; Lody (2003 : 49).

¹⁷⁵ Selon R. Lody (1992), la farine symbolise la fertilité et la multiplication, l'eau est associée à la fertilité féminine et le *dendé* (l'huile de palme) à la fertilité masculine.

¹⁷⁶ *Exú*, après avoir tout dévoré, sera coupé par son père *Orunmilá* en deux cents morceaux qui, éparpillés, donneront naissance aux peuples de l'*Orun* (ciel) et de l'*Ayé* (terre). C'est une histoire (*itàn*) relative à l'*odu* Ogbé-Hunle qui insiste sur la notion de restitution attachée à *Exú*. Cf. Elbein dos Santos (1975 : 135).

relations entre les humains et les *orixás* : des offrandes et du sang sacrificiel en échange de protection. On comprend alors mieux la fiscalisation des offrandes et des *quizilas* de la part d'Exú : ne pas faire l'*ebó* ou ne pas respecter les interdits revient à entamer le bon équilibre dans l'échange entre les orixás et les humains.

Un autre aspect que nous avons déjà évoqué doit être associé à la relation entre Exú et l'offrande : celle-ci doit être accompagnée de l'intention de l'adepte, de ses désirs, de son *pedido* (sa demande). Exú, dans sa fonction de maître-de-l'offrande, est le messager des désirs des humains auprès des dieux (*Exú Ojisé*)¹⁷⁷. La généralité du pouvoir d'Exú, sa mobilité, sa capacité à franchir toute séparation, notamment celle entre l'*orun* et l'*ayé* pour transporter les messages, trouve son sens. C'est à partir de son caractère liminaire qu'on peut saisir la signification du désordre attribué à Exú dans la littérature. *La transgression des quizilas peut se référer aussi au désordre, le respect dessinant les limites de chaque individu qui se définit à partir des ses interdits.*

Que peut-on encore conclure de ces caractéristiques choisies dans la plus complexe variété des fonctions mythiques d'Exú ? On peut aisément constater le rôle très important d'Exú dans les *terreiros*, à partir du moment où il trouve rapidement le chemin approprié pour le 'travail' rituel, tout en respectant le pacte de l'échange. Un coq sacrifié pour Exú est censé mettre en jeu des énergies puissantes et apaiser l'affolement des clients qui ont le plus besoin de voir leur situation s'améliorer. Il est par ailleurs opposé et complémentaire à Oxalá, le père qui symbolise le calme, la paix, et qui est associé aux rites de récréation et de renaissance (*bori, initiation*). A la fin d'un rituel, il y a 'renaissance' sous le signe du blanc, du calme, ce qui s'exprime avec le *resguardo*, marqué par l'évitement de l'événement le plus dynamique en termes de mélange d'humeurs et de potentialité de création : l'acte sexuel qui est posé sous le signe d'Exú. L'opposition entre Oxalá et Exú est nécessaire afin d'alterner le mouvement et la stase : peut-on la mettre en relation avec la question de la *quizila* ?

On a vu que, significativement, la seule *quizila* importante d'Exú est le liquide clair extrait de la

¹⁷⁷ Cf. Cacciatore (1977:119). On murmure les demandes (*pedidos*) dans l'oreille des coqs d'Exú : avant de les donner à l'*ogã* pour le sacrifice ; on doit aussi leur cracher dans le bec, les 'contaminant' ainsi avec une partie essentielle de la personne, la salive étant le sang 'blanc'. Exú, par le truchement du coq, est le messager de la demande auprès des autres *orixás*.

noix de palme associé à *Oxalá* qui s'oppose à l'huile rouge du même fruit (*dendê*), symbole du feu et d'*Exú*. Cette pauvreté d'interdits est cohérente avec le fait qu'il maîtrise les événements et qu'il les provoque. *On peut alors mieux définir l'interdit dans le Candomblé et le voir telle une protection contre les événements fâcheux, plus nombreux pendant les moments de vulnérabilité et chez les enfants des orixás vulnérables (Oxalá notamment).*

Exú n'a pas de domaine spécifique à défendre, aucune 'noblesse' ni pureté ne lui sont rattachées. En définitive, *Exú* n'a pas beaucoup de *quizilas* car il en est le maître, il maîtrise le dynamisme positif et négatif. Il est associé à l'accident ainsi qu'à la possibilité de contrôler positivement le destin grâce à des offrandes. Comme on l'a vu dans les mythes des *orixás*, il est souvent à l'origine des événements qui déterminent les signes négatifs ou positifs du destin dans une opposition *ebó/quizila*.

Évidemment, son dynamisme peut rencontrer la souillure : à la différence d'*Oxalá*, il n'a aucun statut à défendre donc aucune pureté à protéger, il représente le caractère liminaire (le seuil, le carrefour, l'union des sexes). S'il est le maître de l'équilibre¹⁷⁸, celui qui permet les échanges entre des mondes différents, c'est parce qu'il se charge de franchir les séparations tout en portant en lui le désordre potentiel.

L'opposition *ebó/quizila* que l'on vient de citer est donc clairement exprimée dans les mythes. Les *ebós* et les *quizilas* sont les deux côtés de la médaille. Un *odu* (chemin) négatif, parsemé d'accidents peut être, par exemple, 'calmé' par l'accomplissement des prescriptions (offrandes) et le respect des prohibitions que le *babalawo* (devin) recommande au consultant. Cette action de 'calmer l'*odu*', de diminuer ses effets négatifs (chaque *odu* contient de bons et de mauvais messages) est très connue dans les *terreiros* traditionnels où chaque initié fait chaque mois une offrande pour son *odu*. En outre, d'après la divination, chaque premier janvier, on connaît "l'*odu* de l'année" et les offrandes¹⁷⁹ qu'il exige chaque mois de la nouvelle année par des membres de l'*egbé* (communauté).

En ce qui concerne la relation entre l'offrande et la *quizila*, on a constaté que l'offrande est

¹⁷⁸ Cici d'*Oxalá* m'a souvent fait remarquer l'association d'*Exú* à l'équilibre.

¹⁷⁹ Il peut s'agir de petits plats de nourriture. Une année, c'était l'*acaça* (mil blanc en purée dans une feuille de banane), nourriture typique d'*Oxalá*, car celui-ci dominait l'*odu* de l'année. Tous les mois il fallait, après l'avoir 'passé' sur le corps, laisser l'*acaça* dans un espace sauvage.

négligée par *Oxalá* dans le mythe relatif à la création de la terre. *Exú* fait alors surgir chez *Oxalá* une soif insatiable qui oblige le vieil *orixá* à boire du vin de palme en excès. Il tombe ensuite dans un sommeil profond, ce qui permettra à *Odudua* de prendre sa place dans l'activité créatrice de la terre : c'est l'origine de la *quizila* du vin d'*Oxalá*. Par ailleurs, dans le mythe du voyage d'*Oxalá* au royaume de *Xangô*, *Exú* incarne les conséquences négatives du choix anti-divinatoire d'*Oxalá* qui, très têtu, n'a pas voulu obéir au devin et renoncer au voyage parsemé d'accidents. Dans le mythe concernant *Oxalá*, une corrélation entre les *ebós* (rites positifs) à issue favorable et les *quizilas* (rites négatifs) impliquées dans un *odu* défavorable a été faite, tout en associant cette dernière à des pièges tout au long du chemin.

La divination est à associer à l'*ebó* car celui-ci est presque toujours déterminé par un message d'*Ifá* (*orixá* de la divination) interprété par le devin (*babalawo*). Ainsi *Oxalá* a, selon notre analyse, montré un comportement 'anti-divinatoire' et 'anti-offrande', on pourrait même dire anti-ritualiste. Ceci est cohérent avec sa connotation d'*orixá* des origines, de la masse informe du début, sorte de limite à l'événement et au dynamisme que les rites avec leurs offrandes (*ebós*) sont censés provoquer. La divination, secours précieux pour les humains qui se trouvent dans un monde à maîtriser, ne semble pas trop intéresser le vieil *orixá fun-fun*. Celui-ci est en effet un représentant du Créateur lointain, *Olodumaré* (Verger :1992), celui qui est hors du dynamisme du monde - un plan d'existence sans différenciation ni transformation qui a besoin d'être pensé pour limiter la dérive du dynamisme.

Dans les mythes cités on voit clairement le rapport négatif d'*Oxalá* à l'offrande, ce qui justifie ses nombreuses *quizilas* : une situation opposée à celle d'*Exú* le maître de l'*ebó*, qui a très peu de *quizilas*. Un modèle de ce type peut être alors envisagé :

	<i>Exú</i>	<i>Oxalá</i>
<i>Ebó</i>	+	-
<i>Quizila</i>	-	+
Divination/dynamisme	+	-
Création/stase	-	+

Oxalá, on l'a dit, est la stase symbolisée par ses *quizilas* (manque de saveur, de couleur). Dans le *terreiro*, les enfants d'*Oxalá* ne s'occupent pas des rituels de purification de la souillure (*sacudimento*), ils accompagnent plutôt les rituels de prière (*rezá*) et les rites calmes comme le *bori*.

Ils ont la vulnérabilité d'*Oxalá*, leur maître-de-tête, roi *fun-fun* qui tombe souvent dans les pièges (*quizilas*) car il est trop noble et autosuffisant pour accepter les conseils du devin¹⁸⁰.

L'analyse de ces mythes a donc permis de saisir à quel point la *quizila* se trouve à l'opposé de l'*ebó*, source de protection : observée sous cet angle, la *quizila* montre une ritualité négative, on peut ainsi utiliser l'expression d'«interdit rituel» pour la qualifier. Il a aussi été possible de percevoir avec plus de précision le principe d'immobilité d'*Oxalá*. Il faut à présent comprendre comment ces oppositions se manifestent au niveau de la pratique rituelle. Dans le prochain chapitre, nous allons voir comment deux rites expriment la différence entre la souillure et la pureté par rapport à *Exú* et *Oxalá*, car leurs 'forces' y sont évoquées. Il s'agit de travaux rituels très fréquents dans les étapes pré-initiatiques. Une initiation partielle dévoilera au consultant son maître-de-la-tête et la façon de s'assurer la protection avec des *ebós* et le respect des *quizilas*.

Après avoir observé rapidement ces situations de changement d'états 'énergétiques' (de la souillure à un relatif équilibre), on reviendra à notre définition des *quizilas* en tant que 'pièges' à éviter. Ce premier *excursus* dans la mythologie nagô et dans les travaux rituels nous aidera peut être à mieux comprendre un ensemble de données de terrain, analysé par la suite dans la deuxième partie de cette thèse.

5.4. Deux rituels au miroir : *Limpeza* et *Bori*

5.4.1. *Nettoyages*

Dans les prochaines pages, nous allons chercher à introduire le lecteur dans les locaux du *terreiro* afin de suivre de plus près cette représentation des forces négatives fréquemment citées par le *povo-de-santo*.

La première étape d'un travail rituel est une purification. Une fois purifié, le 'client' du *terreiro* peut penser à se rapprocher des forces des *orixás*. Ceci implique donc des procédures typiques: i) le 'nettoyage' des forces négatives et leur transfert sur des objets ou des animaux ; ii) la purification avec des bains de feuilles en décoction et des fumigations ; iii) le 'renforcement' de

¹⁸⁰ Entretien avec Cici d'Oxalá.

l'énergie des *orixás* auprès du consultant avec des offrandes.

À partir de l'observation dans les *terreiros*, on peut tracer les lignes d'un texte implicite autour de la souillure qui sera, en fait, la description d'un rituel de nettoyage (*limpeza*) dont le passage de la *sujeira* à la *limpeza* est bien marqué. Il faut nettoyer rituellement le corps des influences négatives, celles-ci ayant plus d'accès lorsque l'énergie positive de la personne a été brisée.

Chaque *trabalho* (travail rituel) doit aboutir à un renforcement du lien avec l'énergie de l'*orixá* dans un état de *limpeza* (propreté rituelle). Malheureusement, ceci n'est que provisoire, car on est en permanence soumis à des transformations à cause des énergies avec lesquelles on entre inévitablement en contact. Une personne ne peut qu'aspirer à des états d'équilibre provisoires, car un dynamisme est inévitable en ce qui concerne ses états 'énergétiques'. Le contact assidu avec les gens n'est pas sans péril. Si la vie courante est marquée par des contacts parfois dangereux, le *terreiro* est le lieu qui symboliquement s'oppose à la rue, celle-ci représentant l'espace où se mélangent les énergies de toute sorte. Lorsqu'on entre dans le *terreiro*, un temps de repos (*descanso*) est exigé soit pour les 'clients' qui s'y rendent pour des travaux rituels occasionnels, soit pour les initiés qui participent à un rituel périodique (*obrigação*), comme par exemple le nettoyage des autels (*ossé*).

Les influences négatives peuvent être combattues en prenant soin de soi-même, c'est-à-dire, en prenant soin de son *orixá*, de son *ori*. Lorsque la divination impose un *ebó*, en principe, on passe par différents états : la personne qui consulte arrive 'sale', elle doit passer par des rituels de 'nettoyage' et une fermeture relative à la négativité est opérée par des offrandes aux *orixás* censées ainsi activer leur protection.

Le *pai-de-santo* ou un initié déjà 'vieux' dans la vie initiatique (*ebômi*), de préférence enfant d'un *orixá* 'chaud' (*Ogun*, *Omolu*, etc.) et de sexe masculin sera l'officiant. Les nettoyages se font souvent à côté de l'*assentamento* d'*Exú*. Une quantité parfois considérable de grains (haricots, mil), de nourriture cuite ou crue (œufs, boulettes), un animal à 'deux pattes' (pintades ou pigeons vivants aux pattes liées)¹⁸¹, des feuilles, seront alors passés sur le corps du consultant. Par terre, sous ses pieds, des morceaux de tissus (en général, blanc, rouge et noir) accueilleront

¹⁸¹ On utilise les expressions animal à deux pattes (volaille) ou animal à quatre pattes (chèvres, moutons, etc.) pour les sacrifices. Lorsqu'on sacrifie un animal à quatre pattes, il faut ajouter quatre volailles au sacrifice, une volaille pour chaque patte.

les résidus de ces éléments ‘nettoyants’ passés sur le corps¹⁸². On évoque ainsi l'éloignement des forces négatives selon des gestes qui visent à les faire passer sur des objets ou des animaux. Le passage des objets se fait toujours de haut en bas, du cou jusqu'aux pieds ; les paumes de la main et la plante des pieds, les parties intérieures des bras et des jambes son également ‘nettoyées’.

Selon le cas, on demande à une qualité d'*Exú* d'éloigner les forces négatives qui causent le mal chez le consultant. Par exemple, lorsqu'on veut éloigner tous les maux possibles, on cherche à activer toutes les énergies attachées aux *Exús* en invoquant *Exú Yangui*, celui-ci étant le ‘premier’, le prototype de tous les *Exús*.

L'officiant parle et chante en yoruba ; les paroles ‘agissantes’¹⁸³ vont activer les forces d'*Exú*. Parfois des mots en portugais sont répétés, le sens est plus ou moins le suivant : ‘*Exú*, libère cette personne de l'envie, du mauvais œil, du dénigrement, de la persécution, etc.’. On demande au consultant de répéter des mots après l'officiant. Il peut aussi faire à *Exú* ses *pedidos* (demandes d'aide, demandes de protection pour lui, sa famille, son travail, son argent, etc.). Un pigeon mis sous les pieds est chargé des maux, il sera par la suite libéré, vivant, loin de l'espace du rituel.

Lorsqu'un coq est sacrifié pour *Exú*, l'animal est souvent offert en échange de la ‘santé’ de la personne : dans ce cas, il s'agit d'un véritable appel à la santé, au bien-être à travers une substitution (*troca*). Le sang du coq va nourrir la pierre de l'autel d'*Exú*, déjà incrustée de sang solidifié, de plumes, d'huile de palme rouge, etc. des anciens rituels¹⁸⁴. Les déchets du nettoyage (branches des plantes, grains, tissus passés sur le corps pour capter les énergies négatives du consultant) seront, eux, posés dans un sac emporté dans un endroit précis indiqué par la divination (par exemple, le *mato*, c'est-à-dire un espace sauvage) : c'est le ‘*despacho*’ de la partie négative de l'*odu* (destin) de l'adepte.

Le consultant doit ensuite prendre un bain préparé avec les ‘énergies nettoyantes’ de feuilles

¹⁸² On décrit ici un rituel, tout en sachant qu'il y en a une grande variété (Cf. Barros & Teixeira, 2000 : 102-138).

¹⁸³ Cf. Verger (1972).

¹⁸⁴ A propos de cette manière de nourrir l'objet-dieu avec le sang, cf. Colleyn (2004).

macérées dans l'eau ; il ne devra pas se sécher avec une serviette pour éviter de rendre vain l'effet des feuilles ; il doit ensuite s'habiller avec des vêtements propres. La vieille souillure est symbolisée par les anciens vêtements qui seront purifiés par l'officiant ou par ses assistants lors de fumigations, comme s'il s'agissait, de façon métonymique, des dépouilles de la personne ritualisée. Une offrande au maître-de-la-tête du consultant, aux *orixás* impliqués dans son *odu* ou aux *orixás* impliqués dans les questions à résoudre, peut être recommandée.

Tout au long du 'travail', l'officiant peut considérer important d'interroger les *orixás* à propos des offrandes, des résultats espérés, etc. Avec une noix de kola (*obi*)¹⁸⁵ coupée en quatre, un vrai dialogue est instauré avec les entités, les réponses de celles-ci étant 'oui' ou 'non' : est ce que tout se passe bien ? Les offrandes sont-elles suffisantes ? En cas de doute, l'officiant répète la jetée trois fois. Il est rare qu'un rituel soit jugé négatif dans sa totalité, mais il peut arriver qu'une offrande de plus soit demandée par un *orixá* et le consultant sera obligé de se rendre à nouveau au *terreiro* après quelques jours avec les ingrédients pour l'offrande¹⁸⁶.

Les offrandes de nourriture demandent une vraie connaissance en cuisine rituelle. La cuisine d'un petit comme d'un grand *terreiro* est toujours comble d'assiettes pour présenter les mets (*arriar*) devant les *assentamentos* et les feux de la cuisinière sont rarement éteints¹⁸⁷. A la présentation des offrandes, des prières sont proférées par l'officiant. Une atmosphère bénéfique semble dominer le groupe composé par l'officiant, ses assistants et le consultant. L'expression '*axé*' revient souvent.

A chaque *ebó*, une sorte de récréation du consultant est donc visée, car le travail rituel est censé changer sa situation malheureuse tout en envisageant une protection des forces bénéfiques des *orixás*. Des interdits de *resguardo* (se 'ménager') typiques des états liminaires seront finalement imposés : pas de contacts sexuels, de rencontres dans la rue, de boisson alcoolique. Ces interdits seront respectés pendant un jour pour une *limpeza* (nettoyage) – trois jours pour un *ebó*

¹⁸⁵ Cf. Bastide et Verger (1981).

¹⁸⁶ Lody dans son dictionnaire des arts et des techniques afro-brésiliennes (2003), décrit les objets et les mets utilisés dans les rites et les offrandes.

¹⁸⁷ *Oxum* peut demander, par exemple, un *omolokum*, plat d'œufs et de haricots assaisonnés avec de l'oignon; *Iansã* peut vouloir des *acarajés* (boulettes de haricots, frites dans l'huile de palme) ; *Xangô* un plat d'*amalà* (gombo cuit en petits morceaux dans l'huile de palme avec des crevettes fumées) ; *Omolu* de la *pipoca* (maïs soufflé, pop corn).

plus important, voire une semaine pour un *bori* (rituel pour l'*ori*, entité symbolisée par la tête) ; l'initiation complète (*feitura*) obligeant à trois mois de ce régime. Ce n'est qu'à la fin de la période de *resguardo* que le *trabalho* peut se considérer achevé, la force acquise par la personne est jugée 'ferme'.

Des états d'ouverture, de souillure, de 'propreté' et de 'fermeture' se succèdent donc du début à la fin du 'travail'. Le consultant arrive 'sale', contaminé par des énergies négatives, ce qui laisse supposer qu'il se trouvait dans une condition préalable de corps ouvert, de fragilité énergétique, de 'force brisée' (*quebrar a força*).

5.4.2. *Bori et origines*

Si les conditions ne s'améliorent pas complètement et que la divination l'indique, des étapes pré-initiatiques devront être probablement franchies, une protection particulière des *orixás* étant nécessaire. Un contact plus proche avec les *orixás* sera alors recherché au moyen d'un collier de perles (*conta*) ou il sera nécessaire de faire un *bori*. Ce rituel vise à renforcer l'*ori*, la tête de l'individu où sont censés se concentrer son *axé* et la matière ancestrale 'mythique' (Beniste, 1997 : 129)¹⁸⁸.

Il s'agit toujours de 'fixer' la force des *orixás* dans des objets qui seront ensuite mis en contact avec le consultant, comme dans le cas du collier qu'il portera autour du cou. Le consultant se trouve ainsi déjà sur le chemin du noviciat. Le collier de perles (*conta*) aux couleurs de l'*orixá* maître-de-la-tête¹⁸⁹ est déposé dans une assiette en contact avec un ensemble de feuilles macérées dans l'eau, avec le sang d'un animal dans le cas d'un 'ebó de sang' (*ebó Ejé*), sacrifice à l'*orixá* maître-de-la-tête qui a eu lieu dans le *terreiro*. Le 'sang' végétal ou animal est censé 'nourrir', donner la force de l'*orixá* au collier qui sera après en contact avec le consultant.

¹⁸⁸ A propos du rituel qui concerne le *bori*, voir par exemple Verger (1981) ; Beniste (2000 : 146-162) explique : *bo-ori* signifie nourrir la tête, avec des offrandes. Selon le Babarixá Genivaldo, l'*ori* est lié au principe créateur d'*Oxalá* et à la matière ancestrale. L'*ori* est considéré comme une entité à qui il faut faire des offrandes et des sacrifices.

¹⁸⁹ Blanc pour *Oxalá* ; transparent ou blanc cristal pour *Iemanjá* ; rouge foncé ou marron pour *Iansã* ; jaune or pour *Oxum* ; perles marron et blanches alternées pour *Xangô* ; bleu foncé pour *Ogun* ; bleu clair pour *Oxossi* ; perles blanches et noires alternées pour *Omolu* ; perles bleues et blanches alternées pour *Nanã* ; perles jaunes et vertes alternées pour *Oxumarê* ; perles rouges et noires alternées pour *Exú* ; etc. (Cf. Lépine, 1978 ; Cacciatore, 1977 ; Lody, 2003).

On peut voir comment la fixation des forces dans les objets est suivie par des précautions interdisant les contacts avec autrui ainsi que tout symbole de ‘force brisée’. Le collier est strictement personnel, la règle du Candomblé impose de ne pas toucher ceux des autres. Lorsqu’un collier se brise il ne faut plus l’utiliser en enfilant les perles à nouveau, ça ne porterait pas chance. La fixation de l’*axé* peut aussi se faire directement sur le corps de l’adepte, c’est alors le rituel du *bori*.

Le *bori* est censé renforcer la tête en la traitant rituellement en tant que siège de la matière des origines – l’*ori* est considéré comme un membre de la famille d’*Oxalá*, appelé aussi *Orixalá*¹⁹⁰. Comme pour les autres entités (*orixás*), il faut ‘nourrir’ l’*ori* périodiquement. Les initiés vont répéter plusieurs *bori* pendant leur vie, surtout avant les grandes cérémonies, comme ils vont répéter des purifications. La *limpeza* et le *bori* sont deux rituels qui marquent la quête de bien-être dans le Candomblé. Si avec la *limpeza* on vise à nettoyer le corps des éléments hétérogènes nuisibles, avec le *bori*, selon les propres mots des adeptes, on est censé acquérir une ‘vision claire’, un équilibre¹⁹¹.

Le rituel se déroule sous le signe du calme, du repos et de la joie. Il faut que plusieurs personnes soient présentes pour ‘fêter’ l’*ori* du ‘*borizado*’. Du point de vue psychologique, celui-ci est censé retrouver son aplomb ; du point symbolique, le rituel est un hommage à sa propre matière ancestrale, à son *ori* et il est donc un renforcement de son *axé*¹⁹². Lorsque c’est la mère ou le père-de-saint qui fait le *bori*, l’*axé* de toute la communauté en bénéficie. Ainsi, le *bori*, est soit un point de départ pour les autres rituels initiatiques (un *bori* est obligé pour la *iaô* avant d’entrer en réclusion), soit un rituel pratiqué *ad hoc* pour renforcer la tête. Il s’agit de renforcer en même temps la protection des *orixás* car, comme l’écrit Beniste : “L’*orixá* est lié à l’*ori* et donc de l’*ori* dépend la plus grande ou la plus petite action de l’*orixá* auprès de la personne.” (1999 : 23).

Tout se passe comme si le consultant retrouvait la plénitude de son être : après un *bori*, on est censé ‘mieux comprendre les choses’, ‘se sentir en paix’. On se trouve à l’opposé d’une

¹⁹⁰ Explication de Pai Genivaldo.

¹⁹¹ Paroles de Pai Genivaldo et d’*Ebômi* Cici.

¹⁹² Notes de terrain.

personne 'sale', confuse, irritable, mal dans sa peau lorsqu'un état d'ouverture à la souillure dénonce un manque d'intégrité¹⁹³.

Dans le *bori*¹⁹⁴ un contact direct avec le sang du sacrifice (une poule, une pintade) et la tête du novice est établi, car l'officiant marque de sang le sommet du crâne, le front, les tempes, la nuque du novice. Il enduit aussi l'intérieur des mains et les orteils si les deux parents du consultant sont déjà décédés (l'orteil gauche si seule la mère est décédée et l'orteil droit si le seul le père est décédé). Les éléments du rituel comprennent des fleurs blanches, du vin blanc doux, des pintades (*galinha - d'Angola*), des pièces de monnaie, des *obis*, du miel, du piment (*ata*), et des mets (*acassá*, sorte de boulette allongée faite avec de la purée de mil blanc, *acarajés* préparés avec des boulettes d'haricots frites dans l'huile de palme)¹⁹⁵.

Pendant le *bori* la tête est invoquée comme s'il s'agissait d'un *orixá*. Le rite commence l'après-midi et continue jusqu'au jour suivant. Le novice, après avoir pris un bain lustral, est habillé en blanc, les femmes ayant un jupon long en coton et un *camixu* (sorte de chemise à manche courte coupée à l'ancienne) ; les hommes un pantalon long et une chemise. Le *pano da costa*, un tissu normalement enroulé, à l'africaine, autour de la poitrine, sera utilisé pour couvrir les épaules¹⁹⁶.

Hommes et femmes devront se procurer un *ojá*, tissu coupé en longueur : il sera utilisé comme turban et servira à garder en place des boulettes de nourriture posées en contact avec la tête qui va être ainsi 'nourrie'. Un bol blanc sera aussi 'nourri' car une partie des offrandes y seront déposées comme s'il s'agissait du double de la tête (*igba ori*).

Le comportement du novice est passif, il restera la plupart du temps immobile, assis sur une natte après avoir 'donné à manger à la tête', un assistant l'aidera à s'allonger sur la natte pour se reposer et il ne devra pas parler ; son corps sera couvert avec un drap blanc. Le *borizado* est

¹⁹³ Entretien avec *Ebômi Cici*.

¹⁹⁴ Pour la description du rite *bori* voir Verger (1981) ; Bastide (2001) ; Ming (2004) ; je me base aussi sur mes observations de terrain.

¹⁹⁵ Qui peuvent varier selon l'*orixá* maître-de-la-tête du *borizado* : s'il s'agit de *Oxalá*, par exemple, l'huile de palme est absente dans leur préparation.

¹⁹⁶ Ce qui montre le rapport du *bori* avec les ancêtres dans la mesure où on couvre les épaules avec ce tissu aussi pendant l'*axexe* (funérailles).

incité à penser à des choses positives, au bonheur, car sa pensée contribue au but positif du rite. Pendant ce temps un repas est préparé ; vers minuit il sera servi aux personnes présentes ; l'atmosphère doit être joyeuse. Après le repas, le *borizado* doit dormir.

Le *bori* réclame le calme, la paix, la pureté de la matrice ancestrale : on n'exorcise pas des forces négatives externes, hétérogènes, on rend un culte à sa propre origine, interne, endogène. Après un *bori*, il faut respecter un *resguardo* de trois jours ou une semaine, le *borizado* ne doit pas exposer sa tête au soleil, se baigner dans la mer, se faire toucher la tête, s'habiller en noir, boire de l'alcool (il peut seulement boire un peu du vin blanc doux qui était présent dans ses offrandes à la tête) ; il ne doit pas avoir de relations sexuelles. La force risquerait de se briser, tandis qu'on vise à sa fixation. Avec le *bori*, le consultant entre dans la communauté et a déjà une connaissance approximative de l'*orixá* maître-de-la-tête. Il connaît les interdits les plus respectés dans le *terreiro*, mais il ne connaît rien à la qualité spécifique de son *orixá*, à son *odu*, et à ses *quizilas* les plus personnelles qu'il devra découvrir tout au long de son chemin initiatique.

5.5. De la nature et de l'accident

5.5.1. L'*ebó* de *Iansã*

Le novice qui n'est pas encore complètement initié (*abiã*) commence donc à assimiler les règles du Candomblé et à s'intéresser aux histoires des *orixás* tout en se rendant souvent au *terreiro* pour lequel il a désormais un sentiment d'appartenance. Il va commencer à comprendre son nouvel environnement et à faire attention à ne pas irriter les *ebômis* par son comportement. De vagues notions du destin (dit *odu* ou *caminho*) vont commencer à se formuler et il sait que la divination va déterminer la prochaine étape initiatique.

La notion de chemin (*caminho*) est très souvent citée par les gens de l'*Axé* : c'est cette notion qui nous a permis d'emprunter à Smith (1979) l'image de piège pour la compréhension des interdits : ils empêchent de marcher sur le 'chemin' de la vie tout en provoquant des problèmes. "Le chemin est barré" : cette expression du *povo-de-santo* indique clairement l'association du destin de l'individu à une voie qu'il doit parcourir, à une histoire de vie tracée en analogie à l'*odu* qui est censé le gouverner. Le mythe du voyage d'*Oxalá* nous en a donné une image éloquente. En questionnant le *Babalorixá* Genivaldo, je cherchais à mieux saisir la

notion d'*odu* et c'est encore en se plongeant dans les mythes qu'il me donna son interprétation. Nous allons alors le suivre dans sa façon d'évoquer les malheurs d'*Iansã* :

“L'*odu*, c'est un 'chemin' qui conduit vers un *orixá*. Par exemple, dans l'*odu ossa*, c'est *Iansã* qui 'parle', mais *Iemanjá*, *Omolu*, *Oxossi*, *Xangô* et *Oxalá* parlent aussi sur ce chemin. Toutefois, *Iansã*, elle, parle plus 'haut' que les autres. Elle gouverne le numéro neuf, le nom *Iansã* vient du 'neuf' (*massá*). *Iansã* est aussi un *orixá* de la forêt. Elle est surtout le vent : il est difficile de savoir ce qu'elle fait, une seconde est passée et elle est déjà dans un autre contexte, elle est déjà ailleurs, dans une situation différente.”

Cet *odu* est en effet lié à l'histoire d'*Iansã*, mère-bufflonne de neuf enfants. Dans sa transformation en être humain, cet *orixá* est conçu comme une jeune femme guerrière et rapide, ce dynamisme trouvant une association avec le mouvement des vents. L'association d'*Iansã* avec l'espace sauvage lui vient donc du fait qu'elle était une bufflonne qui s'est transformée en femme. Cette nature animale devait rester secrète, ce qui, malheureusement, ne fut pas le cas : sa transformation en femme séduisante lui a permis son mariage avec *Ogun*, mais ses co-épouses, jalouses, ont révélé son secret, l'obligeant ainsi à retourner dans les bois comme bufflonne et à abandonner ses enfants humains. *Iansã* doit alors protéger ses enfants de loin : avant de fuir les humains elle leur a donné une formule magique permettant de l'appeler en cas de nécessité. La perte de la progéniture, qui dans cette version du mythe est une simple séparation, peut s'exprimer aussi par la mort. Genivaldo raconte :

“*Iansã* s'appelle aussi *Oyá*. *Oyá Massa* a eu neuf enfants morts. Son dernier enfant était *abiku*, c'est-à-dire celui qui 'naît pour mourir'. Il meurt tout petit. *Oyá* était enceinte, elle parlait avec les *odus* qui lui avaient dit d'aller chez *Ifa* (*orixá* de la divination). *Ifa* lui avait dit de faire un *ebó* (offrande) sur le 'chemin du neuf'. Tout devait être fait sur le 'chemin du neuf'. Lorsqu'elle irait au marché avec son plateau d'aliments sur la tête pour y vendre ses produits, elle devait en mettre neuf de côté pour les *despachar*, c'est-à-dire les offrir. Elle ne devait pas les vendre, ce qui voulait dire qu'elle donnerait de l'énergie pour en recevoir en retour, sous une autre forme ; c'était un *ebó* pour le fils dont elle était enceinte, pour ne pas le faire partir. Une fois rentrée du marché elle devait arranger les aliments de manière convenable et les donner en offrande. Malheureusement, un mouton qui passa par là mangea son *ebó* et son enfant mourut à la naissance.”

Genivaldo continue ainsi :

“Un fils-de-saint qui a la tête de *Iansã* (c'est-à-dire 'fils' d'*Iansã*), de même que celui qui est lié à l'*odu Ossá*, un *odu* lié au chemin d'*Iansã*, ne

doit pas manger de viande de mouton.”

Il est important de noter tout de suite plusieurs points qui nous sont déjà connus : i) l'*ebó* permet une 'mise en présence' des forces protectrices pour éviter un destin malheureux : la destruction de l'*ebó* produit l'événement malheureux ; ii) en mémoire de cet événement, on décrètera une *quizila* ; iii) cette *quizila* est censée empêcher le bon déroulement de la vie de l'adepte affilié à *Iansã*.

Une identité de nature explique enfin, selon Genivaldo, le fait qu'*Omolu* partage cette *quizila* d'*Iansã*. Si *Iansã* est le vent, *Omolu* est le vent chaud et, du fait de ce partage, il s'identifie avec la *quizila* du mouton :

“*Omolu* ne doit pas manger de mouton non plus. *Omolu* se trouve dans le vent avec *Iansã* et il a attrapé la *quizila* du mouton.”

Nous sommes ainsi passés du terrible accident qui justifie dans le mythe la grande antipathie de *Iansã* au regard du mouton, à une classification des éléments (le vent) qui fait rentrer cette même *quizila* comme indicateur d'appartenance : identifié à l'élément de *Iansã*, *Omolu* (*orixá* de la terre mais aussi des vents chauds) respecte la même *quizila* du mouton, sans qu'il soit possible de trouver dans le discours de ce père-de-saint une autre nécessité mythique à son antipathie.

Le raisonnement de Genivaldo montre un glissement du contingent (l'histoire du mouton voleur d'*ebó*) à l'essentiel (la même nature des *orixás* liés, de façon différente, aux airs). Cela nous oblige à nous arrêter à un premier constat : les accidents mythiques - éléments diacritiques - servent à discriminer les différentes identités mythiques des *orixás* et ces biographies divines sont naturalisées. Les histoires des *orixás* et de leurs passions (la rage de *Yansã* pour le mouton) se confondant alors avec les éléments naturels censés être imprégnés de leur énergie. Ceci pourrait être traduit ainsi : l'élément naturel vent-*Yansã* 'contamine' les autres êtres liés au vent avec son interdit.

Finalement, de cette perspective, on est capable d'apprécier la raison de la taxinomie ouverte des *quizilas*. En effet, il s'agit d'éléments interdits (les animaux, les nourritures, les couleurs, etc.) qui découlent : i) des histoires mythiques susceptibles à la variété des versions ; ii) liés à une variété d'interprétations qu'on peut faire entre une classification de base et des associations à ramification : l'histoire de *Yansã*, le vent, *Omolu*, le vent étant le trait d'union entre les deux *orixás* et leur *quizila* commune.

En amont de celui-ci un deuxième constat, qui touche la pratique rituelle, semble formulable. Lorsque Genivaldo indique l'adoption d'une *quixila* de *Iansã* par *Omolu* à partir du partage du même élément, une logique sous-jacente peut se dévoiler si l'on pense que l'élément naturel d'un *orixá* (le vent, dans ce cas) est considéré comme le principe de son *axé*. Ainsi, si d'un côté les *orixás* forment des familles, des autres ont un *axé* semblable et par conséquent un culte en commun.

Il suffit de signaler que pendant un rituel de l'*assentamento* certains *orixás* sont 'fixés' en couple, soit à cause de leur parenté soit à cause d'une identité très forte de leur *axé* : on ne fixe pas l'*Omolu* d'un initié sans 'fixer' sa mère *Nanã* ; on ne fixe pas *Oxalá* sans fixer son épouse *Iemanjá*. Le principe du partage correspond ici à la parenté par filiation ou par alliance. Or, à la parenté 'biographique' il faut ajouter une 'parenté' par élément naturel, dont le culte des eaux est un exemple typique : au Brésil les divinités féminines liées aux eaux ont un culte partagé, au point qu'il est absolument impensable de faire une offrande à *Oxum* (l'eau douce) sans offrir en même temps un cadeau à *Iemanjá* (la mer), et vice versa.

Ces principes sont parfois repérables du côté des interdits : *Xangô* ne supporte pas les haricots blancs, l'*obi* (noix de cola), et les *quixilas* de sa mère *Iemanjá* (Beniste, 1999 : 132)¹⁹⁷. *Xangô Aira* (une des qualités de *Xangô*) est, comme *Oxalá*, toujours habillé en blanc et n'accepte pas d'offrande avec de l'huile de palme¹⁹⁸. Ces caractéristiques sont liées aux *quixilas* de la couleur et de la saveur d'*Oxalá* et se réfèrent au mythe cité du voyage accidenté d'*Oxalufã* ('*Oxalá* vieux'), au royaume de *Xangô*. Au retour, ce sera à *Aira*, le *Xangô Blanc*, de porter sur les épaules le vieil *Oxalá* boiteux. *Aira* a donc emprunté, comme signe de respect, les antipathies de ce vieil *orixá*. Même s'il appartient à la famille de *Xangô* et qu'il danse dans le *barracão* avec les autres *Xangôs*, son lien avec l'*orixá fun-fun* est visible dans son aspect et ses *quixilas*.

L'identité de l'*orixá* est donc tantôt déterminée par la mémoire des événements, tantôt par sa possibilité de représenter un élément associé à sa nature, sans qu'il soit possible de déterminer une règle générale. Le cas de *Aira* est semblable à celui d'*Omolu* cité par Genivaldo, même s'il y

¹⁹⁷ *Xangô* est objet d'un rituel et d'une cérémonie spécifiques avec une qualité de *Iemanjá*, appelée *Yamassé* (Dos Santos :1988). Dans certains mythes, *Iemanjá* est considérée l'épouse de *Xangô* (Prandi, 2001).

¹⁹⁸ La couleur habituelle de *Xangô* est le rouge, le rouge-marron, étant donné que cet *orixá*, tout comme sa femme *Iansã*, est lié au feu. Pour le mythes, voir Prandi (2001 : 521).

a une inversion : en première instance, *Omolu* représente avec *Iansã* l'essence du vent, ce qui justifie le fait d'adopter la *quizila* du mouton qui a son origine dans une *itàn* (histoire mythique) de *Iansã* ; l'*itàn* de la rencontre entre *Xangô* et *Oxalá* est par contre posé à l'origine de l'acquisition du blanc de la part d'*Aira* et à la *quizila* des couleurs foncées (renvoyant à plusieurs aspects naturels d'*Oxalá* : l'air pur, le liquide séminal, etc.).

Pour l'interprétation de plusieurs *quizilas*, il faut donc prévoir une recherche indiquant tantôt l'essence de l'*orixá*, tantôt un *itàn* (histoire mythique) : en croisant ces différents plans se déploie la capacité d'évocation du peuple-de-saint. En outre, c'est en connaissant les *odus* et la nature des 'énergies' que le *babalorixá* arrive à maîtriser le destin. Son travail assidu de devin et d'officiant des rites l'oblige à entrer dans les détails du savoir mythique et du culte selon sa capacité évocatrice et à produire aussi une façon personnelle de traiter avec les *axés* des *orixás*. Prendre conscience de la variation de la connaissance des *quizilas* chez les adeptes est donc nécessaire.

En guise de conclusion à l'histoire d'*Iansã*, il faut ajouter que la viande de mouton qu'elle déteste est par contre un mets très apprécié par son époux *Xangô*. Un mythe relate à ce propos que *Iansã* accepte d'épouser *Xangô* mais l'oblige à ne pas s'approcher d'elle lorsqu'il goûte à ce repas. De même, rien ne pourrait justifier un contact de cette viande avec l'*assentamento* de *Iansã* ; il s'agit pour elle d'une des contrariétés les plus fortes à son *axé* : une fille de *Iansã* ne peut même pas regarder ce mets, et lorsqu'il est préparé pour *Xangô*, elle doit se sauver de la cuisine rituelle.

En analysant ces anecdotes, on trouve un système d'évocations mythiques établissant des forces qui se repoussent et s'attirent et la règle de respecter ce système est présente dans le vécu des adeptes. Il est fréquent d'entendre chez le peuple-de-saint un souci pour les *quizilas* des personnes avec qui on a un rapport de parenté-de-saint ou de cohabitation. Il s'agit en effet de respecter les répulsions de leurs *orixás*. Le respect des *quizilas* des personnes plus âgées dans le saint est évidemment motivé par la transmission de leur *axé* : *mãe* et *pai-de-santo* ; *mãe pequena* (*Iyakekeré* 'petite mère', déléguée à s'occuper de l'apprentissage de la *iaô*), etc., ont dirigé les rituels et donc le novice est créancier de leur *axé*. Toutefois, la simple cohabitation avec des personnes impliquées dans le saint peut justifier le respect total ou partiel de leur *quizilas*, sans que la hiérarchie de l'*axé* entre en ligne de compte. *Ebômi* Cici d'*Oxalá* respecte les *quizilas* de sa fille adoptive qui est d'*Omolu*. La démonstration de ce genre de respect est fréquente et confirmée par le fait que dans le *terreiro*, on doit éviter de faire entrer des nourritures *quizilas*

pour les *orixás* dont le culte est très répandu : ainsi dans l'*axé* on ne mange pas de courge, par respect envers *Iansã*, *orixá* d'un grand nombre d'enfants dans le *terreiro*.

On ne doit pas irriter une personne avec le souvenir malheureux d'un accident passé, cela semble un geste de sensibilité et de politesse, mais il s'agit ici de ne pas contredire l'*axé* de l'*orixá* de la personne que la *quizila* évoque négativement.

5.5.2. Un critère de terrain

L'interprétation des antipathies et des sympathies des *orixás* est soumise à des variations significatives entre les fils-de-saint. Un état de fait qui nous oblige à expliciter une question de méthode d'analyse des données : la toile de fond des caractéristiques substantielles des *orixás* (leur nature) étant pensée aussi par rapport aux histoires mythiques, les *quizilas* font partie d'un travail d'interprétation qui laisse une certaine marge d'interprétation individuelle.

Pour en rester à la question de la *quizila* du mouton, selon Lourdes de Nanã, de l'*Axé Opô Afonjá*, il s'agit d'une *quizila* d'*Iansã*, d'*Omolú*, de *Nanã* et d'*Oxalá*. Or, ces affirmations peuvent ne pas trouver l'unanimité, car chaque *terreiro* a sa tradition, sa connaissance et son interprétation spécifique des *lendas* (légendes) qui justifient les interdits¹⁹⁹. Ainsi, José Beniste, auteur de plusieurs livres sur le Candomblé et initié dans l'*Axé Opô Afonjá* de Rio de Janeiro ('succursale' de l'*Axé* de Salvador) ne compte pas le mouton dans la liste des *quizilas* d'*Oxalá* qui cependant était cité par Lourdes²⁰⁰. Par contre, une *ebômi* d'*Oxalá* de l'*Axé Opô Aganjú* de Lauro de Freitas (Bahia), *terreiro* qui réclame sa matrice dans l'*Axé Opô Afonjá* de Salvador, me l'a citée avec assurance et elle m'a affirmé qu'elle évitait soigneusement d'en manger la viande.

Le Candomblé est un culte très varié dans son expression, qui manque de doctrine centralisée, comme l'a bien souligné l'anthropologue et père-de-saint Júlio Braga²⁰¹. Il faut donc chercher la logique sous-jacente aux informations obtenues sur le terrain, plutôt que de s'acharner à

¹⁹⁹ Il s'agit de la façon la plus courante de nommer les *itãs*, histoires mythiques.

²⁰⁰ Sa liste comprend : le *dendê*, le sel, le café, les vêtements foncés, le chien, la malpropreté, monter à cheval (Beniste, 1999 : 139).

²⁰¹ Communication de Julio Braga au CEAO (Centro de Estudos Afro-Orientais), Salvador de Bahia, 1998.

tracer une unanimité dans les expressions du savoir mythico-rituel. Cette approche est d'ailleurs confortée par la quantité de doutes qui hantent les initiés sur les détails du culte, dont les *quizilas* sont souvent citées, lors de séminaires, de congrès, etc. organisés régulièrement par les associations des cultes afro-brésiliens²⁰².

Le peu de théorisation qu'on a sur les *quizilas* du Candomblé (Augras, 1987) est liée à la difficulté de comprendre l'origine des lacunes apparentes dans les discours des initiés au regard des interdits. En outre, la signification est inhérente à une tradition spécifique de chaque maison de culte, léguée par les *ebômis* aux plus jeunes, et une certaine liberté d'interprétation est détectable, au point qu'on a parlé d'une taxinomie ouverte²⁰³.

On reviendra sur la question, mais il est important de garder tout de suite à l'esprit que les *quizilas* servent à identifier avant de prohiber. La *quizila* n'est pas toujours accompagnée d'une explication : la *iaô*, il faut toujours s'en souvenir, ne doit pas poser de questions, elle doit apprendre les actes rituels (négatifs ou positifs) pour savoir discerner les goûts et les dégoûts des *orixás*. L'apprentissage des *quizilas* vise à l'identification pragmatique des dégoûts des *orixás* avant d'être doté d'une signification mythique. Ceci nous fait penser à un système symbolique qui donne des contours à la pensée à partir des gestes, avant même de produire une réflexivité et une théorisation.

5.5.3. *In Memoriam*

Avec le *Babalorixá* Genivaldo on a vu que des interdits sont décrétés en mémoire des accidents survenus dans le temps mythique. On a ainsi constaté que, selon un conte mythique, *Oxalá* (dans ce mythe il est appelé *Oxalufã*), une fois arrivé dans le royaume de *Xangô*, trouve un cheval égaré qu'il veut ramener au palais royal. Malheureusement, des soldats de *Xangô* le prennent pour un voleur de chevaux et le jettent en prison, ainsi, *in memoriam*, *Oxalá* acquit la *quizila* de la race équine.

Un interdit lié à la malchance semblable à la *quizila* du cheval d'*Oxalá* a été décrit par Pierre

²⁰² Voir par exemple les Actes de la II^{ème} Rencontre des Nations de Candomblé, organisée par la CEAO (Centros de Estudos Afro-Orientais), publiés en 1997.

²⁰³ Sur ce point cf. de Garine (1991).

Smith à propos des *imiziro* (interdits) au Rwanda. Nous allons le prendre en considération car Smith indique une piste :

“Un ancêtre qui a eu des rapports désastreux avec un certain type d’animal peut frapper cet animal d’un *umuziro* soutenu par une malédiction à l’encontre de tous ceux de sa descendance qui violeraient. Il a ainsi transmis son allergie personnelle à tout son lignage, mais celle-ci se maintient moins à cause d’une nécessité intrinsèque qu’à cause des effets inévitables de la malédiction.” (1979 : 18).

Smith souligne que la malédiction qui pèse sur les interdits de ce genre consiste surtout dans la disparition du lignage, comme les interdits qui portent sur l’inceste :

“(…) les uns et les autres sont d’ailleurs profondément liés, puisque l’exogamie au sens le plus strict se définit par référence à cet ancêtre fondateur et à ses allergies. Passer outre, constitue une évocation de l’inceste lui-même.” (*ib.*)

Dans la description de Smith, il semble donc que les appartenances lignagères font référence aux rapports négatifs entre ancêtres et objets (animaux, par exemple). Le rapport négatif de l’ancêtre avec l’animal *umuziro*, purement accidentel, devient transmissible aux descendants sous forme de malédiction au point que l’identité de tout un lignage est en cause car, en cas de violation, ce lignage risquerait de disparaître.

Plusieurs *quixilas* du Candomblé sont utiles pour bâtir l’identité de l’adepte à partir d’un ensemble de discriminations représentées par des événements négatifs vécus par les *orixás*. Le principe de discrimination peut concerner les *filhos* d’un même *orixá* par rapport à ceux des autres *orixás* car ils partageront les mêmes *quixilas* ; les *filhos-de-santo* initiés dans le même *terreiro* qui ont hérité les interdits de la maison ; les initiés par un même chef de culte qui ont hérité de celui-ci son *axé* de même que ses *quixilas* ; et encore l’identité la plus intime d’une personne qui fait référence aux *quixilas* de son *odu*, dévoilé pendant le rituel initiatique. Ainsi, le ‘peuple’ d’*Oxalá* ne doit pas toucher à la race équine ; dans le Axé Opô Afonjá on ne mange pas de courge ; Alzira d’*Oxalá*, à cause de son *odu*, a un héritage négatif avec la race canine, etc.

Il s’avère encore intéressant d’ajouter cette conclusion de Smith sur le rapport négatif entre l’ancêtre et l’animal *imiziro* :

“Il n’en reste pas moins qu’un tel interdit n’obéit à aucune nécessité interne ; aucun autre rapport que celui qui résulte d’un événement purement accidentel, prétendu historique, n’est postulé entre la nature

de l'animal et celle du lignage.” (1979 : 18)

Comme on le verra encore dans cette étude, rien ne nous laissera espérer trouver pour chacune des *quizilas* du Candomblé une nécessité classificatoire car plusieurs antipathies trouvent, comme dans le cas cité par Smith, leur seule raison dans l'événement accidentel.

L'événement peut être à l'origine des interdits, souligne aussi Igor de Garine (1991 : 973 -976), autre voix isolée en ce qui a trait à la prise en compte de l'apparente inconsistance des tabous alimentaires qui ne sont pas analysables selon un cadre d'explication unique. « Il faut adopter une démarche inductive et de se montrer prudent dans l'interprétation », nous dit cet auteur en n'hésitant pas à souligner l'existence des tabous adaptés aux situations individuelles, à partir du moment où “le système des interdits est une structure ouverte et dynamique”. Il apporte des exemples africains :

“Chez le Moussey, un homme perdu en brousse meurt de soif, il suit en dernière extrémité la trace d'un phacochère et trouve une mare où il se désaltère. Il ne tuera plus cet animal et sa descendance adoptera le même comportement. C'est ainsi que naissent certains interdits claniques qui sont en quelque sorte des *commémorations* (...). On ne saurait exclure le fait que des répugnances individuelles, des dégoûts sensoriels se soient cristallisés et pérennisés en interdits familiaux puis lignagers” (*ib.*, 974, je souligne).

Ce texte de de Garine permet de mettre en relief différents points : i) le plan accidentel de l'interdit ; ii) l'héritage de l'interdit par les descendants du protagoniste de l'histoire ou de la légende qui marque emblématiquement une identité clanique²⁰⁴ ; iii) l'idée que les identités familiales peuvent se développer à partir des dégoûts sensoriels.

Mutatis mutandis, ces points marquent aussi les *quizilas* du Candomblé. Elles prennent racine dans des situations négatives vécues par les *orixás* dans le temps mythique et elles sont transmises sous forme de troubles variés associés au plan sensoriel (dégoûts, allergies) à leurs 'descendants' (les initiés qui représentent leur même énergie, leur même *axe*). En effet, les allergies ou les troubles digestifs correspondent, sur le plan sensoriel, à une reproduction de

²⁰⁴ Dans cet exemple, l'interdit frappe l'animal qui a aidé à trouver une issue positive à la situation négative vécue par le protagoniste de l'histoire. L'interdit est donc associé soit à la soif mortifère soit à la chance que l'animal évoque : le tuer serait contredire cette même chance. Des cas semblables se trouvent aussi à l'origine de certains interdits de Candomblé (voir plus bas).

l'incident du passé mythique et rendent manifeste l'héritage spirituel de la *iaô*. Il s'agit plus d'un symptôme que d'une transgression²⁰⁵, sa vraie conséquence négative étant une incompatibilité avec l'*axé* de l'*orixá* et, par conséquent, un manque de protection qui évoque une sorte de malédiction.

Dans les discours des initiés on perçoit le *continuum* entre le problème physique – l'allergie, etc. – et la malchance. Il s'agit toujours d'événements fâcheux, les allergies alertent et soulignent le risque de conséquences plus graves pouvant toucher d'autres niveaux de l'existence. Les *ebômis* expliquent aux *filhos* qui s'interrogent sur les conséquences des transgressions des *quizilas* lorsque les troubles alimentaires ne se manifestent pas : des problèmes d'un autre ordre peuvent survenir plus tard même si, en cédant à la gourmandise, la *quizila* ne produit pas un mal être physique. À ma connaissance, Mãe Stella a souvent soulevé cet argument pendant les réunions de l'*egbé* (communauté). Elle souhaitait éclaircir les possibles conséquences des violations des *quizilas*, insistant sur le fait que celles-ci ne se limitaient pas aux manifestations d'intolérance alimentaire. Elles peuvent être source d'un malheur, signe d'un dérèglement plus général, plus important que la sensation physique de mal-être.

Tecla d'Oxalá m'expliquait ainsi :

“Quand je mange l'aliment (*quizila*), je sens que ça me fait mal, mais il peut arriver qu'une autre personne, qui a la même *quizila*, ne le sente pas. Ce qui change, c'est la manifestation du mal. Je sens et l'autre ne sent rien, mais par contre, il va probablement lui arriver quelque chose de mal, par exemple il va tomber, et il ne va pas savoir pourquoi.”

L'argument est central dans la transmission des règles du culte, au point qu'on le retrouve explicité dans les médias. Le *babalorixá* Fernando Oliveira Perna écrit dans une page Web à propos de la gravité des conséquences des *quizilas* :

“La *quizila*, dans certains cas, c'est comme une 'allergie' naturelle, car on mange quelque chose et, immédiatement, nous avons une réaction allergique ; toutefois, la *quizila* la plus dangereuse est celle dont nous ne sentons aucune réaction dans l'immédiat, ce qui amène certains fils-de-saint à la consommer : 'Ah! J'en mange et ça ne me fait pas mal, il n'y aura pas de problème'. Là, ils se trompent, car la réaction arrivera lorsqu'ils s'y attendront le moins, les touchant sous une autre

²⁰⁵ Cf. Smith (1979 : 18).

forme (...). Les prohibitions les plus communes sont en relation à des aliments, des assaisonnements, des plantes, des boissons, des couleurs.”²⁰⁶

Axées sur l'efficacité négative et donc sur l'accident, les *quizilas* peuvent donner lieu à l'interprétation des événements et fonctionner tantôt préventivement, lorsqu'on cite les possibles conséquences qu'elles sont censées entraîner, tantôt rétrospectivement, lorsque, par exemple, une allergie dénonce comme un symptôme une possible violation d'une *quizila* jusqu'alors inconnue. Les allergies et les troubles digestifs sont souvent associées aux aliments *quizila* des *orixás* et des *odus*, le cas échéant, lorsque la correspondance n'est pas aisée et lorsqu'un aliment se montre indigeste par trois fois, il doit aussi être rangé dans la catégorie des *quizilas*. Lorsqu'une régularité se manifeste en ce qui a trait au rejet d'un aliment ou à une sensation négative, il faut donc songer à une raison spirituelle, même si celle-ci est inconnue.

Dans la mesure où certaines *quizilas* sont connues seulement de façon rétrospective, suite au vécu du malaise, une sorte de transgression expérimentale peut alors être entamée par les adeptes. Ceci m'a paru évident lorsque Tecla d'Oxalá m'a expliqué comment elle avait acquis la conscience du danger des *quizilas* :

“Cette conscience s'est formée avec l'expérience. Parfois, quand j'étais *iaô*, je pensais qu'une chose *quizila* n'avait pas d'effet sur moi et donc je mangeais ce qui n'était pas permis. Ensuite, il m'arrivait quelque chose, un malaise ou un accident, ça arrivait une fois, deux fois, trois fois. A la troisième fois je n'en mangeais plus. Depuis ce temps-là, j'ai décidé d'accepter les choses comme le disaient les plus vieux, sans vérifier quoi que ce soit.”

Le numéro trois est en rapport aux événements significatifs : c'est bien par trois fois qu'Oxalá a subi des accidents lors de son voyage ; le trois est donc un chiffre associé à un événement exceptionnel, à un accident à interpréter. Après trois fois, l'accident alimentaire est donc renvoyé à une sorte de nécessité, à une régularité ; il est alors possible de le codifier comme '*quizila*' selon une pratique divinatoire rudimentaire, qui peut ensuite être confirmée par la divination officielle. Prenons comme définition de la divination, celle suggérée par Nicole Sindzingre :

“On appelle 'divination' à la fois un système d'interprétations

²⁰⁶ Voir site <http://www4.sul.com.br/orixa/casa.htm>.

culturellement codifié des événements passés, présents et futurs, et l'ensemble des moyens mis en œuvre par les devins : on parlera de 'technique' ou de 'pratique' divinatoire et d'"institution" divinatoire. Les techniques divinatoires permettent de révéler des événements jusque-là non perçus. Les interprétations sont souvent associées à des prescriptions (notamment la réalisation des sacrifices), par exemple lorsque l'événement est perçu comme un problème à résoudre, une transgression, une infortune. Cette perception, et donc ce qui fait l'événement, varie d'une culture à l'autre." (1991 : 2002)

Dans le cas des *quizilas*, la perception de l'événement devient une forme d'intuition d'un problème 'spirituel' à partir des sensations corporelles : dans la conception de la *filha-de-santo* Tecla d'Oxalá et d'autres adeptes, il y a eu sûrement une violation involontaire d'une *quizila* inconnue après la troisième apparition d'un même problème alimentaire. Autrement dit, s'il n'y a pas cette répétition, le trouble pourrait rester un phénomène de la nature, de la 'matéria', du corps *stricto sensu*, sans renvoyer à des raisons 'spirituelles' des *quizilas*. Alors il ne serait pas signifiant ni, donc, interprétable²⁰⁷.

L'interprétation s'avère plus difficile lorsqu'il s'agit de réactions différées de la *quizila*. Comme l'affirme Tecla d'Oxalá, la personne qui ne respecte pas une *quizila* alimentaire et qui ne subit pas de conséquences immédiates dans son corps, pourra un jour souffrir d'une infortune sans en connaître la raison. Les paroles de Tecla d'Oxalá associent clairement la *quizila* à l'incident : on peut 'tomber', dit-elle. Le problème s'exprime surtout comme un événement ponctuel, une chute sur un chemin rempli de pièges, l'incident étant le signe d'une situation de protection compromise, un état de vulnérabilité.

Dès lors que les failles, souvent involontaires, au regard des *quizilas* ressemblent moins à de vraies violations qu'à des signes à interpréter, il est difficile d'y trouver associé un rituel d'expiation²⁰⁸. Même les transgressions volontaires, comme celles qui sont avouées par Tecla, représentent plus la preuve de la validité d'une *quizila* spécifique qu'une mise en question de la règle en général.

Les symptômes liés aux *quizilas* peuvent faire objet de conversation dans le *terreiro*. Le crabe,

²⁰⁷ Autrement dit, la signification serait pour le moment 'suspendue'.

²⁰⁸ La catégorie de l'expiation a toujours été associée aux interdits, avec plus au moins de succès. Il suffit de penser à Hertz (1922) qui écrit du péché et de l'expiation chez les 'primitifs' en relation aux interdictions rituelles.

quizila d'*Omolu*, est dans l'*axé* une prohibition relativement universelle, car personne n'en mange à l'intérieur du *terreiro*. À table, pendant le repas hebdomadaire dans la maison de *Xangô* de l'*Axé Opô Afonjá*, Mãe Stella racontait, avec un sourire, la façon étrange dont elle avait ressenti cette *quizila* :

“Manger du crabe, ça me rendait bête, ça me donnait une sensation d'étourdissement, d'évanouissement.”

La *quizila* est signe du corps, de son intérieur et de sa surface, un rejet de nourriture, une allergie ou une dermatose, mais toutes les sensations de malaise peuvent être prises en compte. De la sensation corporelle aux problèmes existentiels : la *quizila* est le signe du 'barrage du destin'.

En résumé, on peut dire que si, d'un côté, les histoires mythiques des accidents des *orixás* sont mobilisées pour rechercher l'origine des différentes *quizilas*, d'un autre côté l'interprétation des symptômes liés aux interdits alimentaires peut être considérée comme une technique divinatoire alternative mise en acte par les adeptes. La *iaô* doit apprendre à être à l'écoute des messages des *orixás*, d'autant plus que les *ebômis* incitent le novice à faire attention aux réactions du corps en ce qui concerne les aliments, en les incitant même à tout goûter pour vérifier s'il y a des mets *quizilas* inconnus.

Si la *iaô* peut se permettre de 'jouer à la transgression' c'est à cause de son état de liminalité. Elle est également incitée à voler dans les réserves alimentaires du *terreiro* pendant les trois mois de mi-réclusion après la *feitura* car elle doit se montrer gloutonne²⁰⁹. Il s'agit d'un renversement des valeurs de la communauté dont l'économie domestique est strictement gérée par les plus anciens. En réalité, ce comportement d'apparente indiscipline montre qu'elle doit se montrer perméable à être re-éduqué et, à la fin de cette période, elle doit se reconnaître dans certains traits de l'identité de l'*orixá*, tout en respectant ses *quizilas*.

D'après de Garine (1991 : 974) le culte de possession chez le Moussey du Tchad est caractérisé, lui aussi, par des comportements indisciplinés de la part des novices. Jusqu'à l'insertion définitive dans le collège initiatique et la reprise d'une vie sociale, ils "se voient communiquer par celle-ci [une puissance surnaturelle] un certain nombre d'interdits, entre autre alimentaires". Cette étude de de Garine est d'importance capitale car elle nous indique un côté très

²⁰⁹ Entretien avec Mãe Stella.

singularisant des cultes de possession : le ‘cheval’ de la puissance surnaturelle semble être capable (il est mis en mesure de le faire) d’entendre de celle-ci ses nouvelles caractéristiques.

On y reviendra, mais dès à présent, j’é mets l’hypothèse suivante : dans le Candomblé cet apprentissage des interdits se fait tantôt de façon institutionnelle (avec la divination), tantôt par tâtonnement (avec des essais, en goûtant à différents mets, selon les conseils des plus anciens), tantôt de façon intuitive, selon les sensations du corps. Cet apprentissage, même s’il est accompli de manière moins intense au moment de l’initiation, perdurera tout au long de l’existence des gens du Candomblé et sera marqué par d’autres étapes initiatiques (après trois, sept et vingt-un ans).

5.5.4. Héritages

Cet aspect pédagogique de la ‘transgression’ des interdits (l’incitation à tout goûter) a été souligné par l’ethnologue Monique Augras (1987), mais il n’a pas encore trouvé sa place à l’intérieur de la logique divinatoire de ce culte initiatique. Cette logique implique un cosmos à interpréter et c’est ainsi que des accidents peuvent être pris en considération *a posteriori* pour être codifiés. Or, dans le cas des aliments *quixilas*, ce principe est également appliqué : en essayant des aliments pour voir les réactions qu’ils suscitent, le novice est mis en mesure de connaître son essence en relation à celle des *orixás*. Il s’agit de ‘transgressions’ utiles à la compréhension des manifestations des *orixás* ; on pourrait dire qu’on les incite à envoyer les ‘paroles’ à travers les signes du corps de son initié.

La compréhension des symptômes d’une *quixila* en tant que signes d’une identité à reconnaître, est souvent citée par les *filhos-de-santo*. La *quixila* de l’ananas est associée à *Omolu* : l’écorce rugueuse de ce fruit renvoie, en effet, aux maladies de la peau et à la variole dont *Omolu* a souffert. Les gens de sa ‘maison’, de sa famille mythique peuvent découvrir qu’ils ont un rapport négatif avec ce fruit. C’était le cas d’une fille de *Nanã*, l’*orixá* considéré comme la mère d’*Omolu*. Regina de *Nanã* rappelle ainsi l’association de certains symptômes allergiques liés à ce fruit :

“Je ne peux pas manger d’ananas, même si j’aime bien ça. Quand je suis entrée dans le Candomblé, je n’étais pas étonnée de savoir que je devais éviter ce fruit-là à cause des *orixás* que j’avais ‘reçus’ (*Nanã*, *Omolu*), car j’avais toujours ressenti une allergie. L’ananas, m’a toujours fait enfler la langue, la bouche.” (Regina de *Nanã*)

Le procès cognitif des adeptes, vis-à-vis des incidents qu'ils peuvent ranger dans la catégorie *quizila* lorsqu'ils 'lisent' les signes du rejet du corps, peut donc être conçu de la même façon que le travail du devin. Ce travail consiste en une interprétation des événements à partir des mythes associés aux *odus* (il y a deux cent cinquante-six *odus*) reconnus par le devin grâce à la jetée de cauris. Dans ce cas, l'interprétation se fait par analogie entre les histoires contenues dans les *odus* et le cas exposé par le consultant (un événement futur à maîtriser tel un travail, un mariage, un voyage). Dans le cas de Regina, les sensations de son propre corps – elle dit avoir toujours ressenti une allergie - lui prouvent son essence (en tant que fille de saint initiée à Nanã, elle fait partie de la maison d'Omolu, elle participe à l'énergie et donc aux *quizilas* de ce dernier)²¹⁰.

Bastide (1973), dans une réflexion passionnante sur le procès d'individuation, souligne que l'individu se définit par les événements qui le concernent ou par son essence. Or, dans le Candomblé, les événements sont pour l'individu les paroles des dieux sur son être. Autrement dit, le novice doit avoir conscience que certains aspects ou événements de son existence – sa biographie – sont à attribuer à son essence, elle-même sensible aux substances du monde (son corps identifié avec une sorte d'énergie-essence de *l'orixá*).

Bien que la *iaô* soit symboliquement une épouse de *l'orixá*, l'initiation étant un rite de passage qui évoque le dévouement de la jeune mariée, l'héritage du novice des *quizilas*, fait penser, sur un autre plan, à un rapport de filiation, ou plus généralement, à la reconnaissance d'une matrice commune. Dans le Candomblé, culte qui ne comporte plus une dimension tribale, on récupère, avec l'initiation, un héritage du passé, un vécu familial et on s'identifie au culte d'un *orixá* qu'on hérite. Dans son témoignage, Alzira explique que, souvent, les maladies sont des signes d'un culte délaissé : peut-être un aïeul (une grand-mère, une arrière-grand-mère) de la personne malade n'a pas pris soin de son *orixá*, par conséquent, il s'agit, maintenant, de revenir au culte. Ce thème est très fréquent dans les histoires des fils-de-saint : le destin personnel prend le

²¹⁰ L'écorce rugueuse de l'ananas rappelle la maladie de peau d'Omolu, cet *orixá* étant couvert de paille pour ne pas montrer son visage défiguré. Toujours en relation à cette défiguration, on explique une autre *quizila* d'Omolu, le crabe : une histoire raconte que ses cicatrices sur le visage étaient les morsures pratiquées par cet animal lorsque, petit garçon, il avait été abandonné par sa mère Nanã au bord d'une rivière (Cf. Dos Santos, 1976 : 22-24).

relais du destin d'un aïeul, les deux étant unis par une liaison de culte avec un *orixá* familial²¹¹.

Le *babalorixá* Orlando J. Santos explique dans son livre la façon d'envisager le rapport entre la nature, le culte aux *orixás* et les origines des êtres humains. L'auteur prend en considération l'*orixá* *Ogun* :

“C'est à partir de toutes les matières que l'on peut extraire un *orixá* qui se manifeste et se matérialise dans un objet. Il peut trouver sa vie dans tout ce qui existe dans ce monde. Il est possible de reconnaître *Ogun* comme *orixá* à partir du moment où, dans le culte, on extrait l'essence du fer et qu'on le fait 'asseoir' dans l'être humain (*feitura*, 'faire le saint'). A partir de ce moment-là, il devient un *orixá* qui communique. Évidemment, il faut connaître son caractère, sa personnalité, son histoire (...). Les *orixás* furent, selon la conception Yoruba, les premiers habitants de la terre qui, avec le temps, sont morts et se sont transformés en pierres.” (1992 : 54, ma traduction).

Ce texte nous donne des éléments très instructifs : i) la logique de l'héritage de la nature des *orixás* est posée, les *orixás* étaient les premiers habitants, donc des ancêtres mythiques ; ii) la vie de l'*orixá*, c'est-à-dire sa force, est immanente ; elle peut être sollicitée, on peut l'extraire de la nature et on peut la manipuler, par exemple la 'recevoir' ; iii) la connaissance de la personnalité et de l'histoire de l'*orixá* est nécessaire au bon déroulement du culte. Il renvoie, par exemple, à la façon dont il est incorporé, car l'initié reproduit avec sa danse des gestes mythiques.

En général, le culte peut se concevoir comme une manipulation des éléments de la nature associés à l'*orixá*, car il vise à solliciter sa force, les offrandes reproduisant ce principe. Les mots savants de Verger ne divergent pas trop des mots du *babalorixá* Orlando lorsqu'il explique comment, en Afrique, le rapport du culte de l'initié est conçu (ici appelé *alashé*, 'gardien de la puissance sacrée') au regard de l'*orixá* :

“En Afrique, l'*Orisha* ou le *Vodoun* est une force de la nature, une chose d'aspect naturel, un phénomène puissant qui a été établi, fixé par les soins d'un être humain en un lieu déterminé. Un pacte d'alliance et d'interdépendance est fait entre cette force et cet homme qui devient le premier *Alashé* (chez les Nagos-Youroubas) ou *Vodounon* (chez les Fons). Interdépendance car l'*Asbé* (puissance sacrée) de l'*Orisha*, pour garder sa force, a besoin de recevoir les

²¹¹ Cf. Verger (1995), cet auteur définit l'*orixá* comme ancêtre mythique ou divinisé. Au Brésil on voit revenir un même *orixá* dans plusieurs générations d'une même famille. L'idée de l'ancêtre 'mythique' ne doit pas se confondre avec l'ancêtre *stricto-sensu*, l'*Egun*.

sacrifices et les offrandes faits par l'*Alashé*. L'*Orisha* protège l'*Alashé* dans la mesure même où celui-ci lui fait les sacrifices et les offrandes prescrits (...). L'*Orisha*, même après sa fixation, n'est pas matérialisé dans les pierres ou dans les objets qui lui sont consacrés. Ce sont de simples supports de son *Asbé*. L'*Orisha* reste immatériel ; c'est une force, mais une force assagie, domestiquée." (1995 : 23)

Au paragraphe suivant, Verger révèle une connexion originaire très particulière entre la 'force' et l'homme :

"Le premier *Alashé* s'étant lui même lié avec la force dont il forme le complément, il devient en général un *Orisha*. C'est le culte de cet ancêtre divinisé qui est établi par ses descendants. Il sert d'intermédiaire entre les vivants et la force. Au cours des cérémonies, des louanges sont prononcées et des danses exécutées. Elles réactualisent et miment les passions, les guerres, les hauts faits de cet ancêtre mythique. C'est par l'exécution même de ces actes rituels qui pourraient être qualifiés de 'mots de passe' que les initiés donnent aux puissances ancestrales supérieures la preuve de leur affiliation et de leur volonté de maintenir la liaison." (1995 : 24)

La récitation des louanges (*oriki*) permet à un membre de la famille perdu de vue depuis des générations de se faire reconnaître :

"C'est toute l'histoire de la famille avec les incidents qui l'ont marquée. De même, par la récitation de l'*Oriki* d'un *Orisha*, un adepte lui prouve sa dépendance et se montre digne de sa protection." (p. 25)

Le respect des *quizilas* de l'*orixá* peut représenter des 'mots de passe', preuve d'affiliation de l'adepte. L'*orixá* a été humain et sa biographie, avec les incidents qui la caractérisent, doit être assumée comme un destin familial – l'héritage de ses goûts et dégoûts chez les adeptes en est la preuve. Cette biographie est 'efficace', en d'autres termes, la connaissance de l'histoire de l'*orixá* permet de gérer sa 'force', à partir du moment où il y a homologie entre les principes naturels qui sont censés constituer cette force et l'*orixá*-ancêtre divinisé. Par conséquent – le mythe du voyage d'*Oxalá* en est un exemple – les *quizilas* sont tirées des accidents des dieux et donnent lieu à des classifications possibles des éléments naturels constituant leur force ou leur faiblesse, ce qui permet, en définitive, de maîtriser cette nature humanisée (anthropomorphe) qu'est l'*orixá*.

Dans la deuxième partie de cette thèse, nous nous laisserons guider par l'efficacité négative de la *quizila*. Celle-ci se manifestant dans le corps des initiés, nous pourrions aborder, en parallèle,

la nature anthropomorphique de l'*orixá*.

DEUXIÈME PARTIE

6. DE LA PASSION

6.1. Le rapport du peuple-de-saint aux éléments du monde

Deux types de déséquilibres se trouvent à l'origine de plusieurs *quizilas*. En effet, celles-ci sont concevables en termes énergétiques et sont tantôt vues comme des 'antipathies', des oppositions et des incompatibilités, tantôt comme des énergies qui provoquent un excès de l'identique, un débordement du même. On verra comment l'idée d'antipathie est pertinente pour comprendre les *quizilas*, mais pour l'instant restons-en au fait que, de manière hypothétique, on puisse adopter l'idée d'un juste équilibre de la personne entre l'identique et le différent²¹² par rapport aux éléments du monde qui peuvent, selon des qualités chromatiques, gustatives, etc., être posées comme interdits ou prescrits. La façon dont les couleurs sont traitées rituellement dans le Candomblé nous permettra de saisir un aspect de ce rapport de la personne au monde qui détermine les actes rituels positifs ou négatifs.

6.1.1. Chromatismes

Concernant les couleurs, l'utilisation excessive de vêtements rouges doit être évitée chez les *filhos* des *orixás* jeunes et dynamiques (*Exú*, *Iansã*, notamment). Leur dynamisme est associé à cette couleur et à tout un ensemble d'éléments analogues. La façon dont Augras (1992) interprète les données d'Elbein dos Santos éclaire cette directive :

“Le principe de l'*axé*, la quintessence de l'énergie que l'on trouve dans la nature, est obtenue par une chimie très spéciale. Ses éléments fondamentaux sont tirés des substances minérales, végétales et animales. D'après J. Elbein dos Santos, ces éléments expriment un symbolisme précis, suivant la signification des couleurs rouge, blanche et noire.” (1992 : 66)

La classification des trois couleurs renvoie aux trois types de substances ('sangs'). Une classification à logique ternaire est donc conçue à partir du chromatisme. Ceci est également en rapport avec d'autres plans sensoriels : avec le goût et donc les saveurs de la

²¹² Comme le suggère F. Héritier (1994 ; 1996).

cuisine cérémonielle (par exemple, de façon binaire cette fois, il faut considérer l'opposition entre la nourriture, excitante, épicée, cuite dans l'huile de palme (rouge) et la nourriture fade) ; avec la perception auditive des rythmes des tambours (*atabaques*) et des mouvements corporels, qui peuvent véhiculer la notion de dynamisme et d'agitation (*gun*) et de la lenteur et du calme, présents aussi dans les vertus des feuilles (excitantes, *gun*, ou apaisantes, dites *ero*)²¹³.

Ces domaines composés d'éléments analogues (agitation, excitation, couleur foncée, saveur épicée, en opposition au calme, à l'apaisement, au blanc et au fade, etc.) sont donc en rapport avec la perception sensorielle. Le passage de la perception à l'émotion est également concevable. Pensons aux sensations d'apaisement et au sentiment de calme que le blanc, attribué à *Oxalá*, cherche à transmettre dans le rituel du *bori*, seule couleur admise dans cette cérémonie initiatique visant à équilibrer la tête. Le novice est incité à penser positivement, à se sentir bien, en harmonie avec ses souhaits ; le calme dans la voix de l'officiant cherche à communiquer l'énergie équilibrante qui est censée circuler dans la chambre-de-saint où le novice est recueilli. Au moment de dormir, on l'enveloppe calmement dans un drap blanc tout en lui demandant de penser positivement et en lui souhaitant de faire de beaux rêves. Le novice est incité à la passivité, on lui recommande de trouver une position confortable pour dormir allongé sur sa natte, de ne plus trop bouger et de ne pas se lever pendant la nuit sans nécessité.

La première célébration du cycle des cérémonies *Águas de Oxalá*²¹⁴ vise aussi à obtenir une forme de calme, où le silence, le fade et le blanc, les prières chantées doucement, cherchent à stimuler un psychisme contraire à l'agitation des danses, des chants et des rythmes agités des *atabaques*, les tambours typiques des cérémonies des autres *orixás*²¹⁵.

Sur un plan rituel, les éléments utilisés ne peuvent donc pas être analysés sans tenir compte du corps, c'est-à-dire, de la perception, de la sensation et des émotions qui peuvent y être associées. Si on considère le plan mythique, on peut alors envisager de retrouver une

²¹³ Sur l'opposition entre substances excitantes et calmantes voir Maria das Graças Vianna Santos (2003 : 67).

²¹⁴ Sur le rituel des 'Eaux d'Oxalá' (*Águas de Oxalá*) voir Rodrigué Santana (2001).

²¹⁵ Nous touchons ici à une question très intéressante relative à la 'fabrication' du psychisme (Mancini : 2007) dans les rituels.

grammaire des passions (antipathies et sympathies) qui relie l'humanité actuelle et les *orixás* (humanité mythique) à partir des catégories d'événements associées à des éléments du monde (éléments, substances) et aux effets que ceux-ci ont sur le corps (perceptions, sensations, émotions).

Venons-en enfin, à la classification des substances à partir de la tripartition en couleurs. Elle conçoit, à côté du sang rouge des animaux sacrifiés, un 'sang' blanc d'origine animale qui se trouve dans la salive, le sperme, le plasma de l'escargot dit *ìgbìn* (aliment d'*Oxalá*), et un 'sang' noir provenant de la transformation des corps des animaux en cendres. Au niveau végétal, le 'sang' rouge est représenté par l'huile de palme et le miel (leurs couleurs jaune ou orange sont considérée comme une variété du rouge) et le *osùn*, sorte de poudre rouge provenant du rocou. Le 'sang' blanc végétal est représenté par l'alcool et les boissons claires extraites des palmiers, ainsi que l'*orí*, beurre de karité ; le noir est représenté par le jus foncé de certains végétaux et par une poudre foncée (bleue) préparée avec le *ilù* (indigo) extrait de différents types d'arbres. Parmi les minéraux, l'essence du rouge se trouve dans le cuivre et le bronze ; le noir dans le charbon et le fer ; le blanc dans l'argent, la craie blanche (*efun*), l'étain, le plomb, etc.

Les quatre éléments cosmiques (air, feu, terre, eau) sont également associés aux couleurs : l'eau et l'air sont du domaine du clair ou du blanc, la terre du noir, le feu du rouge. Les éléments qu'on retrouve dans les rituels ainsi que dans la cuisine cérémonielle sont souvent associés aux trois couleurs : le coton d'*Oxalá* ; les boulettes d'haricots (*acarajé*) cuites dans l'huile de palme rouge de *Yansã* ; les fèves noires d'*Omolu*, pour n'en citer que quelques-uns. Or l'idée d'un équilibre des forces, très citée chez les *filhos-de-santo*, peut être conçue comme le bon mélange de trois principes résumés dans les trois couleurs.

Dans les pages de son livre dédiées à l'*axé*, Elbein dos Santos écrit : "La force qui permet l'existence dynamique, les événements, le changement (...)." (1975 : 39) est en soi neutre et peut s'appliquer à différentes finalités ; cependant, même à différents degrés, les trois couleurs sont indispensables pour la véhiculer. L'auteur décrit les trois couleurs comme « trois catégories élémentaires du blanc, du rouge et du noir qui, en s'assemblant spécifiquement, confèrent une signification fonctionnelle aux unités dont se compose le système. » (*cit.*, p.42, ma traduction). Or, pendant la '*feitura*' (initiation) de la *iaô*, des petits points des trois couleurs sont tracés sur son corps. Elle est ainsi 'cosmogisée', ce chromatisme semblant fonctionner

comme l'emblème d'un équilibre des différents éléments du monde²¹⁶.

6.1.2. Du rouge et du jaune

Voilà alors que les discours du peuple-de-saint sur les *quizilas* des couleurs montrent une profondeur insoupçonnée au premier regard, car tout un champ d'énergies à tempérer est en cause. Le danger, constamment évoqué à propos du rouge, nous apparaît comme un cumul effectivement périlleux chez les 'enfants' des *orixás* chauds et dynamiques associés à cette couleur, qui sont déjà exposés, de par leur nature, à l'agitation, à la colère, à la violence, à la rue et à ses risques. Cette attribution de la personne à des contextes et des situations dangereuses (rues, lieux agités, etc.) est très présente dans les narrations du peuple-de-saint. Des accidents ponctuels liés à l'utilisation du rouge m'ont été évoqués par rapport à *Exú*, cet *orixá* dynamique qui peut aussi engendrer l'accident et la confusion.

Le *babalorixá* Robertson²¹⁷, enfant d'*Exú*, me disait à ce propos que le port de vêtements rouges (couleur de cet *orixá*, ainsi que le noir) provoquait en lui un déséquilibre général, ce qui se manifestait par des ennuis typiques de l'énergie d'*Exú* :

“Je perdais de l'argent, j'avais des petits accidents quotidiens dans la rue et dans les moyens de transport ainsi que sur les marchés où je me rendais pour acheter les produits pour les travaux rituels.”

L'abandon de ces couleurs et l'adoption de vêtements clairs lui auraient apporté une relative maîtrise de l'énergie d'*Exú* et donc un meilleur équilibre capable de contraster ce genre de brouilles et d'accidents.

Contrairement au rouge, le blanc ou les couleurs claires, sont recherchées, notamment quand un lien important avec *Oxalá* ou *Iemanjá* est détecté, ou lorsqu'il faut calmer des énergies trop dynamiques. Lorsqu'il jouait les cauris, le père-de-saint Anderson²¹⁸ me conseillait de

²¹⁶ Sur la notion d'équilibre dans les cultes de possession, voir Hell (1999).

²¹⁷ Le *babalorixá* Robertson a un petit *terreiro* 'synchrétique' à Salvador. Il suit la tradition Keto (Nagô), la tradition Angola et le culte des *Caboclos*. Toutefois ses connaissances démontrent qu'il a eu des contacts avec des *terreiros* de l'orthodoxie Nagô. Comme le dit Capone (1999), il y a une continuité entre le 'pur' et le 'mélangé'.

²¹⁸ Anderson a un *terreiro* dans le quartier de Brotas à Salvador ; il suit la tradition Keto et le culte des

m'habiller souvent en blanc à cause d'un des mes *odus*, très lié au principe *fun-fun* et donc à *Oxalá*²¹⁹. Cependant, d'un point de vue du rituel, un appel excessif au vieil *Oxalá* (*Oxalufá*), notamment dans les cas graves, est négatif. Son manque de dynamisme renvoie à une stase qui risque de favoriser la mort. Il ne s'agit pas d'un interdit mais, en tout cas, d'une sérieuse précaution. *Ebômi* Cici me disait :

“C'est seulement lorsqu'il n'y a plus rien à faire, mais vraiment plus rien, qu'on entoure le malade dans un drap blanc et qu'on le laisse à son destin, c'est-à-dire dans les bras d'*Oxalá*.”

Ces précautions associées aux *orixás* rappellent qu'il faut tempérer le principe énergétique déterminé par un ensemble d'éléments qui conduisent au domaine d'un *orixá*. Dans les cas cités, il s'agit des couleurs des vêtements ou des draps. Il ne faut pas sous-estimer l'importance des couleurs des tissus, car ils représentent un moyen efficacement abrégé d'entrer en contact avec l'énergie de l'*orixá*. Lorsque j'étais enceinte de ma fille, quelques problèmes de grossesse se sont présentés les jours avant la date prévue de l'accouchement. Mon amie, *ebômi* Regina, qui pouvait me joindre uniquement par téléphone, me conseilla :

“Prends un tissu jaune et mets-le sur ton ventre, ne l'ôte pas et ne le lave pas jusqu'au jour de l'accouchement car ça sert à appeler l'énergie d'*Oxum*. Cherche aussi à lui offrir son plat préféré, l'*omolokum*.”

Oxum, *orixá* de la fécondité, maîtrise le ventre des femmes²²⁰. J'ai trouvé le tissu jaune et une amie m'a aidée à préparer un *omolokum*, à base de haricots, de crevettes et d'œufs, nous l'avons ensuite déposé à côté d'une source d'eau, élément d'*Oxum*.

En général les caractéristiques de l'*orixá* sont concevables comme des forces de la nature pures et neutres, qu'on peut convoiter (offrande) ou renvoyer (*despacho*). Éviter l'utilisation de certaines couleurs est un acte rituel opposé à l'offrande. Lorsque le *babalorixá* Roberston d'*Exú* délaisse le rouge et s'habille en blanc, il limite l'emprise du dynamisme de cette entité sur sa personne. Tous les *orixás* rappellent, avec leurs pouvoirs, que l'existence des individus est en

Caboclos.

²¹⁹ Comme pour les *orixás*, plusieurs *odus* gouvernent le destin d'une personne. Anderson m'en avait cités quatre ou cinq, l'un d'entre eux est plus important que les autres.

²²⁰ Cf. Pai Cido de Oxum Eyin, *Candomblé - A panela dos segredos* (2000).

rapport avec des champs de forces²²¹. S'inspirant de Verger (1982:18), on pourrait dire que les domaines que les *orixás* maîtrisent sont l'expression de leur *axé*, celui-ci étant "un pouvoir à l'état d'énergie pure."

6.1.3. Événements incorporés

Ces forces, présentes dans les éléments de l'univers, sont à leur tour associées à des événements positifs ou négatifs vécus par les *orixás* et, par conséquent, aux passions qu'ils ont suscitées. Les *quizilas*, comme nous avons pu le voir précédemment, peuvent être en rapport avec le souvenir d'événements mythiques fâcheux matérialisés dans un élément associé, ce dernier étant par conséquent l'objet d'une passion négative, une *antipathie*. Parce qu'ils partagent une émotion négative²²² à travers de la *quizila*, l'humain et l'*orixá* semblent se rapprocher. Le terme d'*antipathie*, lui, met bien en évidence les passions qui sont censées animer ces histoires mythiques relatives aux incompatibilités symboliques entre certains objets, substances, situations et les *orixás*.

Tout se passe, chez le *filho*, comme s'il y avait une mémoire somatisée, au point que l'émotion négative de l'*orixá* (hostilité au regard d'un élément) est censée faire surface dans son corps. En même temps, avec l'initiation, le corps du novice est rituellement mis en rapport avec le domaine de l'*orixá* maître-de-la-tête. Bien que l'humanité soit constituée naturellement à partir de la matière ancestrale (les ancêtres-*orixá*), le rite initiatique de la *feitura* rapproche davantage le novice de l'énergie des *orixás* : désormais, après la *feitura*, le novice devra éviter de consommer tout ce qui met en danger son équilibre et tout ce qui sera compris comme un péril énergétique lié à son *orixá* et à son *odu*.

Ces réactions du corps ne seront pas exemptes d'affectivité, car le rejet physique d'un aliment (allergie, intolérance), ou la simple réaction sensorielle négative (dégoût), peut rejaillir sur le plan émotionnel (difficulté à supporter, irritation), et passionnel (sentiment d'aversion), dans un processus qui veut que les 'antipathies' mythiques des *orixás*, se reproduisent chez le novice, notamment après avoir 'fait' le saint.

²²¹ Cf. Bastide (2000).

²²² Cf. Émotion du latin *emotiōnem*, du *emōtus*, *emōvere*, transporter dehors, faire bouger (Cortellazzo, 1988 : 464).

Marcilino, père-de-saint de nation Jeje, dit à propos de la *quizila* du mouton :

“Après que j’ai fait le saint, je n’ai plus *supporté* la viande de mouton, je ne l’ai plus mangée, *même l’odeur je ne la supporte plus*. Le mouton, il n’entre plus chez moi !”

Il est intéressant de souligner ici les signes de passions et de sensations présents dans le discours des interlocuteurs. Il est mis en place une procédure d’évitement ayant des connotations sensorielles, car il s’agit de ne pas toucher, de ne pas manger, de ne pas sentir, de ne pas voir (‘le mouton n’entre plus chez moi!’). Ces différents types de ‘rejets’ – parfois physique, parfois psychique, parfois les deux ensembles – dénotent les discours autour des *quizilas*.

Par ailleurs, nous avons mis précédemment en relief le fait que les rejets du corps se présentent comme des ‘formes élémentaires de l’événement’ (Augé : 1984) : lorsqu’ils se répètent trois fois ou plus, ils cessent d’appartenir au *continuum* du vécu et marquent une discontinuité, un signe diacritique, au point que l’élément est classé comme *quizila*. À ce moment, le comportement d’évitement est souvent présenté comme une conséquence du physique, un comportement, intégré naturellement : “pourquoi manger ce qui te fait mal ?” – me disaient les initiés lorsque j’ai posé des questions au sujet du respect des interdits.

Une phrase d’Alzira d’Oxalá est d’autant plus significative au regard des effets physiques des *quizilas* et de leur inscription dans le corps. Pour Alzira, elles sont intériorisées tels des déterminismes génétiques. A l’origine d’un rejet physique interprété par mon interlocutrice comme *quizila*, on trouve un aïeul. On peut en hériter des tabous, de la même façon qu’on peut en hériter l’*axé*, et donc les *quizilas* (antipathies)²²³ d’un *orixá* :

“Je ne mange pas de viande de porc, ça me fait mal (...) ça m’a fait mal plusieurs fois alors j’ai compris que j’avais hérité cette *quizila* de mon grand-père qui était ‘arabe’.”²²⁴

²²³ Sur la notion de l’*orixá* comme ancêtre, voir Verger (1982 : 39). Au Brésil, l’ancestralité se traduit en termes de logique naturaliste, l’appel de saint (nécessité d’initiation) étant souvent conçu comme provenant d’un membre ascendant de la famille qui a délaissé le culte. Le descendant reçoit une sorte d’héritage d’*axé* négatif : l’*orixá* est tel un créancier, le vivant qui doit s’initier, un endetté. Par ailleurs, l’omologie d’énergie entre le *filho* et l’*orixá* fait penser, *lato sensu*, à une matrice commune, à une encestralité énergétique.

²²⁴ D’origine libanaise, qui est dit ‘arabe’ au Brésil. Par ailleurs, dans le culte d’Oxalá on peut retrouver

D'un côté, les prescriptions négatives collectives, comme l'interdit de l'huile de palme (*dendé*) qui s'impose de façon hebdomadaire au peuple d'Oxalá et, généralement, à tous les initiés par respect pour Oxalá en tant que père de tous les *orixás*, ne sont pas conçues comme des *quizilas* dans le sens strict du terme, mais comme des 'obligations' rituelles imposées de l'extérieur. Les *quizilas*, dans l'interprétation d'Alzira, sont, elles, surtout liées à l'individu, à sa singularité, conçue à partir des différentes identités reçues soit biologiquement, soit par transmission de l'axe²²⁵. Alzira d'Oxalá dit :

“Je suis une fille d'Oxalá et donc je ne mange pas de nourriture de *dendé* (assaisonnée avec l'huile de palme) ni le jeudi soir ni le vendredi, mais je n'ai pas de *quizila* avec le *dendé*. Moi, j'ai la *quizila* à bien d'autres choses, il s'agit des *quizilas* des *odus* et de la qualité de mon saint.”

Avoir la *quizila* à quelque chose indique une *relation* spécifique entre une personne et un élément, cette relation prenant la forme d'une *sensibilité négative*. Alzira montre comment le peuple-de-saint voit la *quizila*, le corps y jouant un rôle central. On peut parler d'une vision corps-centrique : la *quizila* est inscrite dans le corps et, au moins de façon latente, elle se définit comme une substance qui provoque une intolérance. Ce plan factuel est considéré comme le modèle de l'efficacité immanente de la *quizila*. Selon l'orientation des histoires mythiques mobilisées pendant la divination, on peut, par la suite, interpréter ces réactions du corps provoquées par les aliments à partir des rapports positifs et négatifs des *orixás* avec les existants non-humains (végétaux, animaux).

Alzira est très explicite dans l'énonciation des ses *quizilas*- intolérances qui procèdent de sa singularité énergétique, plutôt que d'une règle du *terreiro* liée à l'histoire mythique de son *orixá* tutélaire. Toutefois, comme dans le cas du dégoût du mouton de Marcilino, la conformation du

des influences islamiques (Barrovecchio :1998), ceci peut expliquer le fait que la viande de porc est parfois conçue comme *quizila* de cet *orixá* (conversation avec *Èbômi Cici*).

²²⁵ Plusieurs *quizilas* sont transmises par un aïeul dont on hérite aussi l'*orixá*. On pourrait peut-être nommer 'atavisme' le principe qui gouverne ces interdits, selon une expression de Marguerite Dupire concernant plus l'idée "d'un trait physique qui revient" (1994 : 45) que l'idée d'un héritage de gènes, trop liée au savoir scientifique. Dans son article "Notion de personne et lignée familiale chez le Yoruba", Verger définit la notion yoruba de personne en indiquant les différentes âmes dont l'une est ancestrale : "les gens sont formés d'une partie matérielle, le corps (*ara*) et d'une partie immatérielle (*èmi*), le souffle, l'âme, le principe vital, l'esprit" ; l'*orí*, la tête, est le siège d'une âme associée aux ancêtres (gardien ancestral) ; après la mort, "l'âme (*èmi*) peut aller dans n'importe quelle famille. La tête (*orí*), revient dans la même famille lorsqu'il y a un nouveau-né." (1973 : 62).

ressenti aux *quizilas* plus générales est recherchée et attestée chez plusieurs *filhos-de-santo*.

En principe, on suppose donc que les *quizilas* des *orixás* peuvent déclencher une sensation corporelle négative chez l'initié et c'est ainsi que le plan idéal cherche à se connecter au plan physique. Un élément est classé comme *quizila* lorsqu'il est mis en rapport avec un événement mythique malheureux subi par les *orixás* dans un vécu émotionnel négatif telle l'irritation ou la colère, comme les mythes le relatent et dont quelques exemples ont été donnés. Ce plan idéal de la *quizila* (le plan du mythe) est préconisé comme étant efficace négativement dans la factualité au point qu'il est considéré comme expérimentable chez l'adepte à travers une *sensation négative*. Il est alors fréquent que, dans le cas où une nouvelle *quizila* à respecter est dévoilée pendant la divination à partir des signes du destin (*odu*)²²⁶, le père-de-saint demande au consultant si, rétrospectivement, il peut se souvenir d'avoir déjà ressenti des sensations négatives au regard de l'élément interdit²²⁷.

Par conséquent, l'*orixá* qui se réincarne chez l'adepte à des moments ponctuels, c'est-à-dire pendant les cérémonies publiques ou pendant des obligations rituelles spécifiques, marque aussi son *filho* dans le quotidien, au travers des sensations qui doivent s'interpréter au fur et à mesure qu'elles surgissent²²⁸. En définitive, les réactions du corps peuvent se concevoir comme des marqueurs somatiques et sensoriels de la présence permanente des *orixás* et de leurs passions dans le corps des *filhos*. Nous pouvons ainsi considérer que, chez le peuple-de-saint, il y a une disposition à penser les *orixás* "par sensation corporelle"²²⁹.

Les données du terrain nous obligent donc à penser que c'est à partir du plan expérimental (les intolérances alimentaires) que l'adepte prend conscience de sa réalité symbolique. Cela explique probablement que l'efficacité des *quizilas* dans le plan corporel -forme d'incarnation des *orixás* dans le vécu de l'adepte- est toujours envisageable. C'est à cette double dimension (idéale et

²²⁶ La table de la divination est formée par un cercle de colliers de perles apte à contenir la jetée de cauris; une fois la séance terminée, la table est 'voilée' à l'aide d'un tissu, ce geste nous montre toute la portée du dévoilement de l'activité divinatoire.

²²⁷ Notes de terrain dans le *terreiro* du *babalorixá* Genivaldo.

²²⁸ Il est opportun d'indiquer le poids de l'anthropologie du corps en ce qui a trait à la compréhension du phénomène rituel. Selon Csordas (1993), par exemple, la pratique religieuse se base sur des composantes somatiques.

²²⁹ Cf. l'article de Gandolfo, Legrand, Taland, Mourard et Grammont (2006).

empirique) de la *quizila* que les prochains paragraphes chercheront à donner des contours théoriques.

6.2. Objets et sujets

Le corps du *filho* semble ainsi contenir des subjectivités ‘autres’ (les antipathies des *orixás*) : il se présente comme un sujet objectivé. Les *assentamentos* – les dieux-objets selon une expression de Marc Augé (2003) – sont, de façon symétrique et inverse, considérés comme des sujets (ils sont le siège de l’énergie de l’*orixá*) : ils sont, paradoxalement, des objets dotés de subjectivité, c’est-à-dire des objets sensoriels et passionnels. L’expérience du *terreiro* est souvent caractérisée par des moments d’attention aux sensibilités des *assentamentos*. Les objets où l’*axé* est fixé possèdent donc la subjectivité des *orixás* et réagissent aux substances et aux éléments qui sont à leur proximité comme s’ils étaient des personnes. On entend souvent chez le peuple-de-saint que les énergies des *orixás* situées dans les *assentamentos* réagissent immédiatement, selon un mouvement passionnel, une émotion (irritation, hostilité) au regard de certains éléments, couleurs, substances : “le saint n’aime pas, il déteste ceci, il n’aime pas cela dans sa maison ...”.

Les effets négatifs des *quizilas* sont perçus comme des situations relatives de ‘rétraction de l’*axé*’. L’idée de *contre-axé* est citée dans les *terreiros* et indique une sorte de courant négatif contraire au succès rituel, qui est du ressort des effets des *quizilas* et qui est en rapport à l’*axé* fixé dans les *assentamentos*. *Ebômi* Lourdes, fille de *Nanã* me dit un jour :

“On ne peut pas couper les animaux qui vont être déposés dans l’*assentamento* et ‘alimenter’ l’*orixá* *Nanã* avec un couteau en métal : c’est une *quizila* à elle. Elle n’admet que les couteaux en bois.”

Dans les paroles du peuple-de-saint, l’*assentamento* est le lieu de fixation d’une énergie anthropomorphe ayant les caractéristiques du sujet. “*Nanã* ne supporte pas, n’admet pas...” : c’est l’histoire d’une *quizila* de la vieille *Nanã* qui a été contrariée par *Ogun*, ce jeune guerrier qui voulait être considéré plus important qu’elle. Depuis cette dispute avec le jeune *Ogun*, le guerrier civilisateur, maître de la forge et des métaux, *Nanã* (son *axé*) est contraire au métal, elle l’a en antipathie. Du point de vue symbolique, apparaît l’opposition binaire entre vieux/jeune, ustensile en bois naturel/métal forgé, nature/civilisation ; dans la pratique rituelle, ce type

d'interdit indique une inversion de l'*axé*, car l'*axé* de *Nanã*, fixé dans l'*assentamento*, est censé être perturbé si on l'arrose avec le sang des animaux tués en utilisant un couteau en métal²³⁰.

Ce cas montre comment un événement marqué par une passion négative (la dispute et la colère) est à l'origine d'une *quizila* (dont l'étymologie indique, on s'en souviendra, 'ce qui irrite', 'ce qui provoque la bagarre') qui se manifeste notamment là où l'*axé* de l'*orixá* est localisé : son *assentamento*, mais aussi dans le corps de l'adepte, autre lieu de fixation de l'*axé*. Les incompatibilités entre les éléments 'maudits' et l'*orixá*, tout en établissant des coupures classificatoires (par exemple, dans le cas cité, bois/fer)²³¹, sont conçus par rapport à des éléments qui sont incorporés dans des objets-sujets (les *assentamentos*, mais aussi les initiés), animés par conséquent, par le truchement de ces éléments, des 'souvenirs' des passions mythiques²³².

L'initié souffre, au même titre que l'*assentamento*, des conséquences des *quizilas* car il s'est fait aussi 'objet', contenant de l'énergie de l'*orixá*. Par conséquent, tous ces corps sont pensés en continuité, à partir d'une pensée basée sur des termes énergétiques. Si on veut comprendre un certain nombre de *quizilas* liées à l'*axé* de l'*orixá*, il faut donc poser en continuité le caractère passionnel de l'*orixá*, les éléments du monde, les énergies que ceux-ci véhiculent et qui sont logées et fixées dans les artefacts rituels et dans le corps de l'initié – bien que ce dernier délègue, la plupart du temps, à son *assentamento* la fixation de l'énergie 'pure' de son *orixá*²³³.

Les *assentamentos*, supports matériels de l'énergie de l'*orixá*, sont les corps-objets (pierres et artefacts en fer, notamment) qui, suite à des manipulations rituelles, manifestent les traits passionnels de l'*orixá* ; ils réagissent automatiquement à la *quizila* avec un mouvement contraire à la visée rituelle de la fixation de l'*axé*. En conclusion, ces passions semblent être au cœur de la

²³⁰ En ce qui concerne les narrations mythiques, voir Prandi (2001).

²³¹ On peut poser l'hypothèse d'un contraste entre le jeune *Ogun*, maître du fer, élément impérissable, et la vieille *Nanã*, liée à la boue et aux choses périssables, maîtrisant le passage de la vie à la mort.

²³² De manière plus directe, le contre-*axé* peut être vu comme une substance contraire à l'*axé* d'un *orixá* donné, par exemple, le melon, dont la substance est l'eau, est contraire à l'*axé* de *Xangô*, qui est le maître du feu cosmique, l'éclair. Toutefois, le plus souvent, les idées de contre-*axé* trouvent leur fondement dans les événements mythiques. Conversation avec *Ebômi* Cici et Pai Mauro. Ce dernier est chef du culte d'un *terreiro* de Candomblé en Italie, à Arborio, fils-de-saint du *babalorixá* Silvanilton du *terreiro* Oxumaré de Salvador.

²³³ Pendant la transe de possession, l'initié est l'*orixá* alors que dans la vie quotidienne, il est le '*filho*'.

notion d'*axé* et de son corollaire, le 'contre-*axé*' : une réaction de répulsion, d'antipathie (une *quizila*) de la part de l'énergie fixée. Cette répercussion étant la trace de l'humanité de l'être désincarné qu'est l'*orixá*, dont les corps qu'on lui pourvoit ne sont désormais que des supports précaires.

6.3. De la vulnérabilité et de la ruse

Les éléments et leurs substances (le 'sang' des animaux, les feuilles, les minéraux, ainsi que les aliments cuisinés, huiles, miel, boissons alcoolisées) sont rapprochés ou mis en contact avec les objets qui servent à la fixation de l'*axé* des *orixás*. Lorsque le *babalorixá* Genivaldo commence un travail rituel pour un nouveau consultant, il offre de la *cachaça* (eau-de-vie) et du *dendê* (huile de palme) à l'*Exú* placé au seuil de son *terreiro*, en aspergeant ces deux liquides sur une statuette en métal posée dans une assiette où peuvent être placés d'autres éléments que l'*orixá* aime, notamment des cigares. Après l'avoir salué par trois petits sauts faits sur place (trois, c'est le numéro d'*Exú*) et lui avoir demandé la permission de lui parler (*agô!*), le *babalorixá* Genivaldo fait les offrandes des liquides cités et parle directement avec *Exú*. Il va interpréter la jetée des quatre cauris qu'il pratique à même le sol après une offrande de gouttes d'eau à la terre dont il s'asperge aussi les mains qui vont manipuler les cauris.

Ce cas, que nous avons simplifié, sert à illustrer la mise en relation de l'adepte avec les énergies des *orixás* à partir d'une mise en relation avec les éléments du domaine de ceux-ci, au point que toute une série d'éléments (boissons alcoolisées, huile de palme, cigares, eau, dans le cas d'*Exú*) d'utilisation commune, peut être utilisée *sub specie religionis*.

Le saint reçoit surtout de la nourriture et peut donc se trouver dégoûté. Le *babalorixá* Roberston m'expliquait le potentiel dangereux des aliments *quizilas*, de la manipulation du sorcier, de la sensibilité négative de l'*orixá* (*quizila*) : ses dégoûts, objectivés dans l'*assentamento*. La conséquence la plus dangereuse de la rétraction de l'*axé* est le *feitiço*, ce dernier procédant souvent du même principe que la *quizila* : on dépose dans un *assentamento* un élément contraire à l'*orixá* avec l'intention de nuire à l'un de ses enfants.

“Si on utilise une citrouille, grande *quizila* de *Iansã*, auprès d'elle (de son *assentamento*), elle va mal réagir. C'est ainsi qu'un travail de 'gauche' peut se faire contre une personne dont *Iansã* est l'*orixá* de la tête : on lui dit que c'est justement cette personne qui a demandé à

poser la citrouille auprès d'elle ... Après trente jours, deux mois, maximum trois mois, quelque chose de négatif va arriver à cette personne, un lit d'hôpital, un accident ... *Iansã* ne le protégera plus ... elle s'est éloignée (son énergie) de l'*assentamento* de cette personne.²³⁴

L'exemple de la *quizila* d'*Iansã*, raconté par le *babalorixá* Roberston, montre bien la façon dont l'*assentamento* est un 'objet subjectif' qui a les mêmes sensibilités que l'*orixá* lorsque, dans les temps mythiques, il était vivant. Il est possible de nuire au *filho* en manipulant la vulnérabilité de l'*orixá* dans les objets où est fixé son *axé* ; l'éloignement de l'*axé* de l'*orixá* ouvre le *filho* aux influences négatives qui apportent la maladie ou les accidents.

Par ailleurs, une nourriture peut contenir un aliment interdit et le *filho* peut l'avaler involontairement. *Ebômi* Regina raconte qu'une amie à elle, fille de *Nanã*, a mangé par inadvertance de la viande de crabe (*quizila*) mélangée à d'autres ingrédients dans une tarte (*frigideira*), par la suite elle a souffert d'une allergie très sévère.

Jorge d'Omolu vécut une expérience semblable. Il raconte :

“La *quizila* provoque des problèmes, parfois pas tout de suite mais seulement après un certain temps. Chacun connaît son cas. Il y a des *quizilas* qu'il ne faut pas révéler. Moi j'ai la *quizila* des haricots blancs, des mandarines, du crabe. Je me rappelle que lorsque j'étais gamin j'avais mangé une soupe à la citrouille, une *quizila* aussi... je pensais que c'était de la carotte... je suis tombé malade ; ma mère m'a dit : 'tu es fou de transgresser des *quizilas* !' ; j'étais très malade et je me suis couché, je me suis fait tout petit sous ma couverture et j'appelais mon *Omolu*. Je ne sais pas ce qu'il a fait, mais après qu'il soit venu j'allais mieux. Ma copine, elle, mange de la citrouille mais elle n'est pas initiée.”

La narration de Jorge indique le caractère objectif de la *quizila*, dont les effets négatifs ne dépendent pas de la volonté de transgresser. Ce même principe objectif permet la manipulation de 'gauche' des *quizilas* citée par le *babalorixá* Roberston. En effet, les passions négatives des *orixás* (*quizilas*) sont objectivées dans les éléments, ce qui permet de les manipuler. De manière

²³⁴ Un travail de 'gauche' du même genre est aussi cité par Pai Cido (2000). Les travaux de 'gauche' sont à la base d'une méfiance qui m'est devenue claire lorsque je participais à un *axexê* (funérailles) dans un ancien et très connu *terreiro* de Salvador, le Gantois, apparenté à l'*Axé Opô Afonjá* : malgré l'amitié entre les deux *terreiros*, une amie initiée me disait de ne pas toucher à la nourriture offerte pendant la cérémonie. Les histoires de sorcellerie/sortilège sont, par ailleurs, assez communes chez le peuple-de-saint. Le père biologique du *babalorixá* Genivaldo est mort, semble-t-il, à cause d'un *feitico*. D'autres histoires analogues m'ont été racontées tout au long de ma recherche sur le terrain.

plus générale, on peut faire une analogie entre la transgression involontaire et l'acte magique qui se base sur la manipulation des éléments interdits²³⁵.

Les *orixás* sont liés aux domaines spécifiques du monde naturel, avec des éléments qu'ils maîtrisent et d'autres qui leur sont incompatibles²³⁶. L'acte du sorcier, lui, se fait surtout avec l'aide d'*Exú*, celui qui traverse les domaines et peut satisfaire celui qui convoite la destruction d'autrui avec une pollution (*sujeira*)²³⁷. "*Exú* est le destin sans aucune contrition", dit très savamment *ebômi* Regina. Il suffit alors d'entrer en contact avec un de ses *ebós*, chargés d'influences mauvaises très contaminantes pour encourir des situations fâcheuses. *Ebômi* Regina raconte à ce propos :

"Lorsque j'avais sept ans, dans la rue, en rentrant de l'école, je suis tombée par hasard sur un très grand *ebó* (offrande) à un carrefour. Il y avait dans l'*ebó* un tissu rouge très beau... les enfants aiment ce genre de choses, donc j'ai trouvé beau ce tissu rouge qui était dans la rue, je l'ai mis sur ma tête, comme un bandeau, et je suis rentrée à la maison. Une dame s'écria que c'était dangereux, mais ma mère ne connaissait rien au Candomblé, ma famille était kardeciste, donc elle a tout simplement jeté le tissu. C'était un *ebó* d'*Exú*, mais on ne le savait pas. Du coup, je suis tombée malade, j'ai eu la fièvre typhoïde. Il a fallu m'emmenner à l'hôpital. Après, mes parents ont accepté qu'une dame du Candomblé fasse des travaux de Candomblé pour me libérer de ce *feitico*. C'était le premier travail d'*orixá* que je faisais dans ma vie."

Toute personne peut donc entrer en contact et être polluée par l'énergie négative de la sorcellerie que l'*ebó* d'*Exú* contient, peut importe son affiliation à un *orixá* donné ; l'énergie négative vient de l'extérieur, des éléments de l'*ebó* ; la personne, selon son énergie (son corps plus au moins fermé aux négativités), peut avoir une plus au moins grande fragilité au regard de ce genre de travaux rituels, mais le malheur qu'il faut exorciser avec des purifications (*limpeza*) est exogène à sa personne.

Par contre, la négativité de *quixila* est relative ; elle dépend de l'affiliation à un *orixá* spécifique

²³⁵ On a vu que Mauss, dans son article "*Effet physique, chez l'individu, de l'idée de mort suggérée par la collectivité*" (1926) parle d'une magie attachée aux tabous dans le contexte polynésien ("magie du péché"), où est insérée cette objectivité 'magique' des interdits.

²³⁶ Sur une description des domaines des *orixás*, Cf. Bastide (2000 : 182); pour une analyse critique des travaux de Bastide, voir Lacourse (1995).

²³⁷ Ce point reprend bien évidemment la théorie du tabou de Douglas (voir première partie de cette thèse).

provoquant l'éloignement de son *axé*. C'est à partir des différentes étapes d'initiation et, donc, d'une plus ou moins grande nécessité de présence de l'énergie de l'*orixá* chez le novice, que la *quizila*, avec ses effets, prend de l'ampleur. L'initiation, ne l'oublions pas, découle d'un besoin de proximité de l'*orixá*, tandis que la *quizila* provoque son éloignement.

L'efficacité négative des *quizilas* représente donc un chemin à rebours de l'incorporation de la force de l'*orixá*. La *quizila*, c'est ce qui produit une fragilité ; "c'est comme notre intimité vulnérable", me disait le *babalorixá* Ruy do Carmo. La *quizila* exprime de façon négative la place de chaque initié sur son parcours initiatique qui est, par ailleurs, marqué par la relation avec l'*orixá* : Jorge appelle son *Omolu* (qu'il incorpore) pour retrouver la santé.

Ce point est crucial car il nous indique, de façon claire, une des fonctions principales des *quizilas*. Disons, tout d'abord, qu'il ne s'agit pas d'une simple construction d'identité mythique, du moment que l'adepte ne connaît pas toujours l'origine mythique de la *quizila* qui le concerne. Il s'agit surtout d'une *relation*, c'est-à-dire, de l'interaction du *filho-de-santo* avec les *orixás* en général et la qualité de son *orixá* en particulier. L'efficacité de la *quizila* permet donc de concevoir un rapport : le novice, à partir de l'interprétation des événements négatifs en tant que signes efficaces des interdits rituels, est habité, *en situation*, par une relation avec les *orixás*. Cette relation est, par ailleurs, un facteur de singularité – "chacun connaît son cas" dit Jorge. En général, le novice doit apprendre à être à l'écoute des réactions de son corps, ce qui est aussi une marque de sa condition d'initié, de fils d'*Omolu* – Jorge souligne la différence existante entre lui et sa copine qui n'est pas initiée et qui n'a donc pas de *quizilas*²³⁸.

La pollution par l'*ebó* d'*Exú*, par contre, ne rappelle pas les étapes initiatiques qui font de la personne un 'être singulier', distingué par ses interdits propres ; la pollution, tout simplement, efface toute particularité dans un acte englobant l'individu dans l'indistinction des énergies négatives exogènes. La protection, grâce au respect de la *quizila*, se présente alors de tout son poids si l'on pense aux conséquences dangereuses d'un corps ouvert qui n'est pas protégé

²³⁸ Sur le concept de relation comme caractéristique de l'action rituelle, voir l'article de M. Houseman, "Relationality" (2006). En ce qui concerne le vécu rituel du sujet, cet auteur écrit : "ritual relationship, like relationships, generally, are not merely, as some 'relational' approaches might suggest, the expression of or vehicle for certain values of ideas, they constitute lived-through experiences sustained by intentionally and emotionally laden events" (2006 : 415-416) Toujours selon Houseman, le rite ne raconte pas grand chose, mais il fournit des expériences et il change la façon d'agir par la suite (communication personnelle). Il est clair, qu'à partir de son efficacité négative, l'interdit semble présenter une norme vécue dans les actions du novice.

contre le *feitico*.

Exú, celui qui dans les mythes provoquait, avec la ruse et le calcul, des passions négatives chez les autres *orixás* (il génère les troubles, il représente la colère) est, dans l'actualité, associé aux troubles dues à la pollution. Le cas cité de Regina de Nanã montre que les personnes polluées tombent malades ou sont marquées par une grande irritabilité et par l'agressivité²³⁹. *Exú* représente la transgression des distinctions entre domaines déterminés. Les dangers de la 'transgression' involontaire de l'*ebó* d'*Exú* de la part de Regina le montre. Elle décrit un état d'aliénation : malade, personne n'arrive à la soigner ni à prononcer un diagnostic définitif.

La violation de *quizila* dénote, par contre, un péril plus subtil mais aussi dangereux dans la mesure où c'est dans le respect de ses propres spécificités énergétiques qu'on garde la relation de culte avec l'*orixá* et donc sa protection²⁴⁰. Cependant, si le danger de la pollution par les énergies exogènes doit être exorcisé, la relation avec l'*orixá* n'est pas sans péril du moment qu'il faut aménager, doser, cette 'force de la nature' lorsqu'elle entre en relation avec les humains.

6.3.1. *Les passions et les substances interdites*

Dans le temps mythique des *orixás*, la nature n'était pas complètement coupée de la culture, la cosmologie n'était pas coupée de l'anthropologie ; les substances et les éléments de la nature (plantes, couleurs, nourritures, etc.) n'étaient pas coupés des histoires animées des passions de ces ancêtres mythiques. Selon ce modèle mythique, à partir de l'initiation, on 'fait' la tête, c'est-à-dire qu'on travaille rituellement le crâne et le corps du novice avec des éléments du monde (plantes macérées et poudres, notamment), associés aux différents *orixás*. Un nouvel équilibre énergétique est atteint de façon substantielle et l'intolérance ou l'allergie alimentaire peuvent être aussi conçues comme un déséquilibre de ce corps ritualisé désormais lié à l'*orixá* de façon intime à travers l'incorporation des éléments de son domaine.

²³⁹ Conversation avec *Ebômi* Cici et avec Graça de Iansã, *Ekédi* de l'Axé Opô Afonjá.

²⁴⁰ On a vu qu'*Exu* est associé au mélange. C'est le mélange du féminin et masculin, provoqué par la rencontre sexuelle ; le mélange des domaines des vivants et des morts – *Exu* est celui qui peut amener ou renvoyer les influences négatives des *eguns* (conversation avec le *babalorixá* Genivaldo, avec qui j'ai eu l'occasion de participer à plusieurs rituels dans la maison d'*Exu*. Sur le concept de mélange associé à *Exu* voir Trindade (1981 ; 1985).

Une fois prise en considération cette continuité nature-culture ainsi que la quête d'équilibre comme visée de la démarche initiatique, il est moins surprenant que certaines *quizilas* soient associées aux événements négatifs des *orixás*, devenus synonymes d'antipathie, de répulsion de l'*axé*, et que d'autres *quizilas* soient associées à la 'substance' – ces dernières étant liées aux domaines naturels de l'*orixá* en question²⁴¹. Ainsi, du point de vue de la nature, certains éléments du monde ou substances manifestent l'énergie, le pouvoir d'action, l'*axé* de l'*orixá*, ainsi que son tempérament (calme ou coléreux, par exemple) ; sur le plan de la culture, c'est-à-dire d'une humanité ancestrale, les événements mythiques nous parlent de leurs gestes, de leurs pouvoirs, donc de leur *axé*, ou de leurs échecs qui se résument dans leurs passions négatives, dans leurs *quizilas*.

Cette continuité de nature-culture, homologue à celle entre les éléments du monde et les événements mythiques, s'exprime à travers une continuité entre l'extériorité (le monde) et l'intériorité, les événements liés à ces éléments ayant suscité des passions chez les *orixás*. En définitive, la continuité entre l'élément naturel et la passion humaine des ancêtres mythiques semble pouvoir bien définir la notion d'*axé* des *orixás*, au moins à partir de ses moments d'expansion et de rétraction de leur énergie, la rétraction étant la conséquence négative des *quizilas*.

Or, dans l'humanité actuelle, notamment dans le corps et dans ses réactions aux éléments, on retrouve cette coïncidence de nature-culture : le corps réagit à des éléments porteurs des énergies qui synthétisent des événements mythiques, des histoires avec les passions qui les accompagnent. De ce point de vue, on peut comprendre la raison qui conduit le novice à partager les goûts et les dégoûts de l'*orixá*. Toutefois, malgré ce processus d'incorporation des goûts et dégoûts des *orixás*, une discontinuité relative entre l'humanité et les *orixás* semble être inévitable. En effet, l'humanité ne détient pas l'*axé* – cette force éparpillée dans la nature identifiée avec les *orixás* ; elle doit recréer et fixer l'*axé* d'une génération à l'autre par des pratiques rituelles (sacrifices, offrandes, etc.)²⁴².

²⁴¹ Nous parlons de 'substance', car cette notion renvoie à une dimension organique, humorale, cependant il ne faut pas limiter l'analyse à cette dimension car d'autres 'principes' sont également en jeu dans les *quizilas* (par exemple, les couleurs, les odeurs, des artefacts, etc.). Sur la notion de 'substance' et de 'principe', cf. Barry (2000).

²⁴² Cf. Zempléni (1987). On abordera cette question dans les prochains chapitres.

L'humanité et les *orixás* sont donc différents dans leurs rapports aux énergies qui se trouvent dans la nature : la pratique rituelle de la part des humains doit permettre de fixer l'*axé* mais aussi de bien l'équilibrer, car les différentes énergies des *orixás* sont 'bonnes' dans la nature, mais peuvent se trouver en excès dans l'homme : c'est l'interdit, par exemple, de cumuler une même énergie dynamique associée au feu, au rouge, à la colère, etc. que nous avons développé précédemment²⁴³.

Le rite permet donc d'agir culturellement sur la nature et aussi sur les différents domaines maîtrisés par les *orixás*. Cette perspective nous permet de souligner certains aspects des interdits, concevables comme des comportements rituels négatifs qui visent, selon les procédures, à préserver l'équilibre du corps ; ceci selon une intégration du *filbo* de l'*axé* de son *orixá* d'une part, et la quête d'un bon équilibre des énergies dans la différence humanité/*orixá* d'autre part.

Dans le premier cas, visant l'intégration de l'*axé* de l'*orixá* chez le *filbo* (par le biais du respect des mêmes dégoûts et des mêmes passions), nous considérons les équivalences du point 'a'. Le point 'b' concerne une identité de substance²⁴⁴ qui se dédouble d'une défense du cumul du même, conséquence de la différence humaine/*orixá* par rapport à l'*axé* :

a) éléments associés à un événement mythique négatif = passion négative de l'*orixá* = *quixila* ⇔ incorporation de l'élément chez le *filbo* = sensibilité négative du corps (allergie, intolérance) et/ou événement négatif dans l'actualité.

b) substance ou élément de l'*orixá* (son *axé*) = expression de son tempérament (passion) ⇔ excès dans le corps du *filbo* (sensibilité négative, intolérance physique) = *quixila*.

Dans le prochain chapitre, on observera au travers des mots des initiés comment se conçoivent les incorporations des antipathies ainsi que l'aliénation du sujet dans la substance de l'*orixá*.

²⁴³ L'homme est aussi la matière (chair et os), avec toute une complexité de contraintes, tandis que l'*orixá* est l'énergie pure, explique le peuple-de-saint.

²⁴⁴ Ce qui rappelle, bien entendu, le principe du totémisme ainsi que les lois d'exogamie : il est déconseillé de se marier avec des gens qui ont le même maître-de-la-tête. La transmission de l'*axé* de la mère ou du père-de-saint à toute la communauté des initiés (*egbé*), par ailleurs, comporte ainsi une prohibition de se marier à l'intérieur du même *terreiro*. Cf. Costa Lima (1977 ; 1982).

Pour l'instant, nous avons acquis, du moins partiellement, une série de données nous montrant la continuité posée par le Candomblé entre la nature (les éléments, les substances) et une humanité, 'culturalisée' par l'ensemble des histoires mythiques vécues par les *orixás* qui orientent la compréhension des événements actuels.

Nous avons aussi compris qu'il n'est pas question de concevoir le rapport du novice avec les goûts et les dégoûts de l'*orixá* selon l'idée d'un moule auquel le deuxième s'adapterait totalement, comme s'il était une réplique de l'identité mythique du premier. Ce rapport est particulier pour chacun, selon une idée du destin que vise le Candomblé. Avec l'initiation, une relation intime avec les énergies désincarnées des *orixás* se crée (comme le cas de Jorge de Omolu nous le montre clairement).

L'équilibre du novice peut ainsi s'obtenir en maîtrisant l'équilibre des substances, des éléments et des passions impliquées dans les histoires mythiques des *orixás*, concevables comme un canevas de fond toujours interprétable et adaptable au vécu humain²⁴⁵.

²⁴⁵ L'*orixá* n'est ni général ni particulier, il passe plutôt par un processus de particularisation dans le sens de Deleuze (voir la Conclusion). Bastide, pour sa part, écrit à propos de la multiplicité des *orixás* (douze *Xangô*, seize *Oxum*, dix-sept *Iansã*, vingt et un *Exú*, etc.) : "La multiplicité de l'*orixá* correspond à une multiplicité de fonctions ou à une multiplicité de participations (...). Ici notre système classificatoire comprend à la fois des catégories très généralisées et à l'intérieur de ces catégories, des espèces plus particularisées" (2000 :185). La qualité spécifique d'un *orixá* s'incarne dans la personnalité de l'initié au point qu'une relation entre l'humain et le spirituel donne lieu à une entité qui est, à mon sens, la personne-avec-son-*orixá* : "Elle a une *Iemanjá* très difficile, très irritable", c'est ce que j'entends affirmer dans le *terreiro*. La typologie de l'*orixá* et la personnalité de l'initié en transe sont concevables selon une complémentarité (Halloy : 2004). Il en est de même dans la vie quotidienne, l'*orixá* se fait présent dans les intuitions, les visions, etc. mais aussi dans certaines attitudes psychophysiques qui marquent une personnalité et donc, selon l'horizon culturel du Candomblé, une énergie (la rapidité, la lenteur, par exemple). Par conséquent, le principe de participation aux énergies du cosmos n'est pas dissocié du principe d'individuation (la particularité de chaque personne, son destin, les événements de son histoire) – sur ces principes, cf. Bastide (*ibidem*). On retrouve ainsi la continuité entre nature/culture dans le sens des forces cosmiques et du destin des hommes.

7. L'AXE ET SES PERILS

7.1. *Omolu* qui marche sur la mer et les crustacés : une question d'*axé*

Du point de vue du symbolisme de l'*axé*, à partir des histoires des *orixás* et de leur façon de manifester leur pouvoir, il est possible de mener une analyse des interdits. Nous aborderons ainsi le pouvoir surhumain, l'événement mythique miraculeux et l'élément qui le représente qui fait l'objet d'un comportement d'évitement. L'interdit de 'consommer' cet *axé* semble ainsi signifier sa préservation.

L'interdiction d'une diminution de l'*axé* est généralement présente dans la logique des *quizilas*. Elles peuvent se concevoir *in memoriam* d'un échec de l'*orixá* (de son pouvoir), souvent à partir des antagonismes avec d'autres *orixás*. L'interdit de consommer peut également avoir pour but de provoquer une diminution d'une source de richesse (les semences de la citrouille, par exemple) souvent associée à l'issue positive d'une épreuve de l'*orixá* dans le temps mythique²⁴⁶. Par conséquent, l'élément interdit n'est pas doté d'*axé* dans le sens d'une puissance magique consubstantielle à l'élément, il est, en revanche, évocateur d'un pouvoir d'action.

Si dans certains cas, la *quizila* est un élément qui représente l'issue positive d'une histoire mythique, ceci se manifeste parfois par des écarts assez complexes de la pensée. Genivaldo raconte le mythe qui concerne la *quizila* des crustacés qui s'impose aux *filhos* d'*Omolu* :

“Un jour *Iemanjá* trouva le jeune *Omolu* abandonné par sa mère *Naná*, et l'amena avec elle dans la mer pour le nourrir. Mais *Omolu* ne pouvait pas rester dans la mer, l'eau n'était pas son élément: la terre étant son élément, dans la mer il était incapable de survivre, il allait au fond. Alors les crustacés de la mer ont formé une sorte de plateforme pour permettre à *Omolu* de marcher sur la mer. Les enfants d'*Omolu* ne doivent pas manger de crustacés, ils ne doivent pas manger ce que *Omolu* a foulé de ses pieds.”

Selon Genivaldo, ne pas respecter les crustacés serait donc 'manger' ce qui était en contact avec *Omolu*, ce qui constituait sa 'terre', c'est-à-dire son élément, sa force, son *axé*. Il faut

²⁴⁶ Des cas africains semblables sont cités par De Garine, 1991.

noter l'équivalence entre le domaine de l'*orixá* avec ses éléments et la notion d'*axé* dans le discours de Genivaldo. Par conséquent, les crustacés représentent désormais la force de cet *orixá*, l'identification avec l'élément de l'*orixá* devenant significative pour le *filho*. L'interdit reposerait sur une logique de ce type :

Crustacé = terre ⇔ élément consubstantiel à l'*orixá* (*Omolu*) ⇔ *axé* de l'*orixá* = interdit du *filho* de consommer son propre *axé*.

Les crustacés qui ont aidé *Omolu* tout en lui sauvant la vie, rappellent ainsi l'idée du domaine de l'*orixá*, sa *regência* (ce qu'il régit, son 'royaume') c'est-à-dire son pouvoir (*axé*). L'*axé* est ici aussi mesurable par rapport à un péril et à son dépassement. Les crustacés sont devenus la 'terre' d'*Omolu*, lui ont redonné son élément, une maîtrise dans un milieu qui lui était étranger et ils ont ainsi manifesté son pouvoir – les crustacés se prêtant à ce caractère 'terrestre', typique d'*Omolu*²⁴⁷.

Par ailleurs, les crustacés appartiennent à la mer et à *Iemanjá* et les initiés ayant cet *orixá* comme maître-de-la-tête ne doivent pas non plus en consommer. Manger du même élément que l'*ori* (la tête) provoque la folie, comme me le rappelle souvent *Ebômi Cici* en citant les paroles d'*Ifá* (le destin et sa personnification). Les 'enfants' qui mangent l'*axé* de l'*orixá* maître-de-la-tête mangent leur propre *axé* ; cette 'autophagie' de l'*axé* amène donc à un déséquilibre sévère²⁴⁸. Nous touchons ici à la limite analogique de l'identification de l'humain et du surhumain qui, selon les termes d'une anthropologie religieuse classique, prendrait la connotation d'un sacrilège, autrement dit d'une appropriation induue du sacré de la part du profane.

L'interdit à la consommation ou à l'utilisation des propriétés des *orixás* est détectable aussi dans d'autres cas. Par exemple, la chasse est prohibée aux enfants d'*Oxossi*, *orixá* chasseur ; les animaux qui rampent ne doivent pas être consommés par les enfants d'*Oxumaré*, *orixá* serpent ; la grenouille est un animal interdit aux enfants de *Naná*, *orixá* qui habite les eaux stagnantes, etc.²⁴⁹ Toutefois, l'idée de sacrilège, qui découle d'une opposition sacré/profane, ne rend pas

²⁴⁷ *Omolu* porte aussi le nom de *Obaluaiê*, 'roi-maître-de-la-terre'.

²⁴⁸ Augras (1987) utilise le concept d'autophagie ; il peut également s'appliquer au cumul d'une même énergie. Ce concept peut toucher d'autres dimensions du corps, d'autres sens : il ne renvoie pas uniquement à l'ingestion, il peut également toucher, par exemple à la vue, dans le cas des couleurs.

²⁴⁹ Pour trouver des associations de ce type, il est possible de consulter l'article d'Augras (1987).

compte de l'inclusion de l'adepte dans le domaine de son *orixá* et reste attachée à une idée de transcendance, tandis qu'il y a une immanence relative de l'*orixá* dans le corps de l'adepte et un équilibre des forces à envisager (éviter le cumul ou le manque d'une substance efficace). C'est à cette dimension corporelle que fait toujours allusion la narration du peuple-de-saint autour des *quizilas*.

Par ailleurs, il est difficile de trouver tous les éléments associés aux différents domaines des *orixás* et de les faire correspondre à des prohibitions. Un programme de ce genre se heurte au fait qu'un interdit, comme par exemple celui cité des crustacés, n'est pas toujours directement associé à l'essence de l'*orixá* (à son domaine, comme dans le cas de la chasse pour *Oxossi* ou à sa nature propre, comme dans le cas du serpent pour *Oxumaré*). Les enfants d'*Omolu* partagent avec ceux d'*Iemanjá*, la mère adoptive d'*Omolu*, qui habite l'océan, l'interdit des crustacés selon des écarts de pensée bien surprenants, à partir de la possibilité d'exploiter l'ambiguïté classificatoire des crustacés – animaux de la mer qui, différemment des poissons, marchent sur le fond, celui-ci étant conçu comme 'terre' de l'univers marin.

Les interdits peuvent donc regrouper différents *orixás* à partir de l'association des éléments selon des logiques différentes. On a constaté qu'*Omolu* partage avec *Iansã* la *quizila* du mouton, la raison se trouvant dans la contiguïté : ils se rencontrent dans le vent (le vent chaud d'*Omolu*, le vent des tempêtes d'*Iansã*) et, par conséquent, s'identifient l'un à l'autre. Cette identification se manifeste dans le partage de cette *quizila*²⁵⁰. Finalement, l'histoire d'*Omolu* qui marche sur la mer et l'association des crustacés avec la terre (son élément) montre, une association imprévisible et positive entre l'*orixá* et les éléments. Selon cette interprétation, c'est au pouvoir de l'*orixá*, à son *axé* qu'on touche en 'touchant' aux crustacés.

Ces cas montrent une polysémie des *quizilas*. A la fin de l'article d'Augras (1987), on trouve une liste qui indique les interdits que nous avons pris en considération et plusieurs autres encore. Or, les raisons des interdits sont, comme nous l'avons montré, souvent brouillées, et découlent d'une idée générale de quête d'équilibre. Nous avons constaté que, selon le peuple-de-saint, au moins deux possibilités de préserver cet équilibre sont envisageables avec le respect des

²⁵⁰ Par ailleurs, le partage d'un même lieu d'habitation (maison, *terreiro*) est une motivation concrète pour le respect d'une *quizila*, même de la part de ceux qui ne sont pas directement concernés : on ne mange pas les *quizilas* des personnes avec qui on cohabite car l'élément 'maudit' pour la personne concernée (son énergie est porteuse d'une diminution de l'*axé*) ne doit pas entrer dans la maison.

quizilas : i) le *filho* doit respecter la matière dont il est constitué, cette matière étant une expression de l'*axé* de l'*orixá* ; ii) il doit éviter des évocations des accidents mythiques qui ont marqué l'histoire de son maître-de-la-tête²⁵¹.

On retrouve ainsi la définition de la *quizila* par la *substance* : il faut éviter l'autophagie, c'est-à-dire d'entamer le matériau dont la tête est faite ; et par l'*événement* : il faut éviter, à travers des actes évocateurs, de reproduire des conditions semblables à celles de l'accident mythique. C'est ainsi qu'une continuité entre la nature des substances et les événements du destin est conçue. Or, lorsqu'Augras (1987) et Elbein dos Santos (1975) expliquent la *quizila* selon le concept d'autophagie, aucune différenciation n'est faite entre ce type d'interdits et les *quizilas* découlant des antipathies des *orixás* à partir des événements mythiques fâcheux²⁵². Une projection d'une dichotomie entre nature et histoire, corollaire de l'opposition occidentale nature-culture, semble marquer la théorisation de ces deux volets de la *quizila*²⁵³. À titre d'exemple : la préférence accordée à une définition de la *quizila* comme interdit de consommer sa propre substance provient d'un regard ontologique et, donc, d'une définition de l'interdit *sub specie philosophiae*. En revanche, la description de la *quizila* par ses implications factuelles suggérées par les adeptes lorsqu'ils disent qu'ils la découvrent par une allergie ou un malheur, relève de sa définition *sub specie historiae*²⁵⁴.

²⁵¹ La couleur noire, *quizila* d'*Oxalá*, est évocatrice des accidents de l'*orixá* dans son voyage malheureux (Exù l'avait tâché avec du charbon).

²⁵² Augras (1987) indique, par exemple, le mouton comme *quizila* de *Iansã*, sans qu'une distinction soit faite entre les interdits d'antipathie (elle utilise le concept d'idiosyncrasie) et ceux qui renvoient à une propriété de l'*orixá* (son domaine et son pouvoir).

²⁵³ Viveiros de Castro (2004) nous invite à penser à l'impasse de la pensée occidentale face à plusieurs questions qui nécessitent un dépassement de la dichotomie nature/culture : « on observera qu'un grand nombre, sinon toutes les dichotomies conceptuelles classiques de l'anthropologie de la parenté semblent n'être que des réfractations particulières du schéma dualiste qui oppose la nature à la culture : matriarcat et patriarcat, descriptif vs classificatoire, affect contre règle de droit, domestique vs public, filiation et descendance, consanguinité et alliance ».

²⁵⁴ L'élément associé à un événement fâcheux créant un interdit 'historique' d'un lignage a été théorisé par Smith (1979) à partir des cas rwandais; de Garine (1991), lui, décrit des exemples africains dont certains éléments (animaux, plantes) associés à l'issue positive d'une situation défavorable sont interdits à la consommation par la suite par le protagoniste et ses descendants (cf. *supra*). Le plan événementiel, c'est-à-dire l'évocation des *faits* à partir d'un élément qui leur est attaché, est en jeu dans la création de ces interdits.

Ces deux types de *quizilas* sont complémentaires, car elles définissent tantôt la participation d'une personne à un domaine par la substance, tantôt son exclusion selon un choc d'énergies, des incompatibilités qui se manifestent à travers des événements fâcheux. En résumé, les *quizilas* marquent des exclusions et des inclusions entre domaines du monde selon une cosmologie et une ontologie qui ne cessent pour autant d'avoir un rôle dans l'explication de l'événement.

On a pu voir que les interprétations mythiques des *quizilas* dépendent généralement d'un savoir mythique et de démarches interprétatives assez complexes qui sont souvent l'apanage des initiés les plus anciens. Lorsque je demande à Genivaldo de me raconter les origines des *quizilas*, il analyse les mythes comme celui des crustacés d'*Omolu*, en faisant un travail d'association et de mémorisation. Il est parfois déçu de ses résultats :

“L'Africain, il était très intelligent, il savait plein de choses, moi parfois je me sens comme un ordinateur, il faut que je me souviennne de tout.”

Autrement dit, il est impossible de rédiger une liste finie des *quizilas* : elles procèdent de la culture et de la nature, des substances et des événements, de la description des faits mythiques et de la classification des domaines du monde.

7.2. L'*axé* dans une assiette, la pollution dans un pigeon

Il ne faut donc pas manger ce que l'*orixá* déteste, il ne faut pas non plus manger son *axé*. Bien évidemment chacun connaît son cas, sa singularité par rapport à ses propres *orixás* et *odus*. Les interdits plus universels concernant, par contre, des idées très générales de l'*axé* (de pouvoir, d'abondance), ou de sa diminution. *Xangô* est associé à une histoire connue à propos de l'*odu Obara* : il ne faut pas manger de citrouille car, pour le peuple (*egbê*) de l'Axé Opô Afonjá, ses semences sont associées à la richesse ; si on mange de la citrouille, on mange la richesse. De façon succincte, Alzira raconte :

“*Obara* était un homme pauvre dont les frères étaient riches. Un jour, ceux-ci lui donnèrent des citrouilles en pensant qu'elles ne valaient rien. Lorsque *Obara* ouvra les citrouilles, il y trouva des pierres

précieuses.”

Un autre jour, Alzira m’a dit :

“On ne mange pas de citrouille ici, parce qu’un jour, *Iansã* a transformé ses amis en citrouilles pour les cacher des gens qui voulaient les tuer. En souvenir de ce miracle, on n’a plus jamais mangé de citrouille.”

Ces deux exemples évoquent la richesse, le pouvoir et son augmentation. L’interdit incite à préserver l’évocation positive d’abondance. Les semences sont synonyme de richesse, d’argent, d’axé. Notons que lorsqu’on veut faire un petit *assentamento* pour fixer l’énergie de l’*orixá*, il faut avoir au moins une assiette où on dépose une petite pierre (*otã*) et un collier de l’*orixá* lavés dans les feuilles macérées de l’*orixá* ainsi qu’une pièce de monnaie qui rappelle l’abondance de l’axé.

Lorsqu’on fait un *ebó* pour l’*odu Obara*, on dépose l’assiette d’offrande, composée de grains, de cigares, de petits bracelets porte-bonheur en tissu, etc., sur la branche d’un arbre qui est censé pousser rapidement. Cette idée d’abondance est aussi présente lorsque, pendant les rituels, au moment de dire ‘axé!’, on fait avec les mains, en direction du corps, un geste de rapprochement rempli d’énergie bénéfique²⁵⁵.

Quant au danger de diminution de l’axé, on a vu qu’il est en rapport avec la pollution. On cherche à ôter la pollution pendant le rituel de purification (*limpeza*) en passant sur le corps, à partir de la tête ou du cou jusqu’aux pieds, des produits nettoyants à chaque fois ‘dictés’ par le jeu divinatoire. L’officiant passe sur le consultant des branches, des feuilles ou des aliments (maïs, gombos, oignons, haricots, boulettes de farine), des artefacts qu’on casse parfois pour ‘casser l’énergie négative’ (bougies) ou qu’on déroule pour ‘dérouler les problèmes’ (fil à coudre), des animaux vivants dont on ressent la chaleur sur le corps, notamment de la volaille attachée par les pattes (pigeons), et qui sont libérés après le rituel pour renvoyer l’énergie négative ailleurs.

J’ai participé à plusieurs *ebós* de purification. Cependant, j’ai rarement eu la possibilité de me souvenir de tous les ingrédients pour les noter après. J’étais paralysée par la sensation du contact corporel avec des éléments utilisés de façon insolite, détournés de leur utilisation

²⁵⁵ Notes de terrain.

quotidienne (consommation, etc.) et par les paroles prononcées par l'officiant, qui, à leur tour, lorsqu'elles étaient compréhensibles, indiquaient des situations négatives du genre : "Que la persécution ou la médisance terminent".

Ces gestes insolites suscitaient en moi une forme de dépaysement, car la visée de l'acte rituel était l'amélioration de ma situation par le truchement ... des légumes ou des fruits ! Comment imaginer une connexion entre ces éléments et mon histoire ? Les objets étaient passés sur le corps et après renvoyés (*despacho*) en offrande à l'entité (*odu*). Le but de ces gestes m'est devenu plus clair lorsque j'ai compris que ces objets étaient effectivement liés à ma situation existentielle du moment (mon destin) et qu'ils étaient associés efficacement aux événements d'un signe divinatoire (*odu*) qui me correspondait²⁵⁶.

Ces objets, en soi neutres, associés d'après la divination à des événements négatifs de mon existence, étaient capables de 're-capturer' ces événements et de les renvoyer à leur 'foyer'. En général, les éléments passés sur le corps sont posés sur un tissu et mis dans un sac ensuite abandonné dans un lieu où l'énergie de l'*odu* doit en principe être présente (le *despacho* de l'*odu* se rapproche du *padé*, une manière de le nourrir tout en le renvoyant, ce qui peut perturber l'existence du novice).

Selon les cas, les éléments qui font partie de l'*ebó* ne doivent pas être consommés par le consultant pendant trois ou sept jours après le rite. Ce sont des *quizilas* temporaires, liées à une situation négative que l'officiant a essayé de neutraliser avec le rite (l'*ebó*). Manger ces éléments appelait sûrement des événements malheureux qu'on voulait 'renvoyer'. Je me rendais compte que je comprenais la logique des *quizilas*, à l'origine des évitements alimentaires dans le quotidien du novice, à partir de l'efficacité supposée du geste rituel. La complexité du symbolique se présentait à mes yeux de façon 'condensée' (Houseman & Severi, 1994), ce qui avait été la cause de mon dépaysement pendant l'*ebó* lorsque je devais supposer une cohérence entre le geste de l'officiant (les éléments qu'il manipulait sur mon corps) et mes nécessités existentielles (les événements de mon destin)²⁵⁷.

²⁵⁶ Une liste notée dans mon cahier indique les quantités correspondantes aux éléments suivants : 1 mètre de tissu blanc, 9 bougies, 9 *acarajés* (boulettes de haricots), 9 œufs, 9 *ékuru*, etc. On peut normalement trouver ce genre de listes dans les livres publiés par les chefs de culte.

²⁵⁷ Je pourrais placer mon dépaysement dans le cadre de la théorie du rite de Houseman. Cet auteur

Évidemment, cette complexité était connue uniquement par le père-de-saint dans sa fonction de devin, les objets utilisés pendant le rituel étaient des 'médiateurs de l'invisible' (Nathan, 2001 : 22). Plus précisément, ces objets étaient efficaces uniquement dans mon cas connu par le père-de-saint d'après la divination : ils étaient les médiateurs de *mon* monde invisible tout en représentant la nature mi-physique et mi-spirituelle des influences négatives qui entravaient mon destin et qu'il fallait exorciser.

7.2.1. Rites positifs et négatifs

À partir de ses gestes rituels retenus efficaces, on peut alors revenir sur la théorie citée de l'efficacité symbolique de Smith. Cet auteur écrit que l'efficacité des *imiziro* (interdits) au Rwanda :

“(…) est conçue en termes de mécanismes naturels auxquels des mécanismes symboliques sont renvoyés et non pas reliés par l'intervention d'une puissance mystérieuse. La seule puissance en cause est celle de la nature qui habite aussi l'homme, sa pensée et ses gestes, et qui peut être ainsi canalisée ou dévoyée.” (1979 : 23).

Un peu plus loin, Smith semble indiquer qu'on n'a donc pas besoin de postuler l'action d'une puissance mystérieuse apte à relier le geste et les objets selon le principe de contagion (le *mana* comme catégorie théorisée par les anthropologues). Nous avons vu, en effet, que la *quizila* n'a pas besoin de faire appel à une puissance spéciale pour être négativement efficace : le mouton, pour en rester à l'un des exemples cités, est incompatible avec l'énergie d'*Iansã*, sans pour autant mettre en cause une force contagieuse, mystérieuse, sacrée ou impure²⁵⁸.

La notion d'*axé* et du danger de sa diminution, et donc les évocations d'abondance ou de malheur, semblent indiquer, si on adopte la théorie de Smith, “une interprétation symbolique transmuée en cause efficace” (*cit.* p. 24). Cet auteur écrit à propos de cette théorie, en contraste

affirme que la spécificité du rite se trouve dans la qualité de l'action qui prime sur les dispositions émotionnelles ou intentionnelles de l'adepte : “(…) *what participants may feel or say about rituals they undertake remains subordinate to what they actually do.*”; par ailleurs, selon cet auteur, le rite produit souvent une incapacité à remplir une information claire chez la personne qui le pratique : “(…) *spells, chants and other rituals utterances are characterized by a marked diminution of their semantic properties ; they are often obscure or highly ambiguous.*” (2006 : 414-415).

²⁵⁸ Ces notions semblent avant tout donner à l'anthropologue l'impression une théorie unitaire que lui permet de se repérer dans le dépaysement des interdits apparemment anodins.

avec celle du *mana*, force mystérieuse et contagieuse :

“(…) dans le premier cas, la notion de *mana* ne peut guère désigner que cette intensité symbolique efficace et elle se déplace d’un point de focalisation symbolique à un autre. Dans le second, elle désigne un foyer de contagion et ne se déplace que par des contacts matérialisés ou objectivés d’une façon ou d’une autre, et non pas par un simple mouvement de la pensée.” (1979 : 24)

D’après Smith, au Rwanda, les interdits (*imiziro*) relèvent du premier modèle, à partir du moment où ils “appellent une interprétation symbolique propre à justifier leur efficacité négative”. Par ailleurs : “(…) la notion rwandaise nous invite à concevoir comme des allergies symboliques, les gestes où se manifestent certaines incompatibilités.” (*ibidem*)

Le respect des incompatibilités semble permettre à la personne de trouver ses propres sensibilités, c’est-à-dire son ‘domaine énergétique’ – les *quizilas* renvoyant à la constitution de cette singularité. La pollution représente, par contre, un écart absolu, l’intensité symbolique prenant, dans ce cas, l’aspect d’une force contagieuse à cause de son caractère aliénant et donc de son impact négatif massif sur le principe d’individuation – comme semble, en partie, le suggérer Smith, tout en critiquant ceux qui ont fait de ce deuxième aspect la base d’une théorie de l’interdit²⁵⁹.

Or, comme l’écrit Smith (1979), il faut ajouter que si l’intensité symbolique utilise des points de focalisation qui suivent le mouvement de la pensée, ces points ne peuvent être, dans la plupart des cas, que des objets ou des personnes (les chefs, dans l’exemple polynésien qu’il cite). Il faut donc considérer la présence des *corps*. La plupart du temps, chez le peuple-de-saint, le ‘corps’ objet, tel l’*assentamento* et le corps de l’adepte, sont bien au centre du geste rituel.

Par ailleurs, les corps sont dotés de surfaces matérielles et réclament, par conséquent, la notion de contact. Pendant l’*ebó*, les éléments sont passés sur le corps et de ces gestes de mise en contact découlent des matérialisations et des ‘incorporations’ des événements négatifs qu’on se dispose à renvoyer à travers ces objets. Il s’agit de transposer des situations existentielles, dans

²⁵⁹ On a vu que De Heusch, dans la Préface à l’édition française de l’œuvre de Douglas, *De la Souillure* (1971 : 7-20), suggère une différence, à partir de la pertinence de la notion de pollution, entre interdits relatifs (certaines choses sont interdites à certaines personnes) et ceux d’ordre absolu (tout le monde est concerné par le danger de la pollution). Nous avons établi que, dans le Candomblé, les deux logiques, celle des interdits relatifs, découlant de la sensibilité de chacun, et l’autre, protégeant absolument de la pollution, se trouvent emboîtées.

le sens large du terme (des dispositions intérieures et des réalités plus concrètes), dans des éléments et des objets matériels manipulables et donc concrètement 'gérables'. Cette question est au centre de l'idée d'efficacité thérapeutique, au point qu'il est possible d'analyser ces gestes comme des procédures techniques qui permettent au consultant d'*objectiver* une métamorphose (Nathan, 2001 : 22)²⁶⁰.

Le respect de la *quizila* suit une logique inversée à la mise en contact rituel : il est fondé sur l'évitement d'une proximité corporelle de certains objets, éléments, nourritures qui sont supposés conduire (ou re-conduire) vers la personne des événements négatifs. On peut considérer la *quizila* comme *rite négatif* en précisant qu'une non action, une abstention à agir vise à éviter d'appeler le mal, selon une logique analogue à celle de l'*ebó*, dont les gestes sont exécutés pour appeler le bien-être ou pour renvoyer activement le malheur.

Les éléments qui agissent dans le rituel sont censés être dotés d'une sorte de dynamisme ('énergie') et, par conséquent, conjurer, provoquer, contrôler certains événements, etc. (comme dans le cas cité de l'*ebó* de prospérité pour *Obara*) à partir d'une *analogie* avec des événements mythiques. Dans le contexte d'une consultation, le pouvoir évocateur est dans les mains du devin qui doit établir les liens analogiques entre la situation du consultant, les mythes des *orixás* et les ingrédients du rite. L'évocation devient par la suite un mode d'action à travers des objets et des corps, le devin ayant classé des champs de forces adaptés à la situation du consultant²⁶¹. La continuité nature-culture semble indiquer ici l'*homo faber* : l'*axé*, on l'a vu, est une chose manipulable, une chose fabriquée. Or, l'*axé* peut se trouver altéré positivement (offrande, rite de purification, etc.), ou négativement (violation d'une *quizila*, sorcellerie)²⁶².

Sous cet angle d'analyse de la pratique rituelle, la *quizila* obéit donc à la logique du geste rituel. Geste 'invisible' car il ne faut pas l'accomplir, qui devient visible dans le discours de l'adepte

²⁶⁰ Nathan écrit : « les objets occupent donc l'emplacement d'une charnière entre le dispositif théorique des professionnels et la suspicion légitime des usagers. Le thérapeute construit sa pratique en référence au fonctionnement de l'objet qu'il maîtrise, le malade expérimente l'efficacité de l'objet sur son corps » (2001 : 14).

²⁶¹ Bastide conçoit la participation à partir de l'idée d'une division du cosmos en secteurs distincts, concevables comme champs de forces différents, qui peuvent être "manipulés soit par l'action actuelle des hommes, soit par l'action-modèle des dieux autrefois", Cf. Pereira de Queiroz (1979 : 150).

²⁶² Notre culture historiciste coupe les événements humains de la nature, ceux-ci sont alors uniquement compris dans le plan de la contingence (voir Sabbatucci : 1988).

lorsqu'il raconte comment les effets négatifs se manifestent. Quant à la transgression, elle se produit rarement volontairement car il n'aurait aucun intérêt à violer des consignes qui objectivement défendent du malheur²⁶³.

En conclusion, les objets du rite positif et négatif évoquent (symbolisent) et, en même temps, provoquent (efficacement) certains événements : ils sont liés aux histoires vécues par les orixás et ils servent à l'action rituelle. Cependant, ce pragmatisme du rituel est associé à une efficacité d'ordre plus subtile, concernant l'état psychologique du consultant - le sentiment de libération des énergies négatives, par exemple. Comme le dit Mãe Stella, l'*ebó* 'rassure' le consultant qui ainsi va se sentir plus 'fort' et va favoriser sa chance, il va trouver du travail, etc. Sur cette question, de Aquino (2004) écrit, à partir de ses données sur les consultations dans un terreiro de Candomblé : « On vient consulter 'parce que ça ne va pas' et en sortant, 'ça ne va peut-être pas mieux', mais on a des 'choses à faire' ». Et, on pourrait ajouter, des choses à *ne pas faire*.

7.3. Singularité

7.3.1. L'axé du potier

La question des allergies alimentaires indique que le corps du novice est à la surface de la nature et de la culture, contenant des éléments naturels, de façon analogue à l'assiette de l'*assentamento* ; il s'agit d'éléments 'symboliquement efficaces', car ils peuvent *provoquer* des événements rattachés à un 'destin' donné. On va tout de suite voir le rapport entre ce corps 'contenant' et la notion de destin. Le corps semble catalyser, avec ses sensations, l'efficacité négative de la *quixila*. Le corps, posé au croisement du monde objectif (les substances du monde) et subjectif (les passions des *orixás* et de leurs 'enfants'), est aussi un contenant d'énergies dont les excès et les manques déterminent des déséquilibres. C'est avec le *babalorixá* Ruy do Carmo²⁶⁴ que j'ai compris l'idée d'une dotation d'éléments physiques et psychiques que chaque personne reçoit à la naissance et à son association avec le destin. Je propose des extraits d'une longue conversation que j'ai eu avec lui, très instructive et passionnante. Il

²⁶³ On aura occasion de revenir sur la notion de transgression dans le dernier chapitre de cette thèse.

²⁶⁴ *Babalorixá* de l'Ilé Axé Ixejã à Itabuna (Bahia).

commence à m'expliquer la notion d'*axé* lorsque je lui demande la raison de la méfiance des *terreiros* au regard des visites ou de la quête d'information.

Ruy : “La première chose importante qui explique une certaine méfiance est cette question d'*axé*. Cette force responsable de l'être, du devenir, qui peut être attachée (fixée), détachée, augmentée, diminuée. C'est une énergie très forte mais très fragile aussi, un rien et ... ça se casse. La deuxième raison découle du fait qu'ici au Brésil, chaque maison de Candomblé est indépendante de la même façon qu'en Afrique, chaque ville était un état avec ses propres lois... Il n'y a pas de congrégation qui établisse une norme commune alors ... Il y des règles générales bien sûr, mais pas mal de règles sont spécifiques à chaque maison. Il y a aussi des rivalités ... Alors, lorsqu'on se rend dans un autre *terreiro* pour assister à une cérémonie, c'est comme une visite dans un autre 'état'. Il existe même une cérémonie spécifique pour accueillir les visites. Ensuite, il y a des maisons plus ouvertes, parce que l'*axé* est moins fragile. L'énergie d'*Ogun*, par exemple, est plus apte à entrer en contact avec d'autres énergies. Il y a par contre des *orixás* comme *Oxalá* qui, à cause de leur propre nature cosmique, ont une énergie plus cachée, plus difficile à gérer.”

La question de l'*axé* se définit donc par rapport à des spécificités, des pouvoirs plus ou moins vulnérables. L'*axé* devient ainsi un principe de participation à un univers naturel et un principe d'individuation lié à une histoire mythique individuelle : c'est la force spécifique de chaque *orixá*.

Ruy raconte qu'il est entré dans le Candomblé suite à des problèmes de santé. Dans un premier temps, il a refusé l'initiation, mais celle-ci étant une nécessité, il finit par l'accepter. Il dit qu'il s'agissait d'une responsabilité qui permettrait de résoudre cet *axé* de la famille, car les *orixás* l'avaient choisi pour reprendre le culte de ses ancêtres.

Je lui demande comment il envisage ce déterminisme, cet apparent manque de liberté :

Ruy : “ – On a l'impression d'un manque de liberté, mais ce n'est pas le cas ; c'est plutôt la compréhension de l'*axé* qui est dans une personne. L'*axé* est déterminé de façon héréditaire, de façon génétique aussi, comme un élément qui fait partie de notre composition à un niveau physique, mental et spirituel. Le destin fait partie de nous, comme la couleur de la peau, on ne peut pas le nier ... Un manguiier ne peut pas donner de noix de coco ! Nous sommes dans le monde selon une composition déterminée et pour accomplir une tâche déterminée, pour parcourir un chemin déterminé. La nature nous donne les attributs qu'il faut pour accomplir nos fonctions. L'acceptation de ce principe, c'est la sagesse du Candomblé : c'est l'acceptation de la tâche qu'il faut accomplir.”

L'*axé* est décrit par Ruy selon des termes physiques et spirituels ; il s'agit d'une description d'une énergie plus ou moins fragile, qui risque d'être affectée dans sa dimension naturelle, comme le bagage génétique ou la composition physique d'une personne peut s'altérer si elle ne suit pas la nature qui lui est propre. Cette dimension 'physique mentale et spirituelle' n'est donc pas détachée du plan biographique et du principe d'individuation– « chacun a une tâche à accomplir » dit Ruy ²⁶⁵.

La notion d'*axé* semble donc bien représenter chez Ruy ce paradoxe apparent que nous avons saisi en analysant l'*ebó*. Les éléments passés sur le corps se présentent comme des intermédiaires entre la réalité du consultant et une réalité événementielle qu'ils évoquent. Ils sont supposés agir efficacement dans l'acte rituel selon une nature énergétique précise. En effet, la logique de l'*ebó* reproduit la naturalisation de la destinée d'une personne selon le modèle d'un corps contenant un *axé* spécifique conduisant à un destin spécifique. Ruy raconte le rapport de la tête avec les éléments du monde qui, d'une certaine façon, fondent le destin de chaque personne :

“Selon le mythe, il y avait, dans le *orun* (le ciel, la matrice) un potier qui faisait un travail 'cosmique' : il faisait les têtes des gens. Il faisait des têtes et les déposait d'un côté. Lorsque quelqu'un devait s'incarner, c'est-à-dire prendre un corps humain, il allait voir le potier *Ajalá* (c'est une qualité d'*Oxalá*) pour lui demander une tête construite comme ceci et comme cela, selon son goût à lui, et puis il demandait tout ce qu'il voulait faire sur terre (*Ayè*), le métier, le lieu où il voulait habiter... Le potier cherchait la tête qui convenait le mieux au goût de la personne ... Il avait un témoin, c'était *Orunmilá*, maître de la divination, qui était présent à cette livraison du destin, de l'*odu*.”

Ruy explique tout de suite la question des éléments qui composent la personne, pour arriver à la notion de *quixila* et à l'idée d'un cumul dangereux du même élément :

“On dit que *Ajalá* préparait sa poterie avec plein de secrets, il faisait comme ceci : 'je mets dedans un pied de crabe, du piment, du vin,

²⁶⁵ En ce qui concerne l'association nature et culture (l'histoire des hommes), les considérations de Bastide nous semblent très claires. Il écrit : “Il y a un premier domaine du cosmos, c'est celui qui est composé des hommes, c'est le domaine qui ressort du *babalawô* – chacun de ces hommes se différencie des autres par la suite des événements qui lui arrivent, par son 'destin' ; le principe d'individuation est l'histoire de la personne, cette histoire n'est jamais qu'une combinaison de 'paroles' significatives prononcées par des dieux, et c'est pourquoi elle n'est pas irrationnelle ; elle peut toujours se définir à travers les coquillages. Les dieux deviennent ainsi le principe de classification des événements. Chacun gouverne un 'événement type' » (2000 : 174).

etc.'. Ces éléments, qui composaient la tête, le destin, sont interdits, *quizila* (*ewò*, selon l'expression yoruba). Ceci, une fois qu'on le traduit en termes modernes, signifie que l'élément provoque une intolérance, une allergie. Selon moi, l'allergie, c'est une *quizila*. Je ne dois pas manger ce dont je suis fait, car j'en ai déjà assez. Moi, je ne peux pas boire de boissons distillées, ça me donne des coliques ; je ne peux pas boire du vin rouge, ça me donne une migraine horrible. Du point de vue symbolique, on pourrait dire que je suis déjà composé de ces éléments là ... Ces éléments peuvent ouvrir des portes à des situations spirituelles dangereuses qui ont déjà été contrôlées..."

Le respect des *quizilas* est en lien avec le bien-être, l'équilibre qu'il est possible d'atteindre, lorsqu'on respecte ce dont la tête est faite. Autrement dit, on contrôle le destin, en l'équilibrant, tout en étant en harmonie avec l'*axé*, ce pouvoir des *orixás* sur des domaines naturels qui font aussi partie de la tête de la personne.

7.3.2. *Le crabe et la boue*

Ebômi Regina ne mange pas de crabe car il est lié à la boue, élément de son *orixá*, *Nanã*. Regina nous offre un témoignage autour de la *quizila* du crabe, très respectée dans les *terreiros*. Regina est une femme septuagénaire qui a été initiée dans un *terreiro* Angola, mais depuis longtemps, elle a amené les *assentamentos* de ses *orixás* chez elle et elle pratique le culte avec l'aide d'un *ogã* de l'Axé Opô Afonjá.

Je demande à Regina : “ – Qu'est-ce que tu as comme *quizila* ?”

Regina : “ – Les animaux qui habitent dans la boue.”

Moi : “ – Pourquoi la boue ?”

Regina : “ – Parce que l'élément de *Nanã*, mon *orixá*, c'est la boue.”

Moi : “ – Le crabe, c'est donc ta *quizila* ?”

Regina : “ – Le crabe, les fruits de mer et la viande de porc.”

Moi : “ – Le crabe est aussi dit *aranhola* (araignée)...”

Regina : “ – Oui, il y a des gens qui l'appellent comme ça pour pouvoir en manger sans le nommer. Ils disent 'on va manger de l'*aranhola* !', ils ne nomment pas le crabe (*caranguejo*) et... ils le mangent, voilà pourquoi. En effet, le *caranguejo*, c'est très bon ... Mais chez moi il n'entre même pas, aucun animal qui habite dans la boue (*bicho de lama*) n'entre chez moi où j'ai mes *orixás* (les *assentamentos*).”

Moi : “ – Il y a des gens du Candomblé qui pensent que le crabe qui habite la boue, c’est un animal sale...”

Regina : “ – Non, non... il est propre, la boue aussi c’est un élément propre, on peut soigner les maladies de la peau avec la boue...”

Moi : “ – Mais on dit que le crabe mange des choses sales ou mortes...”

Regina : “ – Je ne sais pas ... moi je pense que ce sont plutôt les crevettes qui mangent des choses mortes ... mais les crevettes ne me font pas de mal...”

Moi : “ – Et le crabe, ça te fait du mal ?”

Regina : “ – Le crabe me fait du mal, ainsi qu’une variété de crabe qui s’appelle ‘*siri* de la boue’ (*siri de lama*). Je peux manger le *siri* qui habite dans la mer (*siri de vasa*), mais comme je ne sais pas faire la différence, j’évite tous les *siris*. En tout cas, si je mange du crabe, ça me donne des érythèmes et en plus ma bouche enfle. Une amie à moi du Candomblé, fille de *Nanã* elle aussi, qui a mangé du crabe sans y penser car c’était un plat cuisiné avec du crabe, elle en a été tellement malade qu’elle a été amenée aux Urgences.”

Moi : “ – C’était l’*orixá*...?”

Regina : “ – Je ne sais pas. Je sais que *ewó* (le mot yoruba pour dire *quizila*), c’est une ‘antipathie’. Mãe Stella l’explique ainsi. Une fois, lorsqu’elle a parlé dans un séminaire, on lui a demandé s’il est vrai que le peuple de *Xangô* ne peut pas manger de citrouille et elle a répondu qu’il vaut mieux respecter les *ewó* car, même si la personne n’a pas des conséquences physiques, des problèmes et des accidents peuvent surgir dans sa vie à cause des influences négatives ... en effet, parfois on ne se rend même pas compte, mais des inconvénients vont surgir si on ne respecte pas les *quizilas*.”

Moi : “ – Et la citrouille, tu en manges ?”

Regina : “ – Seulement si je suis invitée chez quelqu’un et qu’il a préparé un *cozido* avec de la citrouille²⁶⁶ ... il faut bien respecter les gens qui nous invitent ! Mais c’est vraiment exceptionnel. En tout cas, la citrouille ne me cause pas de problèmes. Dans l’Axé Opô Afonjá, c’est une *quizila*, alors je l’évite. La raie, par contre, me fait beaucoup de mal, c’est un poisson sans écailles, très bon, mais il me rend malade, il m’est déjà arrivé d’avoir très mal à l’estomac à cause de la raie. Ce poisson est lié aux *orixás* des eaux, *Iemanjá*, *Oxum* ... Lorsque j’ai ‘fait le saint’, ils m’ont dit que je ne devais pas manger de raie.

²⁶⁶ Plat à base de viande et de légumes, il comprend également de la citrouille, très consommé à Bahia.

Pour moi, ce n'était pas difficile de ne pas en manger du moment que je savais déjà que ça me rendait malade !”

Dans l'interprétation de Regina, fille de *Nanã*, on voit que l'interdit du crabe découle de l'élément (la boue) de son *orixá* : elle dit qu'elle évite d'en manger à cause de son maître-de-la-tête. En définitive, cet animal qui habite la boue représente l'*axé* de *Nanã*. La question pourrait s'arrêter à ce point de vue symbolique et se limiter à dire que, par égard pour son *orixá*, on ne mange pas son élément (le crabe et le *siri*, notamment).

Cependant, la tête de Regina a été 'faite' pendant l'initiation avec l'*axé* de *Nanã*, de façon analogique à la construction mythique des têtes par le potier *Ajalá*. Ainsi, on peut supposer que l'enjeu du respect est bien plus corporel : mon interlocutrice donne cette indication lorsqu'elle dit que la viande de crabe déclenche chez elle une intolérance grave (un œdème et des érythèmes). Elle indique qu'il y a des *quixilas* qu'elle respecte par coutume (la citrouille) et des autres qui sont bien 'à elle', car son corps réagit mal. Elle souligne alors qu'elle n'est pas gênée par l'imposition de ces *quixilas* : elles lui semblent 'naturelles'. Les paroles de Regina montrent bien combien l'initié est concerné par les éléments du monde, notamment par le domaine de son maître-de-la-tête et par les réactions du corps aux éléments.

7.3.3. *Le crabe qui dégoûte et qui démange la peau*

Revenons à l'entretien transcrit ci-dessus, lorsque j'indiquais à *Ebômi* Regina une supposée saleté du crabe : selon une autre *Ebômi*, Cici d'Oxalá, très soucieuse de la pureté, le crabe habite le mélange (la terre et l'eau) et il a des habitudes alimentaires impropres (il mange des choses pourries qui se trouvent dans la boue). Il existe ainsi différents niveaux d'appréciation sensorielle d'une *quixila*, dont le dégoût associé à quelque chose d'impropre semble être le cas extrême d'une sensibilité négative. Regina, elle, dit que le crabe lui cause des allergies, elle ne parle guère de l'animal comme étant dégoûtant.

Voici les mots dégoûtés d'*Ebômi* Cici d'Oxalá :

“Depuis que j'ai fait le saint, je n'ai plus supporté le *caranguejo* (crabe), je n'ai plus aimé ni son goût ni son odeur, on l'appelle '*o cidadão*' (le citoyen) pour ne pas le nommer, car il est dégoûtant.”

Cici a un dégoût du crabe qui découle surtout de son interprétation des caractéristiques de son *orixá* *Oxalá*, celui qui ne supporte pas le mélange, car il est le *fun-fun*, le blanc et le pur. Les

orixás sont maîtres de certains lieux dont les éléments peuvent être jugés 'impropres'. Par ailleurs, l'*orixá Nanã* est lié au passage de la vie à la mort, le monde en décomposition étant son domaine. *Ebômi Cici* dit :

“L'*orixá Nanã* vient du peuple Ashanti, c'est un *orixá* très ancien. Elle est vue comme une vieille, une grand-mère ; elle est liée au culte de la terre, comme les *orixás Omolu* et *Okò (Irokò)*. Elle habite les lieux bourbeux, là où se trouvent les choses en décomposition, notamment les végétaux. L'*aranhola* (le crabe) se nourrit de ces choses-là, il est un produit de ces lieux. Alors le corps qui reçoit l'*orixá* ne doit pas en manger la viande, du moment que l'*orixá* (son énergie) est lié à la vie. Pour avoir de la force et avoir du succès dans la vie, il est alors important de ne pas manger ce qui est en rapport avec la pourriture.”

En général *Ebômi Cici*, enfant d'*Oxalá*, a été l'interlocutrice la plus subtile sur la question de la pureté :

“Lorsque j'habitais à Rio, j'ai connu un enfant d'*Oxalá* qui a pris un bain dans un lieu où la mer était sale à cause d'un égout qui s'y déversait. En tant qu'enfant d'*Oxalá*, il devait absolument éviter de le faire... Après ce jour-là, il n'est plus jamais entré en 'état de saint', *Oxalá* ne l'a plus jamais possédé. Il avait fait une chose contraire à son *orixá*.”

Ebômi Cici explique qu'il y a des *orixás* beaucoup moins sensibles à la saleté, notamment *Ogun*, *Exú*, *Iansã*, habitués au mélange de la rue et du monde (dits souvent '*orixás* de rue'). Du moment que les *orixás* représentent les domaines et les événements du monde – notamment lorsqu'ils 'parlent' dans les *odus* – il est clair qu'un certain nombre d'entre eux rentrent dans l'ordre des malheurs ou des mélanges dangereux : la maladie (*Omolu*), la pourriture comme passage de la vie à la mort (*Nanã*), la rue et le mélange sexuel (*Exú*), par exemple.

Souvent les *quizilas* associées à ces *orixás* qui maîtrisent des domaines dangereux se généralisent du fait que le péril évoqué soit tout à fait universel – un danger d'autant plus grave pour les enfants des *orixás* 'fragiles' et sensibles à la saleté comme *Iemanjá* et *Oxalá*. Le crabe, par exemple, *quizila* associée à *Nanã* et à *Omolu*, ainsi qu'à certains *odus*, est souvent cité comme interdit de tous les initiés.

La *quizila* qui frappe un élément donné peut donc être interprétée différemment selon les angles d'analyse et selon la situation 'énergétique' de l'interlocuteur. Cependant, elle est, peu

importe l'interprétation, en rapport à l'*axé*. Cette notion est en cause lorsque *Ebômi* Cici pense que le crabe qui mange des choses pourries est généralement contraire à l'*axé* qui se manifeste chez les adeptes (pendant l'état de transe). On sait également qu'*Omolu* n'aime pas le crabe car il lui a endommagé la peau avec ses pattes pointues lorsque, petit, il avait été abandonné par sa mère *Nanã* dans un borbier. Désormais le crabe est censé être contraire à l'*axé* d'*Omolu*. Les motivations peuvent ainsi se multiplier et nous risquons finalement de ne pas vraiment connaître l'origine d'une *quizila* chez une personne (est-elle liée à un *orixá*, une qualité spécifique de l'*orixá*, un *odu* ?).

Afin de répondre à mes interrogations, *Ebômi* Detinha les situe dans la pratique de la 'fixation de l'*axé*' :

“On ne mange pas de citrouille ici, dans la *roça* (*terreiro*), personne n'en mange car l'*axé* de *Iansã* est très présent dans ce *terreiro*. Le crabe, par ailleurs, est une *quizila* d'*Omolu* et de certains *odus*, il y a des *filhos* qui n'ont pas cette *quizila* et qui, en principe, peuvent donc en manger en dehors d'ici, mais ici dans le *terreiro*, personne ne se permet de manger du crabe à cause du respect qu'on a pour *Omolu*.”

On respecte *Omolu* et *Iansã*, tout en respectant leurs antipathies, à proximité de leur *axé* concentré dans leur *assentamento*. De façon analogue, le *filho*, lorsqu'il se pose la question des *quizilas*, fait surtout référence à son corps en tant que 'contenant' d'*axé*. Le dialogue avec *Ebômi* Regina l'avait suggéré : son interdit de manger le crabe est lié au fait que son corps est fait de la substance de *Nanã*, de même que le crabe. C'est ainsi que la *quizila* du crabe est, pour Regina, associée à l'élément de son *orixá* (la boue).

A partir de ces entretiens et du mythe raconté par Ruy do Carmo, nous pouvons en déduire que les *quizilas* relatives à un cumul du semblable (introduire dans le corps l'élément de l'*orixá* tutélaire) font appel à une sorte d'aliénation. En effet, c'est dans les extrêmes qu'on trouve le danger : l'intolérance alimentaire, lorsqu'elle vient du cumul, renvoie moins à l'idée d'une antipathie et plus à un danger de l'inconnu ou de l'excès, à un manque de contrôle, comme l'entretien de Ruy nous l'a montré : “Ces éléments peuvent ouvrir des portes à des situations dangereuses qui ont déjà été contrôlées...”

Ainsi la notion d'identification à partir des idiosyncrasies et des antipathies des *orixás* et celle d'aliénation se trouvent, pour des raisons différentes, au cœur des *quizilas*. La première renvoie au principe d'individuation, car elle implique la connaissance des biographies des *orixás* à partir

du partage de leurs passions négatives liées à des événements marquants de leur existence mythique. La deuxième renvoie au principe de participation²⁶⁷, du moment que l'adepte partage la nature de l'*orixá*. Il ne doit pas consommer du 'même' car il produirait un débordement de son propre 'au deçà' : "Je ne dois pas manger ce dont je suis fait, car j'en ai déjà assez" comme l'a dit Ruy. Nous aurons l'occasion de voir que ce débordement est aussi associé aux phénomènes de la 'possession-maladie'.

7.4. Des rites et des hommes

Les fameuses 'lois' de sympathie ou antipathie de l'approche frazerienne, qui semblent fonctionner comme des déterminismes naturels, existent bel et bien dans les rituels du Candomblé à partir de la pensée analogique : « *tem que desenrolar o que foi enrolado* » (il faut dérouler ce qui a été enroulé), dit le *pai-de-santo* en aidant le consultant à éliminer ses problèmes existentiels en déroulant un fil à coudre rouge. Ceci indiquerait une similarité positive des deux plans de l'existence : l'un matériel, le fil déroulé ; l'autre immatériel, l'existence du consultant libérée ainsi des empêchements, selon une logique mimétique.

Ces rites se déterminent dans la salle de consultation des coquillages (*cauris*) : la mère ou le père-de-saint détectent des correspondances entre le problème du consultant, les *odus* (histoires mythiques réduites en catégories d'événements), et les possibles remèdes rituels. La pratique rituelle s'appuie à la fois sur une association d'idées (déroulement = dé-problématisation), une énergie (le dynamisme, notamment), des éléments qui lui sont associés, un *orixá*, qui correspond à cette énergie qui est le destinataire anthropomorphe et ultime de l'acte rituel.

Dans le cas cité, il s'agit d'*Exú*, celui qui aide à sortir des situations fâcheuses ; le fil est rouge, couleur qui fait appel à l'énergie dynamique de cette entité, le rituel se déroule devant son *assentamento*.

En définitive, il n'est pas pertinent de poser la question en termes d'énergies personnelles ou

²⁶⁷ Sur les principes de participation et de coupure à partir des idées de Roger Bastide (2000) voir les articles Pereira de Queiroz (1979) et de Lacourse (1995).

impersonnelles²⁶⁸, à partir du moment où cette coupure est inconsistante du point de vue de l'analyse car elle ne permet pas de voir que le rite est avant tout une mise en relation de l'impersonnel et du personnel, de l'extérieur et de l'intérieur. Les objets du monde (le fil rouge, dans ce cas) sont, dans la plus part des cas, liés à des sujets, c'est-à-dire à la dimension anthropomorphe de la sensation et de la passion dont l'*orixá* se fait porteur : le rouge est la couleur aimée par *Exú*.

À travers un stock de mythes disponibles dans sa mémoire, le devin établit, la trame invisible de la situation du consultant. Des *orixás* peuvent être appelés par des vibrations sensorielles (couleurs, saveurs des offrandes, objets qui sont présents dans le mythe de référence) au point que des subjectivités – celle du consultant et celles des *orixás* - sont reliées par le truchement des objets.

La *quizila*, sorte de culte 'négatif' (la *quizila* éloigne l'*orixá*), peut être définie comme une antipathie de l'*orixá* re-vécue dans l'appareil sensoriel du *filho* (dégoût, rejet, maladie). La portée sensorielle des *quizilas* fait référence à des passions et elle exploite la possibilité de se 'naturaliser' en concevant les objets (éléments, substances) selon une logique 'psychosomatique'²⁶⁹ dont les questions extérieures, physiques et organiques (allergies, notamment) ne sont pas dissociées des histoires des *orixás* et des émotions qui les accompagnent.

Les relations complexes entre objets, sujets, émotions, événements mythiques et actuels s'établissent selon deux directions différentes. Dans l'*ebó*, les objets de l'offrande sont préalablement identifiés avec la divination ou les mythes qui sont mobilisés, l'offrande cherchant à appeler la 'vibration sensorielle' attribuée à l'*orixá* à partir des histoires qui l'ont concernées. Selon une logique qui lui est propre, la *quizila* peut procéder dans le sens opposé : à partir la sensation de l'adepte, d'un mal être physique, on remonte au mythe et à l'attribution de l'influence d'un *orixá*. Loin d'être conçues à partir des fausses lois scientifiques, les *quizilas* se trouvent *entre* la culture et la nature, *entre* le mythe et le corps, entre l'idéal et l'empirique selon des raisonnements qui se démarquent de toute généralisation car chaque cas est considéré comme un cas à part.

²⁶⁸ C'est le débat classique commencé autour de la notion de *mana*, force impersonnelle.

²⁶⁹ On reviendra sur la question de la psychosomatique, notamment avec Guy Corneau (2000).

7.4.1. *Inclusion et exclusion par les substances*

Avec l'initiation, l'inclusion de l'adepte se fait de plus en plus poussée dans le domaine de l'*orixá*. Regardons alors les substances qui s'associent au novice. Prenons tout d'abord l'exemple cité du *bori* (Cf. *supra*), rituel qui détermine une initiation partielle et qui est répété plusieurs fois dans la vie des adeptes en vue d'équilibrer la tête. Dans ce rite, il y a transmission de la force de l'*orixá* au *filho* à partir de la manipulation de substances spécifiques qui peuvent être dites 'intermédiaires' (Lacourse : 1991).

Les substances 'intermédiaires' (sang des animaux sacrifiés, aliments cuisinés tels des boulettes de haricots, aliments naturels tel le miel et le poivre, la noix de cola en morceaux, etc.), entrent en contact, de différentes façons, avec l'officiant, avec la personne '*borizé*' (*borizado*) et avec un objet qui lui est associé, (dans ce cas un bol blanc, nommé *igba ori*,alebasse 'de la tête'). On a vu que le sang des pintades et des pigeons sacrifiés (qui changent en nombre, en couleurs, selon le cas) sert à marquer chez la personne *borizée*, la tête, le front, les tempes, la nuque, l'intérieur des mains et les gros orteils (si ses parents sont décédés), et doit ensuite couler dans le bol. À un moment donné du rituel, des aliments réduits en boulettes sont déposés tantôt sur la tête du *borizé*, qui sera ensuite couverte avec un tissu blanc (*ajà*), tantôt dans le récipient qui a été associé à la tête.

Au moment du premier *bori*, une affiliation initiatique du novice à la mère ou père-de-saint de l'*axé* a été conclue. Ceci aussi en conséquence de la transmission de l'*axé* de la part de ce dernier, ce qui est bien symbolisé par un passage des humeurs (salive) et des substances : la noix de cola est mâchée par la mère/père-de-saint avec du poivre et de l'eau et ensuite crachée sur la tête du *borizé* et vaporisée dans le bol.

Les manipulations deviennent plus complexes dans l'initiation proprement dite, lorsqu'on 'fait' la tête en fixant (*assentar*) l'*axé* de l'*orixá* du novice dans le crâne 'ouvert', c'est-à-dire, rasé et scarifié (*cutilagem*)²⁷⁰. Le crâne est baigné par le sang des animaux sacrifiés et sur son sommet est déposé un petit cône sculpté à partir d'un mélange d'aliments et de feuilles macérées de l'*orixá* maître-de-la-tête (Verger : 1982).

²⁷⁰ Cf. Ming (2004 : 174) ; Beniste (2000).

L'*assentamento* de l'initié est 'fabriqué' dans une assiette où est déposée une pierre de l'*orixá* (*otã*) ou un objet en métal (*ferramenta*) baigné dans du miel ou de l'huile, nourri avec du sang et des aliments²⁷¹ de façon périodique, de façon spéculaire à la tête (après un an, trois ans et sept ans notamment, et pendant les cérémonies annuelles dédiées à l'*orixá* maître-de-la-tête). A partir de ces exemples, il est possible de déduire l'importance de l'incorporation, de la part du novice, de substances 'intermédiaires' de la force des *orixás*. En effet, le novice semble trouver une nouvelle existence en agissant de façon semblable à un récipient²⁷². L'*orixá* fait bien partie de l'essence de la personne dès sa naissance comme le dit le peuple-de-saint. Mais il y a aussi une continuité entre l'*orixá*, les éléments de la nature qu'il contrôle (feu, eau, etc.) et le corps humain (composé aussi, par exemple, de chaleur, d'humidité). Le contrôle des *orixás* sur la nature est, en définitive, recherché par les manipulations rituelles citées, celles-ci réactivent l'*axé* de l'*orixá* et le fixent dans des 'récipients' (objets et corps de l'initié) à partir des substances qui appellent son énergie.

La personne est donc traitée comme un contenant (récipient) : la tête rituellement préparée et les objets sacrés couplés à la tête reçoivent les intermédiaires de la force, c'est-à-dire les substances qui permettent le rapprochement de la force par attraction (les aliments et les animaux préférés de l'*orixá* en question). Notons que les *assentamentos* sont, encore une fois, des contenants, des assiettes où sont déposés les pierres ou les artefacts en fer (*ferramentas*). A son tour, de façon semblable à un récipient très riche en *axé*, le chef de culte peut distribuer la force, dans le cas du *bori*, par exemple, en vaporisant les contenus de son corps (salive) et les substances (noix de kola) sur l'adepte.

²⁷¹ On utilise l'expression 'donner à manger au saint' (*dar comida ao santo*).

²⁷² Warnier offre une description du roi africain comme 'contenant' corporel des substances de son royaume (un roi 'pot' selon Warnier) qui semble convenir aussi au rôle de 'contenant' de l'*axé* des initiés du Candomblé, notamment du chef de culte. Warnier, pendant sa recherche sur un terrain au Cameroun (royaume Mankon des hauts plateaux du Cameroun), a été frappé par un geste corporel du roi : celui-ci vaporisait, en crachant sur ses sujets des substances contenues dans son corps (séminaire Master, Lapracor, Université Blaise Pascal, décembre 2005, Clérmont Ferrand). Ce geste est semblable à la vaporisation que les mères ou le pères-de-saint, en tant que 'contenants' d'*axé*, pratiquent sur les novices (pendant le *bori*, ils mâchent de la noix de kola et ensuite ils la crachent sur la tête de l'initié). L'observation de Warnier se place au coeur de l'importance qu'il donne à la praxéologie : "l'anthropologue doit prendre en compte le sujet, ses conduites sensori-motrices, ses inventaires de culture matérielle incorporée, ses goûts, dégoûts et passions" (Warnier & Bayart, 2004 : 21 ; Warnier & Julien, 1999).

Inversement, les éléments associés aux accidents mythiques (*quixilas*) de l'*orixá* maître-de-la-tête peuvent se manifester comme de vraies substances allergènes pour l'énergie de l'*orixá* autant chez le novice que dans le siège (*assentamento*) de l'*orixá*. Ce dernier s'éloigne de ses corps-réceptifs qui lui sont devenus 'impropres'. Finalement après l'initiation, de nouvelles *quixilas* sont censées apparaître : le corps est, comme l'*assentamento*, le nouveau contenant des substances de l'*axé* de son maître-de-la-tête et par conséquent, il devient de plus en plus *sensible* aux substances contraires à son énergie.

8. DE LA SENSATION

L'idée d'allergie, plus généralement du rejet d'un aliment, souvent considérée par le peuple-de-saint comme étant la conséquence des *quizilas*, est liée aux manifestations du corps et à la dimension physiologique – réaction négative objective et automatique – des énergies des *orixás* au regard des éléments. Cette notion d'allergie, maintes fois citée par les interlocuteurs, qui exprime sur le plan physique la manifestation d'un rejet, peut coïncider avec le ressenti subjectif d'antipathie vis-à-vis d'un élément donné²⁷³. La notion d'*antipathie*, souvent exprimée comme un manque de tolérance au regard d'un élément, renvoie donc soit à la dimension humaine et passionnelle de l'*orixá*, soit à la présence concrète de son énergie capable d'actions et de réactions, de façon analogue aux réactions physiques d'un corps (notion d'allergie)²⁷⁴.

Dans la notion d'allergie, l'idée de différence (du grec *allos*, autre) est implicite ainsi que celle de dynamisme (du grec *ergon*, action, efficacité). Il s'agit évidemment d'un dynamisme négatif impliquant un résultat non souhaitable de l'action : du point de vue social, c'est le litige (la *quizila* 'irrite' l'*axé* des *orixás*, fait que les hommes se disputent entre eux pour le plus grand plaisir d'*Exú*, etc.) ; du point de vue physique, c'est le rejet d'un élément, (symptômes d'intolérance alimentaire ou d'allergie) ; du point de vue de la sensation, c'est le dégoût ; du point de vue du *pathos*, de l'émotion, c'est l'irritation, impliquée dans la notion même de *quizila*, qui peut enfin devenir un vrai sentiment négatif persistant dans le temps. En définitive, c'est la passion qui survit à l'*orixá*-ancêtre pour manifester son énergie dématérialisée : 'une antipathie'.

Par ailleurs, si le corps de l'initié est objectivé comme réceptacle de l'*orixá* dans la possession, on peut dire que l'allergie ressemble aussi à une prise de possession de l'adepte de la part de l'*orixá*. La possibilité de ressentir dans le corps la passion de l'*orixá*, à partir du

²⁷³ La notion d'allergie (œdèmes, urticaires, en ce qui concerne les symptômes) est très citée par le peuple-de-saint et renvoie à un dynamisme négatif. La notion d'antipathies, proche à celle de dégoût, est aussi très utilisée : "cet *orixá* n'aime pas ceci, il ne supporte pas cela."

²⁷⁴ En principe, on pourrait dire que l'interdit d'une accumulation du même (forme d'intolérance au regard d'un excès) semble aller vers une logique homéopathique et l'interdit lié à l'antipathie de l'*orixá* vers une logique allopathique (Cf. Laplantine, 2000).

rejet physique, exprime une incorporation. Par ailleurs, un vrai apprentissage socialisé des antipathies des *orixás* peut être mis en place. Par exemple, dès son entrée dans le *terreiro*, le novice est alerté du grand dégoût ressenti par *Iansã* à l'égard de la viande de mouton, ou de l'antipathie d'*Oxalá* à l'égard des couleurs foncées. Un lien très fort avec des sensations et des affects (dégoût, irritation, etc.) est recherché. Autrement dit, on perçoit un rapport strict entre l'affect et l'apprentissage des interdits.

Ce qu'on vient de dire à propos des passions est implicite dans les constats de Zempléni (1987) dans son étude comparative sur le phénomène de la possession. L'auteur, en utilisant des données de Verger (1982) en ce qui concerne le culte yoruba des *orishas* – définis comme 'ancêtres divinisés' – affirme à propos du temps de la transe de possession :

“La métamorphose rituelle de l'adepte serait en quelque sorte une répétition de la mutation mythique de son ancêtre en *orisha*.” (1987 : 295).

Or, rappelle Zempléni, cette mutation de l'*orisha* est liée, selon Verger, à des moments fortement émotionnels, car l'ancêtre, 'brûlé' par ses passions (colère, regret, etc.), se serait transformé en énergie pure (*axé*). Ce genre de conclusion implique une continuité entre l'*axé* et la passion des *orixás*, ce qui se manifeste dans les *quizilas* lorsqu'on les analyse comme des 'antipathies'. La position de Zempléni semble donc conforter notre interprétation des *quizilas* comme système d'interdits basé sur des passions négatives. Une autre indication de cet auteur mérite aussi notre attention :

“Il reste – et restera sans doute longtemps – à savoir par quels moyens et quel processus précis l'initiation engendre un lien psychophysique entre le novice et cette Gestalt d'attributs sémantiques et sensori-moteurs de son *orisha* au point que l'image latente du dieu – ses rythmes, sa gestuelle, ses chants, ses postures, ses émotions mythiques, sa personnalité, voire son odeur ... – est littéralement 'impressionnée' dans l'être du novice (...).” (*ib.*)

Cet auteur tente, dans son écrit, de découvrir les mécanismes d'imprégnation corporelle de l'*axé* et de la représentation de l'*orixá* chez la *iaô* par rapport à la transe. D'une certaine façon, la question du corps peut être transposée à notre problématique, du moins en ce qui concerne le lien qui s'établit, à partir des *quizilas*, entre le novice, son corps et l'*orixá*. En effet, ce lien perdure les mois qui suivent la réclusion lorsque le novice doit faire attention aux réactions de son corps et les associer aux 'antipathies mythiques' (*quizilas*).

8.1. Intérieur et extérieur

Parler d'objets 'passionnés' ne devrait pas constituer un paradoxe si on s'habitue à l'idée d'une ontologie exprimant, à des degrés plus au moins différents, une continuité entre le physique et l'intérieur, l'impersonnel et le personnel (Descola : 2005). Frazer avait utilisé l'idée de magie sympathique pour expliquer ce jeu d'attractions et de répulsions des objets entre eux, tout en rappelant l'idée d'une force qui les anime. Il n'a pas pour autant considéré l'humanité corporelle souvent posée au milieu de ce jeu, dénonçant une coupure entre les choses de nature et la subjectivité. La position de Frazer (1922) n'est que l'expression d'une ontologie précise et culturellement déterminée. L'anthropologie de Descola (2005) nous oblige à repenser notre ontologie naturaliste. En effet, ses résultats nous invitent à une réflexion sur l'absence d'une rupture radicale entre l'extériorité de l'homme – les éléments du monde – et l'intériorité des humains (l'intimité des hommes, morts ou vivants) dans les cultures non occidentales.

L'absence relative de rupture peut aussi être analysée du point de vue de la pratique du sujet, de ses conduites²⁷⁵. A ce propos, on a vu ce parcours visant à atténuer une distinction nature/culture évidente dans la conduite rituelle du peuple-de-saint. En général, celle-ci vise tout d'abord à animer l'*assentamento* de la vie passionnelle des *orixás* en condensant un ensemble d'éléments qui constitueront des 'objets-sujets' : dans des contenants – assiettes en porcelaine, en terre cuite ou en bois notamment²⁷⁶ – on pose des objets durs, pierres ou artefacts en métal, tout en les vivifiant avec des éléments liquides, c'est-à-dire différents 'sangs' (le sang végétal des feuilles, le sang des sacrifices), en les nourrissant et en les abreuvant avec des aliments et des boissons (offrandes)

Des corps animés sont ainsi construits et ces objets acquièrent la subjectivité de l'*orixá* (d'une qualité spécifique d'un *orixá* donné). Une continuité de rapports entre les sujets humains et les sujets invisibles (*orixás*), par le truchement des éléments du monde (les 'intermédiaires'), s'établit du moment où l'on ne sépare pas totalement les objets et les sujets tout comme on ne sépare pas les extériorités et les intériorités.

²⁷⁵ D'une praxéologie, comme le dit Warnier (2004).

²⁷⁶ Lépine (1978) décrit les différents matériaux utilisés : porcelaine blanche pour *Oxalá* et *Iemanjá*, bois pour *Xangô*, terre cuite pour *Iansã*, etc.

Le couplage de la tête du novice avec les objets de l'*assentamento* est possible parce que la continuité entre nature et culture n'est pas niée. Nous pouvons alors nous demander si les pierres (*oiá*) sont conçues comme des minéraux où s'est littéralement 'cristallisée' l'énergie de l'ancêtre qui n'est pas mort de mort naturelle - les morts tragiques des orixás dans les mythes en témoignent- son *axé* étant alors encore vigoureux. La nature offrirait-elle ainsi l'image des corps solides dépositaires d'une énergie humaine désincarnée ? Ces corps minéraux, une fois animés avec des substances vitales (sangs des animaux, sèves des végétaux), permettraient-ils à l'*orixá*-ancêtre de retrouver une matière presque corporelle ? Et, de façon symétrique et inverse, les novices, en conférant à ces corps-objets le siège permanent de l'*axé* de l'*orixá*, peuvent-ils continuer à mener, la plupart du temps, leurs vies d'hommes et de femmes ordinaires, tout en se consacrant à l'*orixá* le temps de la transe de possession²⁷⁷ ?

8.1.1. Participations

Chaque personne est liée à différentes qualités d'*orixás* et à un destin spécifique. *Enredo*-sorte de cadre astral- est le nom donné à la trame de rapports à 'soigner' (*cuidar*). Différentes énergies se réunissent dans une même personne : l'*orixá* maître-de-la-tête, le deuxième *orixá* et les autres. Ils peuvent être jusqu'à cinq ou six, 'fixés' dans les *assentamentos*. Un des *orixás* est souvent considéré comme d'origine familiale, il suit la succession des générations (souvent, c'est l'*orixá* qui vient en deuxième ou troisième position) ; l'*orixá* maître-de-la-tête peut également être hérité des générations ascendantes (parents ou grands-parents), mais aussi d'une marraine ou d'un parrain décédé, fortement attaché au novice²⁷⁸.

L'héritage du culte à travers les générations, l'énergie de l'*orixá* composant la personne, sont autant de conditions qui renvoient à la nécessité objective d'entrer dans le culte et plus généralement, dans un déterminisme de forces par lesquelles la personne est habitée. Elle doit

²⁷⁷ La transe, comme moment défini et ponctuel, représente un dépassement des premières manifestations de l'*orixá* - forme de transe non ritualisée qui se produit de façon continue, comme une forme de maladie, de mal être général etc. (Muller : 2001). La question de l'exorcisation de la partie sauvage de la transe est traitée par Bastide (1972 ; 1978 ; 2000). De Heusch, pour sa part, définit les notions d'exorcisme et d'adorcisme, de possession et chamanisme (1962 ; 1971b).

²⁷⁸ C'est le cas de Nivalda de l'Axé Opô Afinjá, qui hérite de la qualité de son *Oxossi* de sa grand-mère et assume ainsi le culte à la place de sa mère qui n'a pas voulu entrer dans le Candomblé. Le très célèbre *pai-de-santo* João de Gomeia aurait hérité son *orixá* de sa marraine qui l'avait élevé (Binon-Cossard : 1970).

les assumer et les comprendre si elle veut vivre en harmonie avec les principes ‘énergétiques’ dont elle est composée et qui lui donnent une identité unique. Cette singularité est très citée par le peuple-de-saint, qui indique avec insistance le manque de généralité en ce qui concerne les *quizilas*. Comme l’explique *Ebômi Cici* :

“Ce qui est bien pour une personne peut être mauvais (*quizila*) pour une autre, ça dépend de la qualité de l’*orixá*, du chemin spécifique du destin.”

On voit dans ces mots une vocation thérapeutique du culte qui ne perd pas de vue la singularité de chacun en la modélisant sur une spécificité mythique à chaque fois interprétable. Et s’il n’y a pas de partage net entre une origine intérieure et une origine extérieure des énergies des *orixás* par rapport au sujet, la possession par l’*orixá* pendant la transe n’est pas non plus une condition totalement exogène à la nature de la personne. Cette ‘emprise’ est déjà inhérente à la nature du sujet et même ceux qui ne tombent pas en transe possèdent les énergies des *orixás*. Certes, la personne qui est initiée pour ‘tourner’ (*rodante*), lorsqu’elle est en transe, est l’*orixá*, l’identification donnant ainsi place à la ‘possession’ et à la mise en parenthèse de la personne humaine (Halloy : 2007). Cela dit, toute personne se trouve identifiée, de façon plus moins marquée, avec l’*orixá* : “(...) *tu as Ogun, Iansã, Xangô, Iemanjá*.”. Voilà comment on est désigné par le *babalorixá* ou l’*ialorixá* pendant la divination, même lorsqu’on n’est pas encore initié.

Lorsqu’une personne est très marquée par l’*orixá*, on dit qu’elle a ‘une énergie très forte’. La causerie d’un *terreiro* est, la plupart du temps, centrée sur l’interprétation des analogies entre une personne et les caractéristiques des *orixás*, mais il ne s’agit pas de simples considérations psychologiques générales²⁷⁹, du moment que de relatives ‘prises de possession’ de la part des *orixás* sont prévues, vrais co-acteurs du sujet. Selon Sandra :

“Je suis de *Iemanjá* mais ce jour-là j’étais tellement fâchée... je me suis bagarrée, et finalement j’ai eu raison. Je pense que ma *Iemanjá* a laissé la place à *Ogun* (*orixá* guerrier) pour venir à bout de ce problème.”

Le cas de Dione, fille d’*Iansã*, qui n’est pas très bien dans sa peau et qui croit que son *orixá*, au caractère dynamique, guerrier et impétueux comme les tempêtes, l’empêche de bien conduire

²⁷⁹ Lépine (1978, 1981) a décrit les types psychologiques basés sur le panthéon nagô. Selon Motta, « les *orixás*, dans leur ensemble, se prêtent fort bien à l’élaboration d’une caractérologie aux nuances tantôt jungiennes, tantôt freudiennes, tantôt galéno-hippocratiques » (1992 :49).

son existence, est également significatif. Elle se laisse un jour séduire par l'imaginaire concernant *Iemanjá*, *orixá* à vocation maternelle dont les 'enfants' sont, à son avis, moins caractériels que ceux d'*Iansã*. Pour donner suite à une grande envie de changement, elle décide alors de suivre une thérapie psychologique pour se 'poser', pour s'habituer à contrôler ses passions. Les mots de Dione sont cependant fortement descriptifs de l'emprise qu'elle ressent de son *orixá Iansã*, l'associant aux éléments de la nature (les tempêtes, le vent) qui lui sont attribués :

“Je refusais d'être comme *Iansã*, je voulais ressembler à une fille de *Iemanjá*, j'aimais bien cette idée, j'ai même suivi une thérapie pour me calmer, et je suis arrivée à quelques résultats, mais je ne peux pas changer mon tempérament, je n'y parviendrai jamais, car il suffit qu'un vent un peu plus fort me frappe la figure et je ressens la marque de *Iansã* et je m'y reconnais, tout mon être s'y reconnaît.”

Dione fait une grimace qui représente l'orgueil de son *orixá* passionnée, prompte à lutter dans la vie. *Iansã*, le vent fort, la tempête, le dynamisme, l'agitation, le tempérament guerrier : voilà des contextes différents où s'exprime cette même essence.

Le cas de Dione pourrait bien illustrer le concept de 'sujet analogique' (Descola, 2005 : 410), dans la mesure où des éléments hétérogènes sont conçus à partir de leur point commun, de leurs possibles affinités. Dans notre exemple, la continuité entre l'*orixá* et la personne est établie selon un même univers significatif : un élément naturel (le vent) est apprécié *sub specie interioritatis* dans la mesure où ce terme sensible (le mouvement de l'air) sert à exprimer l'agitation comme trait psychologique déterminé naturellement par l'essence de l'*orixá*.

Comme l'écrit Descola, le schème 'analogique' est :

“(…) un mode d'identification qui fractionne l'ensemble des existants en une multiplicité d'essences, de formes et de substances séparées par de faibles écarts, parfois ordonnées dans une échelle graduée, de sorte qu'il devient possible de recomposer le système des contrastes initiaux en un dense réseau d'analogies reliant les propriétés intrinsèques des entités distinguées.” (2005 : 281).

À partir de cette perspective, on peut regarder les *quixilas* comme des interdits du 'sujet analogique'. Ce mode d'identification à partir des multiplicités d'essences unies dans un même réseau ne permet plus de dissocier les éléments de l'*orixá*, celui-ci et ses 'enfants'. Dès que l'affiliation avec l'*orixá* est compréhensible comme l'expression incarnée d'une même essence, il n'est pas possible non plus d'établir l'extériorité ou l'intériorité des énergies des *orixás* par

rapport à la subjectivité. Comme le dit Mãe Stella :

“Tu as une partie de l’essence de ton *orixá*.”

8.1.2. Individuation

En admettant cette singularisation de l’essence, on passe imperceptiblement du général (l’*orixá* mythique) au particulier (l’*orixá* spécifique de tel fils de saint). Mais un certain paradoxe peut se produire en conséquence : l’essence de l’*orixá* est éparpillée en particules (comme nous le dira un interlocuteur) ; à la rigueur, ces dernières peuvent se mélanger avec l’essence des autres *orixás*, au point que l’on passe, cette fois, de la discontinuité et de la différence à la continuité et à l’indifférenciation. En effet, la continuité des énergies des *orixás* ne connaît pas toujours l’isolement des corps, sa ‘fermeture’ aux énergies exogènes. Un jour Mãe Stella m’avait dit : “on peut aussi attraper des *quizilas* par osmose !”

L’idée de la *quizilã* ‘attrapée par osmose’ propose une solution heuristique en ce qui a trait à la question de l’indétermination des *quizilas* permettant de mettre en valeur leur efficacité : leur origine peut rester dans le vague tout en faisant allusion à une générale présence des énergies des *orixás* à partir de signes de leur efficacité. Le *pai-de-santo* Marcilino, d’un *terreiro jeje* de Cachoeira (Bahia) nous invite à ce type de conclusion lorsqu’il décrit ainsi la portée parfois très générale des allergies :

“Tout ce qui nous fait mal et produit une allergie, c’est à cause du *santo*, même si nous ne savons pas lequel.”

Cette déclaration peut donner raison du fait que la *quizila* ‘naturelle’, ce que le corps refuse, est selon le peuple-de-saint, la *quizila* la plus ‘vraie’ : les *quizilas* mythiques sont des modèles de l’interdit mais il faut aussi concevoir l’interdit selon une efficacité qui se manifeste dans le corps. Lorsque le *pai-de-santo* Marcilino fait allusion dans son discours à la *quizila* des mandarines attribuée à *Oxum* dans sa tradition de culte, il émet un détail significatif :

“Ma mère-de-saint Luisa était, après son initiation, devenue allergique aux mandarines, *quizila* d’*Oxum*, même si elle était de *Oyá (Iansã)*. Mais tu sais, les énergies des ‘saints’ sont un ensemble de particules dans le vent, on ne peut pas trop les séparer...”

Toute allergie peut donc être interprétée comme *quizila*, dès qu’on l’associe de façon générale à l’énergie de l’adepte, à sa dimension mi-physique, mi-spirituelle. Parfois très vagues, parfois

pointues, les explications des interdits, comme leurs conséquences, laissent une marge de souplesse d'interprétation. De telles généralités permettent de prendre en considération toutes les manifestations pouvant appuyer la présence réelle des énergies dans le corps. Les discontinuités qui caractérisent les *orixás* ne sont pour autant invalidées et se prêtent à une 'liberté herméneutique' (Descola, 2005 : 329) qui permet de construire un réseau d'équivalences entre l'essence et les accidents.

D'un autre point de vue, Bastide se demande :

“Est-ce que les accidents (ou les événements) s'ajoutent au sujet pour définir ce dernier comme une espèce de mosaïque ? Ou, au contraire, est-ce que le sujet qui unifie les accidents en se le rapportant à lui-même, en les structurant et en les individualisant ?” (1973 : 34).

Les solutions données à l'origine 'essentielle' des événements *quizilas* par mes interlocuteurs se situent au cœur de ce questionnement. Le Candomblé semble montrer une adéquation mutuelle entre le plan des accidents et le plan de la 'structure' innée de la personne (son essence associée aux *orixás*).

En principe, les malaises associés aux aliments, notamment à partir du moment où ils surviennent de façon régulière (au moins trois fois dans un espace de temps relativement court), deviennent le signe d'un dérèglement qui invite à poser une association de la personne avec ses déterminismes naturels (son essence liées aux *orixás*). Or, il est toujours possible d'interroger les coquillages à ce propos, mais, en dehors de la divination formalisée²⁸⁰, qui mérite une analyse à part, une grande quantité des raisonnements autour des *quizilas* semble se baser sur une autoévaluation des régularités des malaises physiques pour leur inscription dans une causalité énergétique.

Le cas de l'allergie à la mandarine (événement négatif), associée à *Iansã*, chez la citée mère-de-saint fille d'*Oxum* montre comment l'événement-maladie est en rapport au principe

²⁸⁰ La divination n'est pas toujours lieu de questions ponctuelles, le devin est moins interrogé par le consultant que ce que l'on peut croire. La plupart du temps, il se plonge dans un travail d'interprétation de la situation générale du consultant qui échappe à la compréhension de ce dernier (de Aquino : 2004). Celui-ci va accepter son rôle passif et, dans la plupart des cas, il va partir chez lui avec de nouvelles prescriptions et recommandations du genre de *quizilas* (évite cette couleur, ne mange pas ce met, etc.) sans une explication détaillée de l'origine 'mystique' de ses ressentis passés. Par ailleurs, des intolérances alimentaires peuvent être confirmées comme étant des *quizilas* par la divination sans qu'une explication soit donnée.

d'individuation et à l'histoire personnelle de l'initié. Il se crée ainsi un délicat jeu de correspondances entre les événements et l'essence, la contingence biographique et le déterminisme énergétique. Il est fort possible que cette mère-de-saint ait trouvé une raison mythique à cette *quizila*, mais comment toujours faire coïncider les événements de ce type avec le cadre mythique de référence ? Jusqu'à quel point cette coïncidence est-elle recherchée ?

La question de l'inclusion des éléments dans les domaines des *orixás* est nommée 'classification des choses sous les catégories divines' par Bastide (2000 : 183). Cet auteur rappelle la diversité de noms des *orixás* et des mythes qui les concernent, ce qui permet de concevoir différentes qualités d'un même *orixá* ainsi que différentes fonctions. La multiplication des *orixás* comporte aussi une multiplicité des participations. Bastide écrit :

“ La multiplicité de l'*orixá* correspond à une multiplicité de fonctions ou à une multiplicité de participations. De même que dans la logique d'Aristote (...) le système classificatoire du cosmos comprend à la fois des catégories très généralisées et à l'intérieur de ces catégories des espèces très particularisées.” (2000 :184-185).

Lorsque Marcolino indique qu'une attribution de la *quizila* de la mandarine, liée à *Iansã*, à l'essence de la mère-de-saint, fille de *Oxum*, est toujours possible, il rappelle que la personne humaine est prise dans un système complexe de participations. Rappelons les mots de ce *pai-de-santo*. La *quizila* s'associe à une essence 'pulvérisée' (“les *orixás* sont des particules dans le vent ... on ne peut pas trop les séparer...”), elle peut, par conséquent, être privée de signification précise : la mère-de-saint d'*Oxum* est touchée par une *quizila* de *Iansã*, l'efficacité négative de la mandarine le démontre, sans qu'il soit possible pousser plus loin l'explication. Ce manque (ou 'suspension') de signification est encore plus frappant lorsqu'il dit :

“Ce qui nous fait mal, c'est à cause du *santo*, même si nous ne savons pas lequel.”

Nous nous trouvons ainsi au cœur de l'individuation par l'événement dans un rapport vaguement défini avec la représentation de l'essence. Or, il en est de même pour les mythes. Nous avons vu que l'interprétation des biographies mythiques des *orixás* touchaient soit les divisions (rivalités), soit les rapprochements (amitiés, filiation, mariages). À cause de ces rapprochements, les *orixás* partagent des lieux et, donc, des domaines, et des *quizilas* : *Omolu*, par exemple, se trouvant dans la mer, pour des raisons spécifiques qui ne déniaient pas son essence chtonienne, acquiert la même *quizila* des fruits de mer que sa mère *Iemanjá*, *orixá* des eaux.

Ce mythe cité d'*Omolu* (cf. *supra*), qui fait partie du répertoire de Genivaldo, un *pai-de-santo* expérimenté, montre une complexité potentielle 'des artifices des constructions mythiques', comme l'écrit Bastide (*ibidem*). Elle permet aussi de concevoir, dans l'histoire des *orixás*, des passages du nécessaire au contingent, de l'essence à l'événement. D'un autre point de vue, la relative 'pulvérisation' des *orixás* en tant qu'essences - la multiplicité de leurs participations soulignée par Bastide - permet que le mythe soit vécu dans les faits et que leur symbolisme soit efficace. Les histoires des *orixás* sont complexes et se prêtent à des interprétations, ce qui favorise leur adéquation à la spécificité des histoires des hommes.

8.1.3. *Laconismes*

Il n'est pas conseillé de dévoiler son propre *odu*, on ne divulgue pas facilement la qualité de son propre *orixá*. Un bon nombre d'interdits restent alors cachés. Toutefois, même lorsqu'ils sont dévoilés, les interdits ne sont pas souvent, d'un premier abord, associés à une cause très spécifique par l'interlocuteur. Il m'est arrivé à plusieurs reprises d'éteindre mon enregistreur à la demande des *filhos-de-santo*, ne permettant pas de graver les noms des *odus* liés à des *quizilas*. Cependant, lorsqu'ils acceptaient d'en parler, ils n'étaient pas toujours capables d'approfondir leurs explications²⁸¹. J'ai eu l'occasion de m'entretenir avec une *Ekéde* au sujet des *odus*. Son discours est très instructif, mais aucun élément ne semble montrer qu'elle maîtrise complètement l'origine des interdits 'secrets', dévoilés à partir de la divination effectuée par sa mère-de-saint. *Ekéde* Dina m'explique ainsi la question des *odus* et des *quizilas* :

"L'*odu* est souvent associé à ton *orixá* de la tête. L'*odu* est comme un chemin tracé, le 'chemin' de ta vie. Je peux avoir le même *odu* que toi, mais avoir un 'chemin' d'*odu* différent à cause de mon *orixá* ; en outre, même si on a le même *odu*, le 'deuxième' *odu* peut être différent, car on a au moins deux *odus* ainsi comme on a un premier et un deuxième *orixá* qui s'appelle le '*junto*.' La *quizila* est liée à ta propre individualité, à ton chemin. Je suis d'*Iansã*, mais à cause de mon *odu*, la *mãe-de-santo* m'a dit que je ne pouvais pas manger d'*acarajés* (boulettes de haricots frites). C'est un secret, il ne faut pas le dire ... De toute façon, je trouve ça bizarre ... C'est bizarre, n'est-ce pas ? Et pourtant, *Iansã* adore les *acarajés* et ... moi aussi ! J'évite d'en manger ... la mère-de-saint m'a dit que ça peut provoquer des problèmes. Il y a des *odus* liés à des situations de vie : moi, je ne peux pas me bagarrer en famille. Depuis que je connais mes *quizilas*, j'ai plus d'intuition."

²⁸¹ On touche ici à la question du secret et du paradoxe de son dévoilement (Zémpleni :1984).

Mon interlocutrice estime donc ‘bizarre’ sa *quizila* des *acarajés*. Malgré toute sa disponibilité à me parler d’elle même -elle dévoile le nom de son *odu*, de la qualité de son *orixá* – elle ne m’explique pas la motivation des ses *quizilas*. La motivation se trouve dans la démarche interprétative de sa *mãe-de-santo* pendant la divination et elle est tirée à l’occasion du corps mythique. Heureusement, *Ekédi Dina* n’oublie pas de souligner un aspect important des *quizilas* : les respecter produit ‘plus d’intuition’, c’est-à-dire une dimension de la ‘voyance’ informelle. C’est grâce à un bon équilibre énergétique que l’adepte est à l’écoute des messages des *orixás*, il est en interaction avec eux.

Les sensations ainsi que les événements-maladies sont également cités par mon interlocutrice :

“Le peuple d’*Omolu* a beaucoup de *quizilas*. Beaucoup de problèmes de peau. Les enfants d’*Iemanjá* doivent éviter le café, ça leur donne des allergies.”

Elle me parle des passions négatives des *orixás* :

“Les femmes qui ne sont pas en ménopause ne doivent pas entrer dans la maison d’*Ossaim*. Il déteste le sang menstruel ! (Elle rit) *Oxossi* aussi déteste le sang menstruel et, par ailleurs, il ne supporte pas trop de monde auprès de lui (de son *assentamento*), c’est un *orixá* silencieux.”

Les *orixás* liés à la végétation (*Ossaim*, *Oxossi*) sont contrariés par le sang menstruel évoquant une perte de fertilité. *Oxossi*, le chasseur qui court solitaire le bois, semble, quant à lui, ne pas supporter la confusion, le bruit et le monde. Pour *Ekédi Dina*, la *quizila* est donc une question de bonne conduite rituelle et une forme de penser les *orixás* selon leurs irritations et leurs passions. La raison des *quizilas* est tout d’abord située en rapport à la passion des *orixás* : “*Ossaim* déteste le sang des femmes !” dit *Ekéde Dina*, et cette dimension affective des *orixás* leur donne une familiarité qui peut engendrer, à l’occasion, le sourire complice de leurs ‘enfants’.

Les réponses laconiques en ce qui a trait l’origine des *quizilas*, au premier abord déroutantes, révèlent, comme nous l’avons déjà indiqué, que l’interdit, lorsqu’il n’est pas connu *a priori* à travers la divination, est décrit comme une allergie et une antipathie, un mouvement passionnel à la négative et une sensation du corps : ne pas supporter, détester, être dégoûté, avoir des intolérances, etc. Le discours sur la *quizila* est souvent articulé à partir de ce langage sensoriel ou émotionnel et il renvoie à l’expression d’une passion incorporée, d’une participation de l’individu à cette ‘essence’ de l’*orixá*, adaptée ainsi à sa singularité.

8.1.4. Interaction

L'apparente absence de signification d'une *quizila* qui ne semble pas gêner les adeptes permet de dégager la *quizila* en tant que source d'une réalité *sui generis*, engendrée par l'action négative du geste symboliquement efficace. Ce point de vue a l'avantage de nous situer au niveau de l'efficacité négative et donc, du côté de l'événement que le respect de l'interdit vise à éviter. Mais comment considérer ce vide significatif au niveau de la pratique de l'initié ? On peut poser l'hypothèse, déjà implicite dans l'entretien avec l'*Ekéde*, que l'effet de la *quizila* exprime par la négative une relation. Dans le cas de l'*Ekéde*, l'intuition, c'est-à-dire la réception des messages des *orixás* serait compromise par le manque de respect de la *quizila*, car, comme elle dit, cela conduit à un état de mal-être énergétique. Dans le cas de Jorge, on s'en souvient, à partir du moment où il se rend compte qu'il a violé une *quizila*, il appelle son *Omolu* pour rétablir avec lui, à partir de l'incorporation (transe de possession), une relation coupée par la *quizila*.

Par ailleurs, la difficulté des adeptes à faire un discours entièrement cohérent sur les *quizilas* découle moins du système initiatique de transmission du savoir et plus de la logique de la sensation typique des *quizilas*²⁸². Les deux aspects sont en connexion. Les *quizilas* de l'*odu*, par exemple, ne sont pas expliquées au novice mais simplement passées sur un bout de papier. En même temps, comme on l'a vu avec Alzira, la mère-de-saint demande à la *iaô* de faire attention à ses propres dégoûts et intolérances, notamment pendant les trois mois qui suivent la réclusion initiatique, car son corps, manipulé pendant l'initiation, s'identifie encore plus à l'*orixá*. La construction d'une *relation* entre le novice et l'*orixá* est alors en train de se faire à partir des réactions du corps et des sensations.

En définitive, ce dialogue²⁸³ avec l'*orixá* est marqué par les réactions du corps, ce qui permet une certaine liberté dans l'interprétation des *quizilas*, à la grande déception des ethnologues qui cherchent de parfaites correspondances entre l'élément *quizila* et les qualités de l'*orixá* concerné à partir des représentations collectives liées aux classifications. Entre un codage des éléments

²⁸² Concernant le concept d'antipathie, je dois beaucoup aux conversations avec le professeur M.-J. Biache, au Laboratoire d'Anthropologie des Pratiques Corporelles (LAPRACOR) de l'Université Blaise Pascal (Aubière, France).

²⁸³ Plusieurs *filhos-de-santo* insistent sur cette dimension dialogique.

interdits, l'interprétation des mythes et les interprétations individuelles des allergies et des antipathies ressenties, il y a toute une marge de liberté qui permet à l'individu de se 'reconnaître'.

Par conséquent, l'aspect le plus extraordinaire de ce système d'interdits est la possibilité de passer avec aisance des interdits connus de façon préalable d'après la transmission d'un patrimoine mythique et ceux qui se greffent aux sensations du corps. Bien loin de justifier chaque interdit par la connaissance d'un mythe ou d'une tradition du *terreiro*, on a vu que la sensation du corps est accueillie comme un signe de l'*orixá*. On est loin des correspondances précises entre les représentations et la *praxis* individuelle ; on comprend alors la perplexité des chercheurs lorsqu'ils se trouvent devant cette juxtaposition entre la sensation d'antipathie et la signification strictement culturelle. Ainsi, Monique Augrès écrit :

“Dans ma participation personnelle à la vie des *terreiros*, j'avoue que je n'ai jamais été capable de séparer ce qui pourrait être une création individuelle de ce qui était présenté comme une *quizila* de son propre *orixá* ou de l'*odu*.” (1987 : 69).

Cette séparation entre la création individuelle et la représentation collective n'est pas prévue car le système se nourrit de ce va-et-vient entre une perception des événements sensoriels, indices factuels d'une dimension énergétique personnelle, et l'interprétation des représentations mythiques.

8.2. Les interprétations de Kiko

Un autre cas de création individuelle de la *quizila* s'est présenté à moi au début de mes recherches. Kiko, un jeune père-de-saint d'un petit Candomblé de la ville de Salvador m'a un jour dit qu'il ne supportait pas le fer à repasser, qu'il avait de l'aversion (*ojeriça*) envers lui : c'était une *quizila* personnelle et il la justifiait en l'associant de façon très vague à un de ses *orixás* qui gouvernait son destin²⁸⁴. En vue de mieux comprendre le procès interprétatif lié aux *quizilas*, je propose alors une entrevue avec ce jeune *pai-de-santo* d'environ trente ans, d'un petit

²⁸⁴ Le repassage est par ailleurs une tâche importante dans le *terreiro* à cause des vêtements liturgiques dont le traitement doit être irréprochable.

*terreiro*²⁸⁵. Moins préoccupé d'affirmer la tradition de la maison de culte, il est plus à l'aise dans l'explicitation du mécanisme de découverte des *quizilas*. En dialoguant avec l'*orixá* à partir des intuitions et du jeu divinatoire, il nous fait saisir qu'il est impossible d'envisager une solution de continuité entre la *quizila* individuelle et les représentations des *quizilas* mythiques.

Kiko explique :

“Je suis petit enfant dans le saint de Manuel Ofim très connu à Bahia. Je suis fait d'*Oxumaré*. Mon *terreiro* s'appelle *Ilê Axé Dan Oyá*. *Axé* veut dire force, prospérité ; *Dan*, veut dire serpent (*Oxumaré*)²⁸⁶ ; *Oyá* veut dire *Iansã*. Elle est mon deuxième *orixá*, alors elle est la deuxième dans le nom de mon *terreiro*. J'ai déjà des *filhos raspados* ('rasés', c'est-à-dire, initiés complément). Le Candomblé, c'est une question de tradition pour moi, c'est dans la famille ; j'ai suivi naturellement cette voie de la 'secte africaine', c'est ma religion.”

Je lui demande son nombre d'années d'initiation et il me répond en soulignant le côté spontané de la présence de l'*orixá*, mais aussi son origine dans la famille :

“J'ai quatorze ans 'de saint', mais j'ai toujours reçu des entités. Ma mère dit qu'à sept ans je recevais déjà des entités et je faisais des consultations lorsque j'étais incorporé par une entité. Je recevais les entités de ma grand-mère, mon *caboclo* qui est très ancien ... le Candomblé, c'est très bien !”

Profitant de l'occasion, je m'écoute lui demander :

“Le Candomblé, c'est très bien, mais il y a des règles, des prohibitions, des *quizilas*, n'est-ce pas ?”

Ce à quoi il répond :

“Les *quizilas* sont des choses qui ne marchent pas avec toi, qui ne 'tombent' pas bien avec ta personne. Tu manges du piment, dans le Candomblé on l'appelle *atá*, et tu commences à avoir une colique ... ça veut dire que ça ne marche pas avec toi, c'est une *quizila*. *Quizila*, c'est une chose qui ne va pas avec toi (*não se dá bem*).”

²⁸⁵ L'alternance des rencontres parmi les adeptes des *terreiros* plus traditionnels et ceux des centres qui incluent le culte des *caboclos* et comportent un assemblage de nations (Angola et Queto-Jeje dans ce cas) m'a permis de voir une continuité symbolique entre ces univers et d'enrichir les données.

²⁸⁶ *Dan*, selon la tradition Jeje, correspond à *Oxumaré*.

J'en reviens alors au culte et je lui demande si la *quizila* peut avoir une relation avec l'*orixá*. Kiko me parle des *orixás*, de la sensation négative et du sentiment d'antipathie relatif aux *quizilas* :

“Oui, justement, la *quizila* arrive par l'*orixá*. Comme mes *quizilas* à moi : je déteste transporter de l'eau sur la tête dans des récipients de métal ; je ne peux faire ça dans le Candomblé. Il s'agit de mes *quizilas*, je déteste ça ! *Quizila* ce sont les choses que tu haïs, que tu ne supportes pas parce que ça ne va pas avec toi, ça va mal se passer ... alors il ne faut pas en manger, car tu ne manges pas ce qui te fait du mal ...”

Dans ce texte du Pai Kiko, les sensations de son propre corps sont accueillies pour préserver l'intégrité de l'être contre ce qui apparaît nuisible dans la perspective du culte : « je ne peux faire ça dans le Candomblé ». Je demande à Kiko s'il respecte les *quizilas*, mais la réponse qu'il me donne me montre que la question n'est pas bien posée : pourquoi devrait-il ne pas respecter ses propres répulsions ? Je découvre, par contre, que c'est au niveau de la hiérarchie du *terreiro*, au niveau des *quizilas* moins personnelles, que se trouve la contrainte sociale. Il s'agit notamment des *quizilas* du *pai-de-santo* qu'il transmet à ses novices :

“Lorsque quelque chose me fait du mal, je n'en mange pas. Je déteste le crabe, il n'entre même pas chez moi, ni dans mon *terreiro*, et chez mes *filhos* non plus, car ils doivent respecter la règle du *terreiro*. Si une chose me fait mal, je ne l'offre pas à mes *filhos*, et ils doivent me suivre et ne pas en manger ... Moi, je respecte les *quizilas* de mon *pai-de-santo*. C'est un héritage. Dans le cas contraire, c'est comme 'défaire' la personne qu'il est.”

D'après l'explication de Kiko, la *quizila* de son père-de-saint fait donc partie intégrante de sa personne, ce qui renvoie à l'idée d'une substantialité de la *quizila*. Le procès d'interprétation des signes m'est alors expliqué, notamment lorsque je pose la question du *jogo* (jeu divinatoire) pour connaître une *quizila* :

“Quelque chose de mauvais va se passer. S'il s'agit de nourriture, je serai malade, je rejeterai cette nourriture et je ferai la découverte de la *quizila*. Je découvre les *quizilas* à partir du *jogo* (divination) ou à partir de ma personne. Chacun doit les découvrir. Mes *filhos* doivent les découvrir aussi. Lorsqu'un de mes *filhos* comprend les règles de la maison et le *fundamento* (la base secrète) du Candomblé, c'est son *orixá* qui, à ce moment-là, lui apprend les règles de la maison.”

Donc, selon Pai Kiko, la découverte des règles et des *quizilas* se fait grâce à la proximité de l'*orixá* :

“Comment on les découvre ? Les entités sont comme le vent, elles se trouvent à un niveau différent, difficile à imaginer. Elles ont la capacité de découvrir ce qu’il y a avant et après la vie. Parfois, il y a un blocage dans la vie, une distance de l’*orixá* ; après la *feitura* (initiation) les choses sont perçues beaucoup plus facilement²⁸⁷.”

Finalement, Pai Kiko m’explique que la *quizila* éloigne l’*orixá* parce que c’est une chose qui lui est contraire. A ce point, il est difficile de faire une distinction entre les *quizilas* individuelles et les *quizilas* mythiques. Par ailleurs, la vocation de Kiko pour le Candomblé prend la connotation de l’inspiration et du don personnel.

“Je suis ‘fait’ dans le Queto, mais je reçois le *caboclo* qui ne vient pas dans la ‘ligne’ du Queto, c’est plutôt dans le Candomblé Angola qu’il y a le *caboclo*. Je suis du Candomblé depuis toujours, ma connaissance vient du berceau. Le *jogo de búzios* (divination) est dans ma tête, il n’y a pas d’école pour ça. Je crois qu’il s’agit d’un don.”

Lorsque je lui demande de me parler des *quizilas* des *orixás*, la référence à la sensation individuelle est à nouveau proposée. Il utilise aussi des images mythiques et des exemples rituels qui, d’ailleurs, varient selon les types de Candomblé et selon les maisons de culte :

“Il y a la *quizila* du marché, il y a des personnes qui se sentent mal au marché ; la *quizila* c’est une forme de nausée (*enjôo*) ; ça te fait sentir mal, c’est comme une nausée ... tu es écœuré, dégoûté. Pour nous du Candomblé, le mot *quizila*, va avec ce qui ne se marie pas avec ta personne. En principe, le peuple de *Xangô* ne va pas au cimetière, parce que *Xangô* n’aime pas le cimetière, au point qu’il abandonne son ‘fils’ au moment de la mort. Les personnes d’*Iansã* vont au cimetière, les personnes d’*Ogun* aussi. *Iemanjá* et *Oxalá* n’y vont pas, *Oxum* n’y va pas. *Obaluaê* (*Omolu*) y va car il est le maître des trous, du tombeau. La *quizila* du cimetière concerne surtout les fils de *Xangô*, il n’est pas accepté au cimetière, *il ne se sent pas bien* ... Il y a aussi la *quizila* des boissons alcooliques. *Oxum*, par exemple, n’accepte pas l’alcool, elle est très sensible. Elle est la déesse des eaux claires, des eaux douces. Le jour des cérémonies en son honneur, il ne devrait pas y avoir de bière. Les *erês*, ‘esprits’ des enfants, ne peuvent pas recevoir de boisson alcoolique, ils ont une boisson à eux, faite avec du gingembre et du mil vert, qui s’appelle *arua*.”

D’après Kiko, le fils de *Xangô* est donc censé détester naturellement les incompatibilités de son maître-de-la-tête; les *orixás* eux-mêmes sont déclarés ‘sensibles’ aux choses *quizilas*. Donc, les

²⁸⁷ Ces paroles me rappellent celles de Mãe Stella qui a toujours insisté sur la capacité plus ou moins marquée de percevoir la force inspiratrice de l’*orixá*.

éléments des offrandes (les boissons dans ce cas) et tout ce qui se trouve à proximité de la force des *orixás* doit obéir à leurs sensibilités et les initiés sont censés être guidés par des sensations.

A propos des couleurs, Pai Kiko donne une interprétation qui montre le rapport entre l'intérieur et l'extérieur, la perception visuelle, les sensations et les émotions ainsi qu'une aptitude face aux événements de l'existence :

“J'aime bien le blanc, c'est la couleur de la paix. Ici, dans le *terreiro*, je m'habille en blanc. Je ne m'habille pas en noir, je *ressens* une négativité. Le rouge sert à faire face aux problèmes dans la rue, comme les personnes de *Iansã* qui aiment lutter, trouver des solutions. Elles ne sont pas rancunières, elles vont dire les choses tout de suite ... sont spontanées ; le rouge ça vient avec *Iansã*.”

Enfin, la question de la *quizila* se conjugue avec les notions d'ouverture ou fermeture du corps :

“La personne de corps fermé ... lorsque l'ennemi envoie des choses, ça ne la touche pas. Le corps fermé, c'est comme un compromis, une alliance avec l'*orixá*. Si une personne est toujours faible, a toujours des problèmes, elle est en train de recevoir une charge négative d'un *egun* ou d'*Exú* ... Là alors, il faut la fermer. Il faut toujours avoir le corps propre pour recevoir les messages des *orixás*. Je ressens les choses qui vont arriver. Lorsque mon père était en train de se sentir mal, je le savais déjà ... Il faut bien être 'en ordre', être en alliance avec l'*orixá* pour recevoir les messages.”

L'alliance avec l'*orixá* veut aussi dire la syntonie avec l'*axé* de celui-ci. Lorsque l'alliance se brise – parfois à cause d'une *quizila* – la clairvoyance est perdue. Ce que nous avons l'habitude d'appeler le sixième sens, est, pour ce chef de culte, une réalité parfaitement intégrée à son quotidien.

8.3. Une représentation difficile : la *quizila* du miel

Les *quizilas* plus générales du *terreiro* ou de la 'nation' ont, évidemment, une portée moins personnelle et sont apprises à partir d'un discours explicite. Toutefois, les mythes ainsi que l'histoire d'une 'nation' ou d'un *terreiro* ne sont pas connus de façon uniforme chez les fils-de-saint. Prenons pour exemple, la *quizila* du miel. Celle-ci relève d'un mythe qui fait du jeune *Oxossi* un 'prisonnier' du bois et donc de l'espace sauvage où habite *Ossain* (*orixá* des plantes) :

Oxossi, collé avec du miel au bois par *Ossain*, ne bouge plus et ne rentre plus dans le village chez sa mère *Iemanjá*²⁸⁸. L'anthropologue Julio Braga, qui est aussi *pai-de-santo*, donne une autre explication à cette *quizila* : les abeilles, avec leur miel (*oyin*), ont sauvé le peuple de la ville africaine de Queto (dont l'*orixá* tutélaire était *Oxossi*) de la famine alors qu'elle subissait une invasion étrangère. Ainsi, en mémoire de ces événements et par respect pour les abeilles sauveuses, l'interdit de consommer du miel a été créé. Le miel, dans ces différents cas, représente tantôt le symbole négatif du piège d'*Oxossi*, tantôt le miraculeux dépassement de la famine²⁸⁹. Ces arguments ont fait débat lors d'une Rencontre des Nations de Candomblé²⁹⁰, notamment par rapport à la qualité de l'*Oxossi* concerné. Il importe également et tout particulièrement de souligner que les membres du Candomblé participant à la Rencontre s'étonnaient de la polysémie de la *quizila* du miel.

Aussi déroutant cela puisse-t-il paraître à leurs yeux ainsi qu'à ceux des anthropologues, il est impossible de s'accorder sur la raison mythique de chaque *quizila*. Les explications des interdits suivent la logique transformative des mythes qui se prêtent à une multiplicité des versions. Par conséquent, pour le même élément *quizila*, l'explication est recherchée à partir des différentes *itãs* (contes mythiques) ou à partir d'un événement d'une époque plus ou moins légendaire. "Les moindres participations, les plus petites liaisons, sont toujours justifiées par les histoires (mythiques) appropriées" explique Bastide (2000 : 183). En d'autres termes, les participations des *orixás* à des domaines de la nature se justifient par les événements mythiques, et, de la même façon, dans le vécu des initiés, la participation à la nature des *orixás* se justifie par des événements qui se manifestent dans leur existence.

Les événements légendaires vécus par des humains (les habitants de la ville de Keto) sont à leur tour, selon certaines interprétations, fondateurs des *quizilas*. Ce dernier cas est, en réalité, au cœur même de l'efficacité de la *quizila* : les conséquences de l'interdit naturalisent l'histoire en transformant les accidents en manifestations de phénomènes révélateurs des énergies invisibles. Dans l'ensemble, le débat de la Rencontre montre la difficulté de mémorisation des

²⁸⁸ Mythe raconté par *Ebômi Cici*.

²⁸⁹ La *quizila* répond à une nécessité d'éviter les évocations négatives liées à la famine, et donc à ne pas diminuer le symbole de l'abondance (miel des abeilles) qui a permis autrefois d'échapper à la mort.

²⁹⁰ Il s'agit du *II Encontro das Nações de Candomblé*, réalisé par la Chambre Municipale de Salvador en 1996 (actes publiés en 1997).

récits mythiques justifiant une *quizila* chez les chefs de culte les plus ‘purs’, censés avoir bien gardé la tradition (Braga est interrogé à plusieurs reprises). Par ailleurs, le père-de-saint Ruy, très pédagogique en ce qui concerne le Candomblé, cherchant toujours à aider les chercheurs, m’a avoué honorer la *quizila* du miel dans la pratique rituelle sans se rappeler de la raison de cette aversion d’*Oxossi*. Mieux alors réfuter de donner une priorité quelconque à la dimension représentationnelle de la *quizila* et admettre que le peuple-de-saint est surtout concerné par son efficacité rituelle. Par conséquent, si l’origine mythique de la *quizila* est controversée ou inconnue, ceci n’empêche pas qu’elle soit scrupuleusement respectée pendant les travaux rituels.

De façon analogue, les allergies associées aux *quizilas* alimentaires, dans leur symbolisme physique de la répulsion, *avisent* d’un danger : le corps n’est plus intègre, un aliment est en train de ‘briser sa force’. Orienté par les anciens, le novice se contentera de suivre le précepte qui s’est imposé naturellement (il a eu des réactions répétées à un aliment, il devra l’éviter par la suite), sans se démontrer trop exigeant en ce qui a trait à la reconnaissance des raisons mythiques. Cette sensibilité corporelle associée aux *quizilas* est, en dernière analyse, justifiée par la dynamique du monde, dans lequel l’être humain est inséré tout en étant sensible aux ‘énergies’ qui s’attirent ou se repoussent - c’est l’idée d’antipathie ou d’allergie souvent employée par le peuple-de-saint. Une conception d’énergies semblables ou différentes²⁹¹, compatibles ou incompatibles, est donc incarnée au point que les *quizilas* sont avant tout des incompatibilités révélées par le corps. Ceci nous impose d’aller outre une logique classificatoire. Bien que les représentations de ce type soient importantes pour donner une relative cohérence à la pratique rituelle, le plan de l’efficacité négative des *quizilas* telles qu’elles se déploient du corps et de la sensation, reste au cœur du discours des adeptes.

8.4. La *ojeriza*

L’explicitation de la part de l’interlocuteur de l’existence d’une *quizila* peut être aléatoire : la *quizila* citée du chien apparaît dans un discours d’Alzira de façon informelle, lorsqu’une amie lui a proposé d’élever un chiot. Elle n’avait pas citée cette *quizila* lors d’un premier entretien et,

²⁹¹ En ce qui a trait à la théorie anthropologique des conceptions des fluides qui s’attirent ou se repoussent selon leur identité ou leur différence voir Héritier (1994, 1996).

ce jour-là, elle dit à son amie qu'elle ne peut pas accepter le chiot car elle "a le chien comme *quizila* et que les chiens n'ont jamais eu de chance avec elle" (ils tombaient malades, ils mouraient jeunes, etc.). Il arrive donc que des *quizila* ne viennent à l'esprit qu'à l'occasion d'une conversation concernant un *accident* survenu²⁹². Encore une fois on peut défendre l'idée que la définition de la *quizila* se fait surtout à partir de la production des événements (son efficacité).

Ce 'courant négatif' entre Alzira et la race canine n'est pas de l'ordre des intentions (Alzira voudrait bien des chiens chez elle) mais de l'ordre objectif des événements et de la malchance (ses chiens mouraient inopinément). Les *quizilas* peuvent alors s'analyser comme des conditions subies associées à la maîtrise d'un *orixá* ou d'un *odu* sur la personne, expérimentées par les fils-de-saint dans la maladie ou la malchance.

Dans plusieurs cas, c'est l'événement négatif qui crée la *quizila*. Pendant les premiers mois d'apprentissage dans le *terreiro*, Alzira, comme toutes les *iaós*, a dû faire attention aux aliments que son corps refusait car il s'agissait de possibles *quizilas*. On peut en déduire que dans ce cas le respect de l'interdit se faisait naturellement. Par ailleurs, les antipathies alimentaires spontanément reconnues et respectées (voir l'entretien avec Kiko), montrent que le système culturel des *quizilas* peut se naturaliser dans la sensation individuelle de l'*ojeriza* : le dégoût, l'aversion sensorielle, la répulsion²⁹³. La réaction du corps nous renvoie au caractère immédiat et automatique des sanctions des interdits, qui intriguait Mead lorsqu'elle cherchait une définition du tabou (1937). Elle considérait que, dans plusieurs cultures, les tabous étaient censés fonctionner selon un certain automatisme (malheurs, maladies, etc.), sans avoir besoin de faire appel à des forces personnelles qui envoient à chaque fois à la punition, ni à des forces impersonnelles du genre *mana*. Rappelons aussi que d'après Smith, la notion d'*umuxiro* au Rwanda, est apparentée à la notion de *quizila* qui :

“(...) n'implique nullement l'idée d'une interdiction dont nous l'accompagnons spontanément. Il n'y a rien ni personne qui interdise ou qui sanctionne. L'efficacité négative et la sanction immanente ne sont pas ici des caractéristiques attachées à une certaine forme d'interdits; elles sont le concept lui-même.” (1979:11)

²⁹² Il s'agit d'un travail d'explicitation où le chercheur participe à l'effort de réminiscence de l'interlocuteur (cf. Rix & Biache : 2004).

²⁹³ Selon l'expression du *babalorixá* Ruy do Carmo. Cf. *Aurélio - Dicionário da Língua Portuguesa : ojeriza*, antipathie, aversion à quelque chose (1999 : 1438, ma traduction)

Cette dernière définition est intéressante pour l'analyse des *quizilas*. Pensons à la façon nonchalante dont Alzira parle de la découverte de ses *quizilas* alimentaires à partir de ses allergies ou gastrites, ou encore dans la simple sensation d'*ojeriza*. Celui-ci impose de voir, en première instance, dans la réaction du corps et dans la sensation de répulsion qui l'accompagne, un procès de connaissance plutôt qu'un système sanctionnant. Dans ce sens, les effets des *quizilas* offrent un repère pédagogique dont l'adepte dispose pour construire son identité après être "né dans le saint". Il s'agit de reconnaître sa propre singularité, en harmonie avec la vocation (le chemin de vie, l'*odu*) que le destin lui a réservé, à partir de la perception des contraintes du corps²⁹⁴.

La réalité immanente des *quizilas* est surtout question d'incorporation. Le 'corps sentant' nous semble alors une expression adéquate pour les *quizilas*. Il s'agit d'un concept qui, si l'on suit l'anthropologie cognitive, notamment dans la personne d'Alexandre Surrallés (2004), nous invite à : "(...) décrire un corps capable de faire le lien entre le sentir et le connaître". Cet auteur transmet l'image d'un : "(...) parcours qui permet, à la manière d'un processus génératif, de rendre compte du *continuum* du sensitif au cognitif, la perception somatisée étant le lieu du social animé d'affectivité." (2004 : 73).

Dans le langage du peuple-de-saint, les répulsions trouvent une explication dans la particularité 'énergétique' de chacun : les allergies sont des 'sensibilités de notre organisme spirituel', comme le disait Mãe Stella. La définition de la *quizila* comme 'sensibilité de l'organisme spirituel' peut sembler un paradoxe pour notre façon de penser un dualisme entre le corps et l'esprit, il n'en est rien pour un système culturel qui utilise les sensations du corps pour se reconnaître dans un symbolisme mythique.

²⁹⁴ Les travaux des cognitivistes invitent à réfléchir sur la dépendance de la perception (visuelle, haptique, etc.) de l'action en ce qui a trait à la pédagogie : "Apprendre consiste ainsi à explorer et exploiter les contraintes notamment physiques de l'environnement et du corps qui structurent la tâche à réaliser". Autrement dit, "l'expertise perceptive repose sur la compréhension de détails déterminants dans le résultat global et non sur une représentation plus fine et détaillée de l'ensemble." (Goasdoué, 2006 : 25-26). *Mutatis mutandis*, malgré le cadre représentationnel de départ, il est possible de considérer l'existence d'une "expertise mythico-riuelle" du novice, aménagé par détails, par ajustements selon des explorations continues du corps et de l'environnement, ce qui repose donc sur ce type de cadre théorique (on y reviendra dans le chapitre 11.6).

8.4.1. *Le mouton qu'il faut détester*

Mais comment se produit ce lien entre le plan sensoriel et la signification ? Les données indiquent qu'il n'y a pas de correspondance précise, mais que le 'corps sentant' semble fonctionner comme le modèle cognitif de l'antipathie symbolique. La grande *quizila* d'*Iansã*, le mouton, peut nous servir d'exemple. Selon le mythe, cet animal est à l'origine de la mort de sa progéniture que l'*orixá* voulait protéger d'un funeste présage, avec un *ebó* (offrande) : le mouton défait l'*ebó* pour le manger en annulant ainsi les effets bénéfiques souhaités, en faisant mourir l'enfant d'*Iansã* et en provoquant sa colère et son désespoir.

Ce mythe sur la *quizila* du mouton d'*Iansã* est très connu et bénéficie d'une certaine unanimité chez le peuple-de-saint. Étant donné une homologie de nature entre l'initié et l'*orixá*, on comprend que cet accident et la colère passée ressentie par *Iansã* peut s'incarner dans une répugnance ou un rejet physique de la viande de mouton chez le *filho*. Toutefois, cette répugnance peut être apprise. Le père-de-saint Ruy do Carmo me l'expliquait ainsi :

“Prenons un cas simple : *Iansã* déteste le mouton. On trouve des mythes qui expliquent la répulsion qu'elle a au regard du mouton. Son époux *Xangô*, par contre, adore le mouton. Au moment où l'on offre le mouton à *Xangô*, toutes les personnes qui sont de *Iansã* doivent sortir, elles ne doivent même pas regarder l'offrande, rien du tout, elles doivent partir rapidement.”

Il serait faux de dire que tous les gens de *Iansã* déclarent avoir ressenti des problèmes physiques (des nausées, des vomissements, etc.) en mangeant du mouton, mais l'évocation négative d'une 'forte' *quizila* – *Iansã* déteste farouchement cet animal²⁹⁵ – apprise dans la vie initiatique permettra qu'on l'associe désormais à un refus automatique et immédiat qui rappelle le dégoût lié aux *quizilas* les plus 'individuelles'.

Le Candomblé exploite donc ce jeu de va-et-vient entre la sensation d'une répugnance (un dégoût) et l'apprentissage culturel de celle-ci, à tel point que saisir, chez le peuple-de-saint, la ligne de démarcation précise entre une sensation individuelle de répulsion, une émotion négative et une *quizila* mythique, n'est pas aisé. Le moment rituel cité (l'offrande de viande de mouton à *Xangô*) est instructif à ce propos car il montre bien la construction d'une idéation

²⁹⁵ Le peuple-de-saint utilise cette expression de '*quizila forte*'.

basée sur un sentiment qui accompagne un souvenir malheureux, négatif. L'exemple de la répulsion, montrée par des filles d'*Iansã* vis-à-vis du mouton, reproduit une émotion négative (l'irritation de l'*orixá*) tout en construisant un sentiment d'antipathie.

Il s'agit d'un cadre cognitif qui met en jeu de façon variée la sensation physique (rejet et répulsion), l'émotion négative (irritation), un sentiment négatif précis avec l'idéation qui l'accompagne (les incompatibilités des *orixás* et l'idée de malheur qui y est associée, par exemple). Ces aspects sont plus ou moins condensés dans les mots des interlocuteurs : "les *quizilas* sont ces choses qui ne marchent pas avec moi, ce qui me fait mal, ce que je ne supporte pas ; ce que le saint abomine, ce que je déteste à cause du saint, etc.". Ce *continuum* recherché entre la sensation et la signification culturelle se base sur l'idée que des "dispositions somatisées" orientent la façon d'agir et que le corps est "récepteur, performatif et réactif à la situation qu'il contribue à configurer" (Surrallés, 2003 : 66).

Pour illustrer cette 'disposition somatisée' qui définit la *quizila*, un autre exemple peut être considéré : le père-de-saint Genivaldo me racontait un jour que les personnes liées à l'*odu Osã* doivent éprouver un malaise généralisé en entrant dans une vieille maison avec des toiles d'araignée, des tâches d'humidité, etc. Or, cette *quizila* de l'*odu Osã* est une antipathie facilement généralisable, car une vieille maison avec des toiles d'araignée n'est pas un spectacle agréable et il est donc fréquent d'éprouver cette sensation d'aversion. Il n'est pas surprenant que la personne affiliée à cet *odu* puisse se considérer, *a posteriori*, concernée par cette répulsion. De toute façon, pour Genivaldo, il est évident que la majorité des personnes maîtrisées par l'*odu Osã* trouvent dans leur mémoire le souvenir d'une sensation de dégoût²⁹⁶. Cette sensation est à son avis importante, sorte de contre preuve corporelle de la *quizila* mythique.

Le modèle de la sensation permet d'entamer le performatif (rituel), comme le démontre le cas du mouton offert à *Xangô*, où il y a identification entre l'antipathie d'*Iansã* et la conduite de ses 'enfants' qui se sauvent au moment de l'offrande. Même un regard en direction du mouton n'est possible, car le comportement rituel découle de la sensation de répulsion même s'il se produit sur le plan du mimétique, en imitant l'antipathie déjà expérimentée par l'*orixá Iansã* dans les temps mythiques. En effet, raconte le mythe, dans son existence terrestre, *Iansã* ne

²⁹⁶ Comme je l'ai déjà dit, parler des *odus* n'est pas fréquent. Le *babalorixá* Silvanilton me disait ouvertement qu'il trouvait étrange de m'entendre parler des *odus* sans être une fille-de-saint. Ces histoires d'*odus* m'ont été communiquées après un long temps de présence sur le terrain.

pouvait pas supporter l'odeur du mouton, au point que pour éviter ce dégoût, elle partait dans une autre demeure pendant que son époux *Xangô* consommait cette viande.

Dans ce cas de l'interdit de la viande du mouton, les associations sont fournies et apprises dans le cadre socialisé du rituel. Or, comme l'écrit Sperber, « seule une partie du symbolisme culturel fait l'objet d'un enseignement, et cet enseignement est lui-même symbolique » (1979 : 30). Les *quizilas* n'échappent pas à cette situation. En effet, chez le *filho-de-santo*, toute allergie, répulsion, toute antipathie individuelle peut être conçue comme un signe de défaillance 'énergétique', ce qui laisse une marge à la création en ce qui a trait au chemin associatif à emprunter. Les expériences sensorielles seront considérées en tant que problèmes à traiter au cas par cas symboliquement.

Nous constatons alors l'intérêt de la théorie de l'évocation symbolique élaborée par Sperber concernant la créativité typique de l'évocation: "tout stimulus peut être évocateur et évoquer n'importe quelle représentation" (Sperber, *ib.*). Deux conclusions de cet auteur sont appropriées à la question des *quizilas*: "La connaissance des associations antérieures n'est pas suffisante pour prédire quel stimulus a plus de chance d'être traité symboliquement"; "La connaissance, à la fois d'un stimulus et de ses associations antérieures n'est pas suffisante pour prédire quelles évocations ont plus de chance d'être suscitées" (1979 : 31).

En définitive si, d'un côté, la logique de la *quizila* est en accord avec l'idée "d'un corps bon à sentir avant même qu'il devienne bon à penser." (Surrallés, 2004 : 67), de l'autre, il faut souligner que la 'pensée' impliquée dans les *quizilas* n'est pas de l'ordre de la connaissance commune, car comme l'explique Sperber :

"Les représentations symboliques sont intériorisées non comme des connaissances ordinaires, mais, pour ainsi dire 'entre guillemets', non comme des pensées mais comme de point de départ de l'évocation, comme aliments de la pensée" (1979 : 39).

En résumant, les *quizilas* sont traduites dans les mots du peuple-de-saint par le langage de la sensation, notamment de l'*ojeriza*, du dégoût, d'une aversion sensorielle qui peut être provoquée par les saveurs, les couleurs, les odeurs, les lieux physiques. Dans les conversations du *terreiro*, le discours concernant la corporéité revient toujours de façon imposante, d'autant plus que les *quizilas* les plus naturelles, dont l'efficacité est ressentie individuellement, expriment une certaine 'vérité' – selon les mots des *ebômis*, ce que le corps refuse est la *quizila* la plus vraie.

L'association d'un événement négatif souffert par le corps (une allergie dans les cas le plus typiques) à des représentations mythiques relatives aux interdits est toujours possible, mais le chemin associatif qui conduit au symbolisme des *orixás* et des *odus* à partir de ce stimulus n'est pas prévisible et seulement la divination donnera, en dernière analyse, une sorte de confirmation au traitement symbolique des allergies et des intolérances alimentaires. Le système, ne pouvant pas prétendre à des correspondances associatives figées entre stimulus et représentation, se contente d'une étiologie et d'une sensibilité aléatoire pour donner accès et en même temps 'nourrir' la pensée symbolique (ce qui est possible par ailleurs à cause du fait qu'un nombre d'aliments allergènes, tels les crustacés, les poissons, les fruits, etc. sont des *quixilas* des *orixás*).

9. L'AXE QUI EST EN MOI

9.1. Le poids de l'élection

9.1.1. L'appel du saint

Dans la littérature des cultes afro-brésiliens, l'initiation est souvent interprétée comme l'issue d'une élection de la part de l'*orixá* (Capone : 1999 ; Laplantine 2000 ; Rocha : 2000). Cependant, la positivité dont est chargée la notion d'élection risque de nous détourner du côté inéluctable, même coercitif, de cet appel du saint qui ne flatte pas toujours l'intéressé. Celui-ci, dans la plupart des cas, n'a pas vraiment proposé sa 'candidature' et l'appel du saint se manifeste souvent par les problèmes existentiels, la souffrance psychologique et la maladie²⁹⁷.

On a vu qu'Alzira, avant son initiation, avait peu de connaissances liées au Candomblé et ne voulait pas en faire partie ; toutefois, du côté de son père, on pratiquait le culte des *orixás*²⁹⁸. Sa position, un peu détachée et désabusée à l'égard du culte, caractérise souvent l'attitude des adeptes lorsqu'ils assument un tel héritage spirituel. L'entrée dans le Candomblé est donc souvent l'affaire de l'*ancestralidade* : il faut assumer, contre sa propre volonté, une relation de culte d'un aïeul.

²⁹⁷ Il serait intéressant d'analyser la 'maladie-de-saint' selon le diagnostic médical, ce qui, peut-être, nous amènerait à prendre en considération ce que les médecins appellent les symptômes sans explication – "*medically unexplained symptoms*" selon l'expression anglaise. Pour s'en faire une idée, la définition offerte dans la revue, publiée en Nouvelle Ecosse, *West Journal of Medicine* (February, 2000 ; 172(2) : 128-130), par Brenda Sabo, Michel R. Joffres et Timothy Williams (Nova Scotia Environmental Health Center Dalhousie University Fall River, Nova Scotia) est intéressante : "*The term medically unknown symptoms covers various symptoms and diagnoses that change with the advance of medical knowledge. Included in this term are illnesses such as fibromyalgia, chronic fatigue syndrome, irritable bowel syndrome, environmental sensitivities, and chemical intolerances (sometimes referred to as multiple chemical sensitivities). Although the acceptability of these symptoms as real depends on the cultural and medical climate in which they are seen, patients will continue to appear in physician's offices with these types of complaints. Denying that patients have these symptoms will only make their problems worse.*"

²⁹⁸ Il n'est pas rare de trouver une 'cohabitation' de différentes religions chez les membres des familles de Bahia. Ainsi, lorsqu'Alzira était enfant (fin des années '40) il était fréquent de trouver des 'macumbeiros' (le peuple du Candomblé, selon une expression dialectale qu'elle utilise), catholiques et kadcristes dans une même famille.

Dans ce chapitre, on va explorer le type de relation qui se bâtit entre le novice et le saint et on va tenter de déchiffrer comment l'interdit renforce cette idée de consubstantialité avec le saint : selon les adeptes, ce que le corps refuse régulièrement peut être le symptôme d'une *quizila* qui se révèle. En principe, cette déclaration correspond à l'idée que les *quizilas* - idiosyncrasies personnelles qui se présentent, le plus souvent, sous forme d'intolérance alimentaire- sont des signes négatifs exprimant la présence des *orixás*. À mon sens, ces intolérances ressemblent, en première instance, plus à des règles constitutives de l'initiation rituelle qu'à des règles prescriptives, dès lors qu'elles dévoilent avant tout une qualité énergétique, et donc, un *lien* avec l'*orixá*. Les *quizilas* se rapportent aux initiés et ceux qui ne sont pas 'faits' ne sont pas concernés par les *quizilas*, ils ont de simples intolérances alimentaires – comme, par exemple, George de Omolu l'a indiqué lorsqu'il parlait de sa copine qui n'est pas du Candomblé et, par conséquent, qui n'a pas de *quizilas*²⁹⁹.

Par ailleurs, lorsque l'*orixá* se présente pour réclamer l'initiation, sa relation avec le futur initié est fortement dérégulée. Lors de ses premiers appels, le saint se manifeste souvent négativement à partir du corps et des affects, à travers la maladie, le malaise psychologique. *Ekédi Graça* de l'Axé Opô Afonjà me disait :

“ Le saint peut arriver par la maladie. C'est un signe du saint que les êtres humains ont du mal à comprendre, mais il s'agit d'une vérité. Les comportements de la personne aussi peuvent changer ; elle peut devenir très irritable, déséquilibrée. ”

Ce 'lien dérégulé' se manifeste parfois par des marques corporelles typiques de l'*orixá* en question : on verra dans le cas de Tadeu que son *Omolu*, avant d'être 'fait', lui provoquait des pustules sur les jambes- cet *orixá* maîtrisant la variole et les problèmes de peau renvoyant aux cicatrices laissées par les éruptions cutanées de cette maladie. Toutefois, le plus souvent, les conséquences négatives sont le signe d'un manque général de protection : lorsque le culte de l'*orixá* a été délaissé dans une lignée familiale, une ouverture aux énergies négatives peut se produire chez les descendants. L'abandon du culte affecte alors une personne dans la descendance d'un initié d'autrefois. Des pertes et des accidents répétés, une faiblesse

²⁹⁹ Pour une différenciation entre règle normative et constitutive, voir Houseman et Severi (1994 : 197). La deuxième typologie de règle est transformative, elle fait devenir une chose ontologiquement différente de ce qu'elle était jusqu'à présent. Par ailleurs, selon le droit, la sanction (positive) des règles constitutives est la naissance d'une qualité, d'un état, etc.. La *quizila* chez la *iaô* montre, par la négative, la naissance d'une filiation spirituelle.

généralisée, peuvent aussi être les signes d'une ouverture aux influences négatives comme, par exemple, ce fut le cas pour la dépression d'Alzira – une contamination par les esprits d'un défunt (*egum*).

Définir comme éléments de l'élection les signes négatifs de l'appel du saint, indique qu'à ce moment, on focalise l'attention sur ses effets positifs : l'initiation et le bien être retrouvé. Par contre, après l'initiation, le même type de symptômes sera indiqué comme des faits de transgressions ou d'erreurs rituelles. La vie initiatique de l'adepte a ainsi une portée normative. En effet, une fois que le processus d'initiation a commencé, le lien avec l'*orixá* se fait généralement normatif à partir du respect de certaines obligations rituelles et des *quixilas* fixées par la tradition du *terreiro* ou transmises au novice après la divination³⁰⁰.

Toutefois, bon nombre de *quixilas* vont apparaître avec le temps. Tout comme les symptômes pré-initiatiques, les symptômes d'une *quixila* inconnue vont indiquer un aspect du signe du destin ou de la qualité de l'*orixá* de la tête. C'est pourquoi, lorsque la *iaô* reprend une vie normale, hors de la chambre de réclusion initiatique (*camarinha*), on lui demande d'identifier les nourritures qui lui provoquent des intolérances alimentaires. Dans ce cas, la *quixila* est une règle à découvrir à partir des réactions répétées du corps au regard d'un aliment, selon une logique 'proto-divinatoire' ; la régularité de la réaction, sanctionne le passage du contingent au nécessaire. L'effet est d'un certain point de vue positif, car il pose comme identifiant la relation avec l'*orixá* maître-de-la-tête ou avec l'ensemble des autres *orixás*.

Plusieurs *quixilas* alimentaires apparaissent donc au fur et à mesure que le novice goûte à des nourritures. Souvenons-nous de l'entrevue avec Kiko qui dit de confirmer ses *quixilas* (ses problèmes alimentaires) avec des séances de divination : il ne faut donc pas sous-estimer le fait que le Candomblé est un culte orienté par la divination et que celle-ci est censée dévoiler un dynamisme, c'est-à-dire les causes cachées des états toujours changeants d'une personne (sa santé, sa situation de vie, etc.). La propriété prescriptive de la règle n'intervient alors que lorsque la *quixila* est déjà dévoilée par des réactions régulières du corps au regard d'un aliment et confirmée par la divination. Par conséquent, sa propriété est en premier lieu *constitutive*, elle

³⁰⁰ Le sentiment de persécution, de sorciers ou d'esprits de morts, est souvent à l'origine de la démarche initiatique dans le Candomblé, tandis que le sentiment de culpabilité semble se situer après l'initiation (lié au manque d'assiduité dans la vie du *terreiro*, au délaissement des obligations rituelles). Cette idée semble être en accord avec celle de Monfouga-Nicolas en ce qui a trait au culte de possession Bori hausa (1972).

indique la présence des *orixás* qui dominent l'existence de la personne. Ce qu'on appelle les signes d'élection qui réclament 'initiation' sont l'exemple d'une ontogenèse de l'être initiatique qui, en réalité, va continuer à se définir aussi après la *feitura*.

9.1.2. Recouvrement

La nécessité d'une initiation est presque toujours justifiée, même de manière vague, comme conséquence d'une relation de culte interrompue par un membre ascendant de la famille du novice. Le novice doit donc prendre le relais. Toutefois, cet héritage prévoit une forme relationnelle complexe. Le saint fait partie de la nature des hommes selon un projet qui est en même temps cosmologique et anthropologique : on a vu que les humains partagent la même 'essence' que celle des *orixás*.

A cette identification par l'essence se greffe le principe de l'*ancestralidade*, conçu comme un héritage de rapport d'alliance entre l'*orixá* et une famille donnée : on hérite le saint d'un aïeul de la même façon qu'on hérite des traits des parents et des grands-parents (cela fait penser à une forme d'atavisme). Par ailleurs, la *feitura* produit une consubstantialité renouvelée (le rite d'initiation 'fait' la tête à partir des éléments de l'*orixá*) selon un échange qui rappelle un pacte individuel, une alliance, plutôt que le rapport de tout un groupe familial avec ses ancêtres³⁰¹.

Plusieurs *filhos-de-santo* m'ont déclaré avoir assumé l'initiation comme un destin familial dont ils étaient les héritiers à leur insu. En même temps, l'acceptation du destin initiatique semble ouvrir à une nouvelle connaissance de soi-même à partir d'une relation très intime avec l'*orixá*. A ce propos, je tiens à signaler les mots d'un homme *iaô* âgé de cinquante ans environ, prononcés pendant sa réclusion initiatique³⁰² :

“ Toute ma vie semble revenir à jour, je me revois dans plusieurs

³⁰¹ Ce dernier type de rapport est par contre, caractéristique du culte de *Baba Egun* (Braga : 1992). On a souvent affirmé que le culte des *orixás* manque d'*ethos* (Prandi : 2005), très basé sur une quête de solution aux problèmes existentiels de l'adepte. Par contre, le culte des *eguns* est plutôt lié à une éthique fortement socialisée : l'ancêtre manifesté dans les *terreiros* des *eguns* peut faire des réprimandes à toute l'assemblée, et la domination masculine de ce culte semble bien représenter l'idée d'un ordre social par les ancêtres.

³⁰² En principe, il faut vivre trois mois dans le *terreiro*, avec la possibilité de sortir uniquement pendant la journée pour des obligations de travail ou d'étude.

étapes de mon existence ; ça fait énormément de bien, c'est comme une légèreté, une forme de purification... ”

L'initiation se pose comme un enjeu paradoxal entre le soi et l'étranger et, comme on le verra, entre la consanguinité et l'alliance³⁰³. L'*orixá* peut se manifester en possédant le futur initié³⁰⁴ ; cette action est une captation et vise à associer la personne dans le domaine de l'*orixá*, en l'incluant comme un être à soi – après la *feitura*, avec l'expérience initiatique, les possessions sont de plus en plus espacées, pour ne se présenter qu'à des moments ritualisés. L' idée de 'captation' ne manque pas d'évoquer un jeu de séduction. Au début de ma recherche sur le terrain, lorsque *Ebômi* Ivete de Iansã m'expliquait le danger d'assister à un sacrifice (*matança*), elle me disait comment on peut être charmant et charmé en même temps :

“ Ce n'est pas bon pour toi de voir la *matança*. Tu vois, ton *orixá* peut te trouver charmante et te vouloir entièrement pour lui. Il peut te vouloir et t'avoir. Fais attention, parce qu'après tu dois t'engager dans le Candomblé et ta vie va changer... ”

Le saint capte celui qui lui ressemble, celui qui a son essence. Or, lorsqu'on a une histoire familiale de Candomblé, on arrive à reconstruire une forme d'endogamie spirituelle. Le plus souvent, il se trouve que la transmission d'une alliance (entre une initiée et un *orixá* spécifique) est attestée. Par exemple, l'alliance spirituelle entre *Ego* et l'*orixá* se fait par la voie de la filiation naturelle entre *Ego* et une grand-mère qui était initiée (et donc 'alliée' à cet *orixá*). On arrive ainsi à croiser le principe d'un héritage naturel à celui d'un héritage spirituel. On verra émerger une condition particulière, celle d'un '*filho-de-santo*' qui, à partir d'une altérité relative (le saint), construit sa personne 'dans l'*axe*'³⁰⁵.

Un dialogue que j'ai eu avec *Ebômi* Nivalda de Oxossi – de l'Axé Opô Afonjá – est significatif et m'aidera à illustrer les questions que je viens de présenter. Je lui demande pourquoi elle est entrée dans le Candomblé :

³⁰³ Voir Dianteill (2000).

³⁰⁴ Une critique à la terminologie de cultes de possession a été exposée lors d'une communication à l'Université de Montréal par Muller : “L'ambiguïté des étiquettes. Entre exorcisme, médiunnisme, culte de possession et chamanisme” (s.d.). Une variété des phénomènes de possession est présente dans la littérature : de Heusch (1971), Dupré (1974), Corin (1978), Zemléni (1987) Muller (2001), etc.

³⁰⁵ On a déjà constaté que par la manipulation initiatique (des éléments qui lui sont associés tels les plantes, le sang des animaux sacrifiés, les offrandes, etc.) l'*orixá* maître-de-la-tête devient encore plus consubstantiel au novice, les allergies – *quixilas* qui peuvent surgir après l'initiation servent alors à confirmer la procédure initiatique.

Nivalda : “ – Je n’étais pas du Candomblé, j’étais catholique, mais dans mon enfance j’ai eu beaucoup de problèmes de santé. ”

Moi : “ – Quel genre de problèmes de santé ? ”

Nivalda : “ – Des accidents, ce qu’on peut définir comme des désastres. Quand j’avais neuf ans, je suis tombée du haut d’un grand escalier et je me suis cogné la tête, ça aurait pu être fatal... mais, grâce à Dieu et aux *orixás*, j’ai guéri. J’avais aussi des difficultés économiques, sans raison apparente car je suis née dans une famille assez aisée mais, à un certain moment, des problèmes d’argent ont surgi. C’était une question d’*orixá*, mais on ne le savait pas. L’*orixá* m’avait déjà choisie dans le ventre de ma mère... ”

Moi : “ – Et après, comment as-tu compris que c’était un problème d’*orixá* ? ”

Nivalda : “ – J’ai grandi et j’ai eu d’autres difficultés financières. Après, à l’âge adulte, j’ai compris que c’était un problème d’*orixá*. Mais ça m’a pris du temps car pendant des années, je trouvais le Candomblé ridicule, avec ces vêtements à porter, avec ce rituel étrange, moi je me croyais supérieure... Maintenant je suis très contente d’être dans le Candomblé, mais à l’époque je trouvais ça bizarre. ”

Moi : “ – Et comment ça se fait que tu sois venue ici ? ”

Nivalda : “ – J’avais beaucoup de problèmes, je me trouvais dans le pétrin avec toutes ces questions d’argent et de santé. Et un monsieur qui recevait un *caboclo*... bon, son *caboclo* m’a dit que c’était un problème d’*orixá* et que je devais entrer en contact avec une maison de Candomblé très sérieuse. Il disait qu’il ne voyait pas pour moi un avenir avec un mariage et une vie de famille. Il disait que je devais faire les ‘obligations’ (*obrigações*) d’*orixá*. Une autre dame m’a dit la même chose et un jour ma ‘tante’ de *consideração* (d’affection), Stella, m’a aussi dit que je devais faire l’obligation pour *Oxossi*, car il était en train d’attendre ce qui lui était dû (*cobrança*). *Oxossi* avait tout donné à ma famille et maintenant il attendait de recevoir ses ‘obligations’. Je l’ai écoutée car j’avais beaucoup d’admiration pour elle et j’ai ‘fait’ le saint ; après, tout a commencé à s’améliorer, mes chemins se sont ouverts. J’avais trente et un ans. ”

Moi : “ – Est-ce que tu travaillais avant ? ”

Nivalda : “ – Oui, mais à chaque fois que je commençais à travailler, il arrivait quelque chose et je devais arrêter, je tombais malade constamment. Je trouvais du travail et quelques jours avant, je tombais toujours malade : une fois, j’avais de la fièvre, une autre fois de l’asthme ou des douleurs abdominales. A chaque fois, je devais renoncer au travail. Alors, j’ai compris que je devais faire l’obligation comme me le disait Mãe Stella. J’avais hérité cet *Oxossi* de mon

arrière-grand-mère ; ma famille était d'origine africaine et pratiquait le culte des *orixás*, mais moi je ne le savais pas. On avait perdu les informations sur toutes ces choses-là, on n'en avait pas connaissance. J'avais hérité de médiumnité, l'*orixá* m'avait choisie pour cela, mais pendant longtemps je ne le savais pas... ”

Moi : “ – Tu as hérité l'*orixá*... tu as des aïeux africains... ”

Nivalda : “ – Exactement, mes arrière-grands-parents. J'ai eu des informations bien après... Ma mère avait hérité ça de sa grand-mère, mais elle n'a pas voulu accomplir les obligations ; elle était catholique, elle ne parlait pas du Candomblé... par conséquent, elle m'a surchargée... ”

Moi : “ – Elle aussi a eu des problèmes de santé ? ”

Nivalda : “ – Elle a eu des problèmes très sérieux, c'est mon *Oxossi* qui a beaucoup 'soigné' ma mère. L'*orixá* s'occupe aussi de la famille, des amis... ”

Moi : “ – Tu es d'*Oxossi* avec *Iansã*, n'est-ce pas ? Elle te protège aussi ? ”

Nivalda : “ – Ah oui ! *Iansã* est ma reine, je l'adore. J'aime aussi tous les autres *orixás*, je les ai presque tous... ”³⁰⁶

Il faut bien noter que dans le discours de Nivalda les deux aspects cités –héritage et appel du saint - correspondent à deux niveaux de référence connectés. Si l'héritage du culte de l'*orixá* comporte une obligation d'origine groupale, l'idée d'élection implique un plan plus intimiste de la relation avec l'initié et le saint qui l'a choisi parmi les membres de ce groupe familial. Avec l'initiation, le novice entrera de plus en plus dans un rapport intime et d'identification personnelle avec l'*orixá*, comme le montrent les paroles de Nivalda à propos de 'son' *Oxossi*. Nivalda prend sur elle la responsabilité du culte. Cette *cobrança* (recouvrement), souvent citée dans les discours du peuple-de-saint, indique que la chaîne des échanges ne doit pas être interrompue, ce qui arrive lorsqu'un membre d'une famille donnée (la grand-mère et la mère de Nivalda dans ce cas), qui avait un destin de *filho-de-santo*, n'assume pas le pacte avec le saint.

La relation de la *iaô* avec l'*orixá* est donc à la fois conséquence d'une filiation et d'une alliance, dès lors que l'héritage du saint se fait en se créant un allié, un partenaire, comme semble le suggérer Nivalda. Les différents principes de la filiation et de l'alliance marquent la relation

³⁰⁶ Nivalda a fixé presque tous les *orixás* dans les *assentamentos*.

entre l'initié et l'*orixá* : l'*orixá* est conçu comme un ancêtre divinisé, il est la matrice et il est appelé 'père' ou 'mère' par *Ego* ; il était le partenaire spirituel d'un aïeul d'*Ego* et il se comporte maintenant comme celui qui élit, dans la génération actuelle, un partenaire pour s'assurer des échanges ; lorsque *Ego* est élu, l'*orixá* devient l'allié du novice et va être hérité probablement par la descendance d'*Ego*³⁰⁷.

Ces principes de filiation et d'alliance se croisent et se condensent et la définition du processus initiatique ne craint pas la contradiction, car elle ne se réfère pas à une réalité sociale, elle se réfère à elle-même – elle est autoréférentielle³⁰⁸. Ceci permet la création d'une existence symbolique spécifique, celle du *filho-de-santo*.

9.1.3. Les blessures d'*Omolu*

Le saint peut réclamer la *feitura* à partir de ses signes caractéristiques, comme c'était le cas pour Tadeu, un jeune homme initié depuis des années, fils d'*Omolu*, *orixá* lié aux maladies de la peau. Pendant son enfance, Tadeu avait souffert de pustules aux jambes qui ne cicatrisaient pas. Les problèmes de peau sont typiques de cet *orixá* marqué par les cicatrices de la variole³⁰⁹. Ce genre de maladie est alors interprété comme le signe que son *Omolu* veut être 'fait'. Après avoir 'fait' le saint, Tadeu guérit et il ne présenta plus de problème de cicatrisation.

Ainsi, et souvent, les *orixás* sont censés se manifester avec leurs principes énergétiques. *Omolu* par exemple, se trouve aussi associé aux vents chauds qui apportent les épidémies ; aux maladies graves, notamment l'épilepsie, qui font trembler de façon semblable à sa danse 'tremblante'. Souvent ses enfants manifestent ces maladies (maladies de la peau, épilepsie)³¹⁰. Lourdes, la sœur de Tadeu, une jeune femme initiée à l'*orixá* *Nanã*, répondait ainsi à mes questions concernant les négativités associées aux saints, comme dans le cas typique des

³⁰⁷ Tomazia d'*Oxalá*, nièce de Mãe Stella, me disait que seulement quelques membres de sa famille ont eu un appel de saint, les autres membres n'étant pas concernés par le Candomblé ; elle disait aussi que c'était une question de 'racine' (*raiz*) que l'ont devait continuer. Par conséquent, elle affirme qu'on trouvera toujours dans sa famille et dans les générations futures des personnes initiées.

³⁰⁸ Cf. Houseman (2006) et Houseman & Severi (1994).

³⁰⁹ Cf. Ming & Verger (1997).

³¹⁰ A propos de l'épilepsie comme signe d'*Omolu*, voir Caprara (1997).

problèmes de peau de son frère Tadeu d'*Omolu* :

“ Tout a un côté positif et un côté négatif. Lorsque le saint n'est pas ‘fait’, il a aussi son côté négatif. Si la personne n'a pas de ‘zèle’ pour lui (ne s'occupe pas de lui), l'*orixá* expulse des choses, sans savoir s'il fait le bien ou le mal. Je pense que c'est comme ça qu'il faut voir la question. ”

Ces données nous mettent sur une voie d'analyse résumant la logique de certaines *quixilas* : Tadeu semble subir les conséquences d'une forme d'excès du principe énergétique de son *orixá*, ce qui lui crée des problèmes de peau. On pourrait même dire que ce manque de cicatrisation de la peau est la façon ‘naturelle’ de se manifester de l'*orixá* – il expulse des choses de son domaine, sans discernement, comme l'explique la sœur de Tadeu.

Lorsqu'a lieu l'initiation, l'énergie de l'*orixá* semble se contenir ; par ailleurs elle est également contenue dans l'autel. L'énergie retrouve aussi sa dimension anthropomorphique car, à partir de la fixation de l'énergie, on dévoile l'identité de l'*orixá*, sa subjectivité (présente dans l'autel et incarnée dans le corps de l'initié), et il devient possible de ‘prendre soin’ (*cuidar*) de lui, de le maîtriser.

Bastide (2000) parle de ‘*santo bruto*’ (l'*orixá* à l'état ‘brut’) lorsque la possession se produit avant l'initiation. Les mots de nos interlocuteurs suggèrent que la ‘maladie-de-saint’ (*doença-de-santo*) est une sorte de ‘sauvagerie’, car l'*orixá* se manifeste avec ses ‘marques’, sans avoir conscience de faire du mal – il n'y a aucune idée de châtiment dans les mots de Lourdes. Les ‘signes’ d'appel de l'*orixá* semblent être l'effet malheureux d'un cumul de l'identique et la maladie de Tadeu peut être conçue comme une ‘manifestation sauvage’ du saint parce qu'il y a excès du même principe. Cette représentation de l'équilibre trouve dans la pratique rituelle une façon pragmatique de contrôle : l'*assentamento* et la *feitura* visent à maîtriser le côté ‘naturel’, excessif ou franchement dangereux de l'*orixá* – ce qui permet aussi de comprendre cette ambivalence apparente de l'appel du saint (le saint est bon et mauvais en même temps, comme dit mon interlocutrice). L'*orixá* qui expulse des choses négatives et positives montre son côté aveugle, neutre, sa nature à l'état pur. Sans travail rituel, il n'y a pas possibilité de le ‘ré-humaniser’ afin de bénéficier de sa protection, de retrouver sa subjectivité d'homme d'autrefois dans ses danses ; de le rendre allié aux causes des hommes avec les nourritures qu'il aime le plus, etc.

Le culte de l'*orixá* est donc pratiqué selon le principe de la maîtrise d'une force. De façon analogue, les signes interprétés pendant la divination (*odu*) ont un côté négatif qui doit être

contrôlé et, cette fois, il s'agit bel et bien d'exorciser le destin avec une offrande. Lourdes dit :

“ La personne est comme elle est, à cause de son *odu*, son chemin. Il y a des gens qui ont un ‘chemin’ de lutte, et ils luttent énormément sans pour autant arriver à grand-chose. Alors il faut faire beaucoup d'*ebó*. Il faut renvoyer (*despachar*) l'*odu* (la partie négative), il faut lui donner à manger (lui faire des offrandes)... pour arriver à une situation moins difficile.”

Dans le cas de l'*odu*, on vise à évacuer (*despachar*) un destin malheureux pour le ‘changer’ (l'exorciser au moins en partie) en lui donnant sa part – en le ‘nourrissant’ – à la place de la personne à qui ces événements négatifs sont destinés (l'idée d'échange, *troca*, est très citée par les interlocuteurs). L'*orixá* et l'*odu* présentent donc leur partie dangereuse ou négative. En ce qui concerne l'*orixá*, avec les *quizilas* (rites négatifs) on évite un trop grand partage avec certaines de ses caractéristiques et avec les rites positifs d'initiation (*assentamento* et *feitura*) on établit une union contrôlée (l'*orixá* devient consubstantiel à la *iaô*), tout en gardant la possibilité de l'union absolue avec l'incorporation.

Avec le *despacho* de l'*odu*, on déplace le côté négatif de l'*odu*, c'est-à-dire les événements fâcheux qui font partie de l'histoire mythique évoquée pendant la divination : il s'agit d'une offrande qui contient des éléments dont l'énergie correspond aux événements négatifs qu'on veut éloigner et que l'on dépose à un endroit spécifique, déterminé par la divination. On n'élimine donc pas totalement cette négativité – on ne pourrait pas le faire car elle fait partie de ce monde – mais, dès lors qu'il peut se présenter une conjoncture négative pour l'adepte (par ailleurs certains *odus* sont plus négatifs que d'autres), on la déplace et on les renvoie à la source en l'objectivant dans les éléments du rite. Ces éléments sont souvent interdits pendant un certain temps (pendant trois jours, une semaine, on ne pourra pas, par exemple, manger d'œuf, de farine, etc. d'aliments utilisés pendant le rite) avec le but d'éviter de ramener la négativité dans son ‘foyer’.

Les aléas négatifs de l'histoire individuelle, impliqués dans le ‘chemin’ d'une personne (efforts excessifs, lutte, dans le cas cité par Lourdes), sont donc ‘substantialisés’ dans des ‘paquets - offrandes’ (ceux-ci sont censés contenir énergiquement des malheurs à exorciser) et déposés dans des lieux précis (forêt, rivière, etc.). C'est le même principe que la *quizila* –(on évite un élément pour éviter un événement), l'offrande se faisant porteuse des énergies qu'il ne faut pas intégrer dans le corps pour ne pas intégrer dans l'existence des événements négatifs.

En définitive, cette alternance entre un côté substantiel (offrandes, *quizilas*) et un côté

biographique (événementiel) semble constituer un thème central, dont les variations rituelles citées constituent les différents cas d'une quête d'équilibre qui objective l'événement dans la substance pour pouvoir dominer rituellement les contingences de l'histoire.

Ainsi, la *quizila* se présente selon différents volets. En premier lieu, le culte de l'*orixá* est marqué par une incorporation substantielle de l'*axé* de la part de l'initié : les événements mythiques négatifs qui ont déterminé l'histoire de l'*orixá*, caractérisent désormais l'existence du novice en tant que *quizilas* conçues comme des antipathies incorporées. En même temps, l'adepte ne peut pas se perdre dans l'essence divine car il renoncerait à son existence humaine pour être 'naturalisé' dans une force de la nature. Il s'avère alors qu'une distance avec la substance de l'*orixá* est nécessaire avec le respect des *quizilas* du cumul du semblable, autant au niveau alimentaire que chromatique, etc. Dans le cas de l'*odu*, on arrive à une distanciation qui prend la forme d'un exorcisme relatif : on vise à se séparer de la partie négative du destin, " on cherche à rendre l'*odu* moins dur (*amenizar*) ", comme disent les initiés.

Par ailleurs, la distance 'substantielle' relative avec le saint (l'adepte n'est pas l'*orixá*, dit la *mãe-de-santo*) et le renvoi des événements au travers des éléments du *despacho* de l'*odu*, permettent de montrer que l'inclusion dans un destin, ou dans un héritage 'de saint' (*ancestralidade*), se fait toujours en l'aménageant de façon à ce qu'être assujéti à l'autre n'empêche pas la maîtrise de soi. A partir de ce constat, l'exorcisme absolu n'est réservé qu'aux questions de souillure et de contamination (par les esprits obsédants, par sorcellerie, comme on l'a déjà vu), tandis que l'ensemble de la pratique rituelle vise à un contrôle et à une séparation relative de certains événements de sa propre histoire (l'*odu* en tant que chemin de vie) dévoilée par la divination, et à un contrôle des principes de l'*orixá* qui, définitivement, sont associés à la substance corporelle du novice.

9.2. La syntonisation

9.2.1. *Possession continue*

Pendant la phase initiale des manifestations de l'*orixá* l'existence de la *iaô* peut s'avérer difficile. Parfois l'*orixá* 'prend' (*pega*) n'importe où, y compris dans la rue ou pendant les heures de travail. Un mal-être général peut aussi être ressenti : la personne se sent envahie par des

sensations de perte de conscience et l'*orixá*, comme on le verra dans le cas de Mariela de Iemanjá, prend possession du corps en son entier pour un temps indéterminé. Ces faits sont comparables à la définition de 'possession continue' donnée par Zempléni (1987) dont les symptômes peuvent être des manifestations de l'entité (divinité, esprit, ect.) à travers des malaises ou des crises de possession non contrôlées.

Dans le Candomblé, lorsqu'une personne a besoin de 'faire' le saint on procède souvent par degrés, on fait un rituel pour la tête (*bori*), on fixe le saint (*assentamento*) et finalement, après un temps dans le *terreiro* comme *abiã* (premier degré du noviciat), l'initiation est complétée par la *feitura*³¹¹.

Mariela de Iemanjá, une fille-de-saint de l'Axé Opô Afonjá, me raconte comment, après deux ans passés comme *abiã* (novice pas complètement initiée), tourmentée par des possessions incontrôlées, elle a été intégrée dans un *barco*³¹² et est devenue *iaô* :

“Quand je suis arrivée à l'Axé, Mãe Stella a fait le *jogo* (la divination), elle était surprise et préoccupée en même temps à cause de ma situation spirituelle : elle m'a fait tout de suite un *bori* ... Je suis restée dans l'Axé et j'ai commencé à recevoir l'*orixá* ; deux ans se sont écoulés en tant qu'*abiã*, cela n'a pas été sans difficulté : angoisse, maux de tête, faiblesse généralisée. Après la *feitura*, j'ai commencé à me sentir mieux, mais cela s'est fait progressivement, ce fut un processus au niveau de l'énergie, du corps ...”

L'initiation totale est donc nécessaire pour permettre au novice de se conduire normalement dans la vie, tout en laissant au saint la possibilité de se manifester à des moments précis³¹³. Après la *feitura* le novice est incité à entretenir en état de veille une relation avec l'*orixá* et à évoluer dans son rapport avec ce dernier, ce qui est une forme de 'clairvoyance'. En capitalisant une certaine expérience comme 'fils-de-saint' (d'initiation), les possessions rituelles

³¹¹ Le processus de la *feitura* implique souvent un temps d'attente dans la mesure où il est nécessaire de trouver une grande somme d'argent pour les frais des objets et des vêtements liturgiques, des nourritures et des animaux prédestinés aux sacrifices.

³¹² Littéralement 'bateau', façon d'appeler le groupe des novices qui passent ensemble le temps de réclusion initiatique.

³¹³ Selon la définition classique, “dans les cultes de possession, on initie le patient à l'esprit qui se manifeste afin qu'il puisse revenir correctement et s'incarner temporairement le temps d'une danse dans son porteur”. (Muller, *s.d.*, p. 8).

interviennent alors de façon plus espacée. Dans les cérémonies, les *orixás* des *ebômis* se manifestent moins par rapport aux *orixás* des *iaôs*. Pendant les petits rituels comme l'*amalá* (offrande hebdomadaire d'un plat à base de gombo à *Xangô*), les *orixás* des *ebômis* les plus 'anciennes' dans le saint se manifestent plus rarement que dans les grandes cérémonies. Mais, au début de la vie initiatique, le contrôle des forces qui accompagnent la personne n'est pas aisé, la *iaô* continue souvent à 'tomber dans le saint' comme si l'appel se faisait tout à coup insistant. Toutefois, comme Mariela le dit, les "choses s'améliorent après la *feitura*". L'amélioration s'explique, selon elle, grâce à l'union intime qui la relie à son *orixá* : la qualité de l'*orixá* est désormais connue et nommée, elle peut entrer en relation avec lui.

Un mercredi dans le *terreiro*, après l'*amalá* (l'offrande à *Xangô*), dans une pièce de la maison de *Xangô*, Mãe Stella déjeunait avec des *ogãs* et des visiteurs. Mariela aidait au service, elle arrivait à peine à accomplir sa tâche et son regard semblait par moments absent. Une fois à côté d'elle, elle me reconnut et me demanda de l'aider pour le service afin de bénéficier de quelques instants de calme pour 'retrouver ses esprits'. Elle n'arrivait pas toujours à contrôler ce type d'altération de sa conscience.

Lorsque je revis Mariela, quelque temps plus tard, je lui ai demandé si elle se rappelait de ses difficultés à contrôler l'*orixá* à l'époque de notre première rencontre. Elle m'a alors expliqué, en me parlant très bas comme s'il s'agissait d'un secret, que son comportement avait également été tributaire de sa *Iemanjá* qu'elle apprenait à connaître dans ses premiers temps de *iaô* :

"Tu vois, chaque personne possède une sensibilité différente, celle-ci dépend aussi de la qualité de l'*orixá* de ta tête (*orixá* de *cabeça*). Dans mon cas, *Iemanjá* me 'prenait' (*pegar*) tout le temps, mais pour d'autres *iaôs* ça peut se passer de façon plus calme."

Mariela semblait être disposée à parler, j'évoquais alors ce qu'elle m'avait précédemment confié sur des aspects de sa vie :

"Te rappelles-tu de notre conversation, tu m'avais aussi raconté des choses à propos de ton parcours spirituel, tu m'avais dit que tu avais reçu l'héritage spirituel de ta grand-mère ... Te rappelles-tu que j'étais intéressée par cette question des *quixilas* ... Les *quixilas* ont beaucoup à voir avec ton destin, ton *odu*, n'est-ce pas? "

Mariela répondit ainsi :

"Oui, mais les *quixilas* dépendent aussi de la qualité de l'*orixá* maître de ta tête. Tu écoutes ton *orixá*, tu veux comprendre ce qui t'arrive, au

niveau du corps et des choses ...”

D’après Mariela, l’*orixá*, notamment au début de la vie initiatique, se fait entendre par le corps, parfois des signes révèlent des *quixilas*. En effet, si les pertes de conscience fréquentes sont symptomatiques de la condition de *iaó*, la découverte des sensibilités liées à des questions alimentaires est aussi un moment marquant le noviciat. Dans les deux cas se manifeste la qualité de l’*orixá* de la tête, elle se révèle. Un meilleur contrôle de l’*orixá* s’impose de façon parallèle à la question des *quixilas* alimentaires : il s’agit, selon Mariela, d’un souci d’intégrité du corps à partir des signes que l’*orixá* offre pour orienter le novice dans la compréhension des ses caractéristiques. Une sorte de dialogue entre l’*orixá* et le novice, lié à l’intimité du corps (des sensations et des perceptions), est en train de se construire.

Nous pourrions alors avancer l’hypothèse suivante : la capacité de maîtrise de la transe est en rapport avec la relation que le novice entretient avec l’*orixá* au quotidien. Tout se passe comme si, en reléguant la possession à des moments précis (des temps fortement ritualisés), l’*orixá* reste présent dans le temps ordinaire, en dehors du phénomène de possession, en contraignant le novice dans ses gestes intimes, notamment dans le choix des aliments et des couleurs des vêtements. Cette relation avec l’*orixá* se fait dans un état conscient, tandis que la possession, usurpation du corps de la part de l’*orixá*, est censée être un moment d’oubli de soi (l’initié est l’*orixá*).

9.2.2. *La construction du lien*

Selon le *babalorixá* Balbino, pendant la possession l’*orixá* décharge l’adepte des énergies négatives et le recharge en énergie vitale. L’imprégnation de l’énergie de l’*orixá* par la possession ne doit pas être confondue avec l’ordre de l’intuition, de la clairvoyance et du rêve, moyens privilégiés de la relation avec l’*orixá* qui sont souvent accompagnés par des confirmations avec le *jogo* (divination). L’entretien d’un psychologue italien, Claudio Neri, avec le *Babalorixá* Balbino permet de saisir les enjeux du rapport avec l’*orixá* pendant la transe de possession et au quotidien. Balbino explique sa vision de la transe à Claudio Neri dans cet entretien publié dont voici un extrait (Eliana Miranda, une fille d’Iansã initiée par Balbino,

participe également à ce débat)³¹⁴ :

Balbino : “ – L’*orixá* lorsqu’il nous ‘prend’ (*pega*), il décharge sur nous des énergies négatives... Il nous donne la force, l’énergie positive...”

Claudio : “ – Grâce à ce processus, la personne peut mieux développer son véritable ‘moi’ (...). Je pense que la transe, ou le contact avec l’*orixá*, peut aider la personne à se développer sous une forme plus complète ...”

Eliana : “ – Oui, mais pas pendant la transe. ”

Claudio : “ – Peut-être pas pendant la transe, mais peut-être à travers la transe...”

Eliana : “ – Non !”

Balbino : “ – Non.”

Claudio : “ – Vous dites non ... Mais alors ... quand ? ”

Eliana : “ – Quand ? Jour après jour, tu construis un lien. ”

Balbino : “ – Il faut se trouver en lien avec l’*orixá*, dans le quotidien. J’habite ici (dans le *terreiro*) exclusivement pour l’*orixá*. ”

Cette entrevue de Balbino par Neri est intéressante en ce qui concerne la difficulté à cerner le rôle de la possession par rapport à une vision psychologisante de la personne³¹⁵. On pourrait appeler lien identitaire cette relation quotidienne du *filho* avec l’*orixá* ; la transe, étant associée davantage à une question d’acquisition d’énergie positive et à la construction d’un lien protecteur entre le novice et l’*orixá*, est considérée, dans ce contexte, comme une ‘énergie surnaturelle’ positive. Le lien identitaire se construit selon une implication relationnelle du novice avec la qualité de son *orixá* ; cette implication doit être considérée selon la complexité d’une relation ritualisée avec l’*orixá*, en évitant de la réduire à des plans d’explication étrangers à

³¹⁴ Claudio Neri, “*The Group of Gods. From Anthropology to Group Psychotherapy*, Lauro de Freitas – Bahia, 1^{er} Août 2005”, publié dans la revue *Funzione Gamma* (2005); il s’agit de l’entretien de Neri avec Rubelino Daniel de Paula, Obaraim (nom de saint), dit aussi Balbino de Xangô. Pai Balbino a été initié par Mãe Senhora de l’Axé Opô Afonjã, il dirige le *terreiro* Ilê Axé Opô Aganjú à Lauro de Freitas (Région Métropolitaine de Salvador de Bahia).

³¹⁵ Comme l’écrit Nunes (2007 : 97), la vision psychologisante d’un ‘moi enfoui’ à découvrir par le biais du modèle mythique ne convient pas à la réalité du Candomblé qui appelle plutôt à une richesse symbolique dont profitent les différentes dimensions de la personne.

cette nature rituelle – le plan uniquement psychologique dont il a été question dans le cas de l'entrevue de Neri à Balbino.

Mieux vaut alors analyser certains aspects de cette relation selon des idées directrices que nous sommes déjà capables d'énoncer : étonnamment, l'*orixá* représente une altérité (énergie de la nature) qui est domestiquée avec l'initiation à partir de la portée anthropomorphique de l'*orixá* même. Celui-ci est incarné chez le novice et se révèle de façon quotidienne à partir du corps de ce dernier, la possession étant une emprise totale sur ce corps, mais qu'on doit apprendre à contrôler.

Les anthropologues ont décrit le phénomène de la prise de possession dans le Candomblé selon des expressions variées utilisées par le peuple-de-saint : “ recevoir le saint, tomber dans le saint, donner le saint ” sont des façons d'appeler ‘les états modifiés de conscience’ (Costa Lima, 1995 :5)³¹⁶. Or, si on ‘tombe dans le saint’ et on le ‘donne à voir’ pendant les cérémonies, le saint est en même temps donneur d'énergie ; par ailleurs, il se donne à voir dans le quotidien, en démasquant la présence cryptique de son énergie dans les événements du corps du novice.

Cette idée de présence dans le quotidien s'accompagne, au début de la vie initiatique, de fréquentes emprises totales de la personne. Comme le dit Balbino, au début du processus initiatique, la *iaô* a besoin d'une proximité majeure avec l'*orixá*, de sentir sa présence protectrice. Il explique à Claudio Neri en arguant de jeunes *iaôs* qui se promènent dans le *terreiro* :

³¹⁶ Ces expressions identifient dans le Candomblé la transe de possession. Dans le langage psychologique on utilise l'expression “ état modifié de conscience ” (EMC), (Costa Lima : 1995a ; Lapassade : 1997). Il s'agit des altérations qualitatives de la conscience ordinaire, de la perception de l'espace et du temps, de l'image du corps et du soi. Le vécu lié au déclenchement de la transe de possession est défini comme ‘transe préliminaire’ par France Schott-Billmann (1977 :114). Elle est caractérisée par une passivité du sujet : “ il tremble, il transpire, il souffle, mais il n'agit pas. D'ailleurs il est souvent assis (Vietnam, Niger) et, même debout, il ne se déplace pas ” (p. 116). Cet auteur parle aussi des “ descriptions imagées ” qui cherchent à exprimer avec des comparaisons ce qu'on ressent : “ comme une lance, comme des abeilles, comme des fourmis ” ; “ l'entrée de l'esprit est associé à l'angoisse (il serre comme un rapace, le cœur se voile ..) ” ; “ l'adepte, qui perd déjà conscience du monde extérieur, reste très sensible au bruit qui se fait dans son corps : le ventre fait ‘be be’, le cœur fait ‘derrec, derrec’, etc . ” (p. 118). Ces moments peuvent donc être décrits de façon phénoménologique. Nunes (2007 : 100), par exemple, expose les narrations d'initiés du Candomblé qui identifient les sensations avec des métaphores liées aux éléments typiques de l'*orixá* maître-de-la-tête ; un travail de Halloy (2007) montre le rapport à la transe d'un anthropologue et décrit le phénomène selon une approche plus cognitiviste.

“ Elles viennent de s’initier, elles sont *Iaôs*. Elles sont devenues filles-de-saint. Elles ont toujours un contact avec l’*orixá*. Pour des raisons différentes, l’*orixá* ‘prend’ la *Iaô*, il peut ainsi donner sa protection, si elle est triste, l’*orixá* arrive et lui confère de la force. ” (*ibidem*).

Les trois premiers mois après la *feitura* constituent un temps de marge, la *iaô* est obligée de résider, en état de mi-réclusion, dans le *terreiro* pour apprendre à recevoir, à connaître et à se syntoniser avec son *orixá*. Mais comment concevoir, au niveau des représentations des constituants de l’être (la chair du corps, l’énergie, le plan spirituel), ce dédoublement avec l’*orixá* ?

9.3. La spiritualité, l’énergie et la chair

L’énergie de l’*orixá* s’empare du corps de la *iaô* et la chair du novice se trouve par conséquent habitée par une dimension spirituelle anthropomorphe. Dans son ensemble, tout le processus d’incorporation de l’*orixá* est expliqué selon la notion d’énergie qui semble accomplir une médiation entre le matériel et le spirituel.

Le *pai-de-santo*, Robertson m’expliquait un jour :

“L’énergie des *orixás*, leur *axé*, est liée à la spiritualité mais elle est alimentée par la chair.”

Robertson explique ici que spiritualité et matière se rencontrent au niveau de l’énergie. La ‘chair’ est le corps humain mais aussi la matière du cosmos. Celle-ci alimente l’*orixá* : on a vu que des substances telles que le sang, les sèves des plantes, les huiles, les miels, ou des aliments préparés permettent, par des rapprochements symboliques transmués en causes efficaces (ce qu’on appelle l’énergie positive, *axé*), de renvoyer à une coïncidence du spirituel et du matériel à tel point que l’on peut manipuler l’énergie des dieux à partir des matériaux solides et des substances (les pierres, dans les *assentamentos*, sont arrosées de liquides et proposées en offrandes alimentaires). Les ‘dieux-objets’, selon l’expression d’Augé, sont, “ symbole, corps et matière ” (1988 : 52)³¹⁷.

³¹⁷ Cet ouvrage d’Augé est basé sur des enquêtes au Bénin et au Togo, sur des données Fon en ce qui concerne le culte des *vodu* et des données Yoruba pour les cultes des *orishas*.

Différents auteurs ont analysé, dans le Candomblé Nagô, les représentations relatives au dédoublement du monde matériel dans un monde spirituel. Par exemple, d'après Elbein dos Santos, l'*Orun* est, dans la cosmologie Yorouba, une dimension abstraite " d'un monde parallèle au monde réel ". Cet auteur fait aussi une longue analyse d'*Exú* dans sa fonction de 'transporteur d'offrandes' (*Ojise-ebo*), de médiateur entre l'*Aiyé* et l'*Orun* (1975 : 150). Restons-en à ces deux données apparemment contradictoires : séparation et union. La contradiction est dépassée par une médiation rituelle. Il s'agit, dans ce dernier cas, du pouvoir de l'*ebó*, (l'offrande rituelle) pour le ré-établissement d'une conjonction entre mondes séparés mais analogues³¹⁸.

En réalité, ces mondes sont toujours potentiellement en communication du moment que les *orixás*, intermédiaires entre les humains et *Olorun*, (le Créateur éloigné des affaires temporelles), sont des êtres de l'*Orun* (*ara Orun*) tout en étant immanents au monde des êtres terrestres (*ara Aiyé*), comme le montre leur manifestation parmi les humains. Toutefois pour bénéficier de l'*axé* des *orixás*, il faut connaître le Candomblé et transmettre le savoir-faire du culte : cette conjonction entre la dimension de la 'matière' (*matéria*) et ce plan spirituel des *orixás* est viable uniquement à partir de cette notion d'énergie véhiculée dans l'*ebó*, l'offrande. Et si une continuité entre les *ara Aiyé* et les *ara Orun* est possible au niveau pragmatique (rituel), c'est aussi parce que la séparation repose sur une différence ontologique relative qui prévoit des écarts, mais aussi des rapprochements : des êtres différents selon l'opposition matériel/spirituel, mais analogues en termes de principes énergétiques communs.

Par ailleurs, lorsqu'on veut analyser la séparation *Orun/Aiyé* en termes de fonction symbolique, on pourrait assigner à l'*Orun* la fonction de modèle 'hors du temps' (temps mythique) permettant de penser et d'interpréter, en tant que système parallèle immuable dans ses principes, les événements de ce monde matériel constitué par des individus mutables et mortels³¹⁹. Selon différents degrés, le temps mythique peut être mis en rapport analogique et

³¹⁸ Selon les mythes, la séparation entre *Orun* et *Aiyé* est la conséquence d'une faute : une femme a pénétré dans l'*Orun* avec les mains sales ou, selon d'autres versions, une personne a mangé de façon vorace des aliments célestes (Beniste, 1997 : 54). Selon un mythe très connu (Prandi, 2001), un jeune garçon curieux et imprudent aurait désobéi à son père et aurait pénétré sans autorisation dans l'*Orun*, causant, par sa désobéissance, la colère d'*Oxalá* et la séparation de ces deux mondes autrefois limitrophes. Notons la portée objective des actes transgressifs : mégarde de la femme aux mains sales, impulsivité du gourmand, bêtise d'un enfant : la séparation est plus la conséquence d'un acte anodin et maladroit que d'une faute morale.

³¹⁹ Le mythe peut être analysé en tant que modèle paradigmatique, situé hors du temps actuel

orienter les interprétations des événements qui se déroulent pendant le temps actuel de l'*Aiyé* au moyen d'une technique divinatoire intuitive et codifiée en même temps, pratiquée à partir des histoires mythiques spécifiques selon la jetée des cauris.

La séparation entre l'*Orun* et l'*Aiyé* correspond donc plus à un élément nécessaire pour fonder un schéma heuristique capable d'orienter les humains dans leur vie sur terre qu'à une idée religieuse de transcendance des êtres devins³²⁰. En outre, parce que l'homme peut se targuer d'une participation à l'essence des *orixás*, une continuité entre le spirituel et le matériel est à la base même de l'idée de manifestation de l'*orixá*. L'idée que tout type d'être ou de chose a son double dans l'*Orun*, malgré la barrière qui impose aux humains de vivre dans l'*Aiyé*, semble constituer la base permettant de penser que toute chose est associée à une énergie et fait donc partie d'une catégorie 'essentielle' (selon des oppositions d'éléments, comme par exemple les oppositions froid/chaud, air/feu). C'est là le principe de la *regência*, du domaine d'un *orixá*, et des rapports analogique entre choses qui rentrent dans un même domaine³²¹.

Or, on sait que le *filho-de-santo* construit son individualité à partir du fait qu'il est régi par plusieurs principes résumés dans les histoires des *orixás* et dans l'*odu*, le "destin résumé de la personne" (Bastide, 2000 : 171)³²². L'écart ontologique relatif entre les êtres de l'*Orun* et de l'*Aiyé*, désavouable par le rituel, indique alors une métaphysique particulière dont les déterminations communes à tous les êtres de l'*Aiyé* dépendent des principes spirituels de l'*Orun*. Les *orixás*, matrices en termes essentialistes (des énergies analogues), et les signes du destin (*odu*), situés à l'origine des événements, permettent au sujet de trouver sa place dans le monde à partir de la compréhension d'un univers caché, constitutif de sa personne en termes

(Sabbatucci :1988). A partir de la divination, le mythe sert à penser l'actualité par analogie, plutôt que par répétition du passé. Il est donc un modèle pour agir *hic et nunc* selon des contextes à chaque fois différents.

³²⁰ Le terme 'immanence' est ici utilisé selon la logique religieuse d'une manifestation du devin dans le monde.

³²¹ Bastide pose les *orixás* à la base du "principe de classification qui enserre tout le réel dans ses mailles à travers une conception des appartenances" (2000 :178).

³²² Bastide indique aussi l'importance de l'*Exú* personnel dont le 'fétiche' est fabriqué et entreposé dans un trou devant la maison du possesseur pour le protéger (2000 : 172). Cet auteur, en indiquant la difficulté de cerner l'importance du principe d'individuation chez les ethnologues de son époque, écrit "il s'agit presque toujours de savoir si le principe d'individuation est l'esprit et la matière, le reflet des différences mythiques ou (...) le fait d'avoir un corps." (p. 170).

essentiels et événementiels. L'initiation est la façon d'entrer en relation avec ce monde spirituel qui permet à la personne de maîtriser sa propre essence et son propre destin.

La dimension matérielle de l'homme n'est que la partie visible et incomplète de son être, cependant, cette même matière lui permet de retrouver ses origines spirituelles dans la mesure où elle véhicule les principes du monde énergétique. Les *quizilas* alimentaires en sont un exemple : elles permettent de penser, par le truchement des substances du monde, une identité entre deux êtres distincts (l'*orixá* et le *filbo*, c'est-à-dire, un être de l'*Orun* et un être de l'*Aiyé*) censés avoir les mêmes propriétés intrinsèques. Les *quizilas* sont conçues à partir d'une homologie qui se dévoile par le corps en associant l'idiosyncrasie des *orixás* aux réactions physiques ou gustatives du *filbo*.

Dans ce chapitre, nous venons de voir comment cette coïncidence entre la dimension spirituelle des *orixás* et la personne humaine est concevable; à présent nous pouvons revenir à la question de la possession cérémonielle et du rapport de l'adepte avec l'*orixá* au quotidien. Pour ce faire, nous devons imaginer les hommes et les dieux comme des êtres dédoublés (le corps des hommes, les autels des dieux ne sont que les sièges des forces, des 'âmes', des doubles, etc.).

9.3.1. *Le différent, le semblable et le même*

Selon les études des cultes de possession, le génie (ou la divinité) qui possède peut se définir comme le 'double' spirituel de la personne : pendant la transe, l'âme de la personne possédée est censée se dissocier du corps et laisser place à l'entité³²³. Le novice est dissocié de son corps pendant la possession³²⁴ et pourtant cette dissociation n'est pas sans conséquences pour une

³²³ L'article de Jean Rouch, "Essai sur les avatars de la personne du possédé, du magicien, du sorcier, du cinéaste et de l'ethnographe" (1973 : 531), est un classique sur l'idée de dédoublement dans le culte de possession. Il analyse la façon dont, chez les Shongay-Zarma de la boucle du Niger, la transe de possession prévoit un échange du 'double' (*bia*, 'âme'). Rouch explique que le *bia* peut s'éloigner du corps temporairement au cours du sommeil (rêves), quelque fois aussi à l'état de veille (imagination, réflexion, possession) et il quitte le corps au moment de la mort. D'après la théorie Shongay interprétée par Rouch, pendant la possession il y a "un substitut temporaire du double de la personne par le double du génie (ou par le génie) ; la mise en réserve du double substitué dans une peau fraîche de protection ; le rôle de la musique et de la danse comme appel du génie non encore incarné" (p. 533).

³²⁴ Je ne suis pas en condition de décrire cette dissociation en termes d'éloignement d'un des composants spirituels (âme) du novice, comme le suggère Rouch pour les données africaines. En

construction de l'individualité. L'*orixá*, double spirituel, associé au corps du novice pendant toute sa vie, est, selon les contextes initiatiques, le différent, celui qui ressemble et le même le plus intime.

L'*orixá* est le différent avant d'être connu et nommé, force apparemment exogène et troublante. Il est celui qui ressemble, un reflet selon des catégories mythiques à interpréter à tel point qu'il s'empare d'un corps semblable pour revivre ses gestes mythiques en dansant ; il est celui qui permet de construire un nouveau 'psychisme' jour après jour (comme semblent le suggérer les mots cités de Balbino), et il devient un principe d'individuation capable de s'associer à la personne de telle sorte qu'il peut devenir le même. Autrement dit, l'*orixá*, une entité possédante, s'empare du corps comme une force extérieure puis devient reconnaissable et, selon des procédures rituelles, devient intimement lié à la personne dans une démarche initiatique de longue durée. Tout se passe comme si le double extérieur devenait aussi la source de l'intime intérieur.

L'*orixá* associé à la personne est également appelé *Olori*, 'maître de la tête' du fait qu'il est fixé dans sa tête. L'*orixá* impose alors constamment sa présence, mais sans toujours 'prendre' (*pegar*) tout le corps du novice comme dans les moments de transe. Verger décrit cette présence quotidienne comme un état de 'latence' de l'*orixá* chez la *iaô* (1999 : 29). Lorsqu'il y a possession, le *filho* n'est pas là, il se trouve dans un état de 'sommeil' (on dit qu'après la cérémonie il va se réveiller, *acordar*, de l'état 'de saint') et d'oubli, il ne se souviendra de rien. Au quotidien et à partir de l'intuition, il est possible, par contre, de construire le lien identitaire avec l'*orixá*. En général, le vécu dans un *terreiro* impose de ne pas prendre à la légère tout ce qui est perçu et ressenti, ce qui peut indiquer la présence des énergies des *orixá* dans le

général, chez les *filhos-de-santo* on dit qu'on ne se rappelle pas de la transe profonde, on ne se souvient de rien. Il y a également des trances moins profondes (entretien avec Cici d'Oxalá). Selon Bastide (2000 : 268-269), l'*emi*, c'est l'âme qui peut se dissocier du corps de la personne (elle peut aussi se déplacer pendant le sommeil). Selon cet auteur, il y coupe entre l'*orixá* et le principe individuel dit *emi*. Bastide fait une différence entre l'*ori*, un principe d'individualité lié au corps et mortel, et une âme plus 'subtile', 'spirituelle', immortelle, *emi* (qu'il écrit *éini*). On pourrait ajouter que l'*ori* est le siège d'une individualité liée à la matrice génétique et primordiale corporelle, comme on peut arguer à partir du rite du *Bori*, lié aux ancêtres de l'adepte '*borizé*'. Par ailleurs, on sait que les principes constitutifs de la personne sont nombreux. L'*Ara* est le corps physique ; *Emi*, le principe vital, associé au souffle de la personne mais aussi au souffle 'devin', immortel (Dieu est appelé *Elemi*) ; *Ori* est l'essence réelle de l'être, déjà constituée avant la naissance et qui accompagne la personne pendant sa vie ; littéralement *ori* est la tête physique, symbole de la tête intérieure - *ori inu* (voir Cacciato : 1977; Santos & Elbein Dos Santos: 1973).

corps

Rien, en effet, ne doit être laissé au hasard, le monde invisible est beaucoup plus présent que ce que l'on imagine. Il faut donc être attentif aux messages, il faut savoir interpréter les signes donnés par le corps. Une histoire qui m'a été racontée par une amie du *terreiro* Ilê Axé Ijexá de Itabuna³²⁵ montre le rôle de la sensation dans la construction de la conscience du novice de sa propre énergie liée à celle de son *orixá* :

“ Une femme de *Iansã* souffrait de migraine depuis des jours et des jours ; ce mal-être a été détecté par la suite comme étant dû à la présence d'une citrouille (*quizila* de *Iansã*) dans la chambre du *terreiro* qu'elle partageait avec une autre fille-de-saint. Cette dernière avait fait son marché et, sans se souvenir de la *quizila* de son amie, avait déposé pendant un certain temps la citrouille dans un endroit peu visible de la chambre. Le temps de la présence de la citrouille dans la chambre aurait coïncidé avec les migraines de la fille d'*Iansã*. ”

Les sensations de malaise dénoncent donc des incompatibilités mythiques et montrent le lien de l'adepte avec son *orixá*, comme dans ce cas de la citrouille, *quizila* de *Iansã*. Ce type de coïncidence du ressenti avec les représentations relatives aux *quizilas* est souvent attesté dans les *terreiros* et montre que l'*orixá* se veut le semblable mythique mais aussi le même énergétique. La question peut toujours se poser selon des termes énergétiques très généraux : à cause de la qualité spécifique de mon *orixá*, m'est-t-il arrivé quelque chose de négatif au niveau énergétique ? On fait donc le travail interprétatif de la *quizila* à partir de son efficacité négative incarnée par l'adepte. Bien évidemment, les interprétations se font au quotidien dans le *terreiro*, c'est-à-dire dans un cadre communautaire donné et toujours avec cette possibilité de vérifier des indices avec le *jogo*.

Cet art interprétatif du peuple-de-saint est aussi présent au niveau des rêves qui sont également accueillis par le père ou la mère-de-saint en tant qu'indices d'un possible message du monde invisible à interpréter. J'ai moi-même été amenée à parler de mes rêves³²⁶ à la mère-de-saint, notamment lorsque leurs contenus présentaient un rapport avec la symbolique des *orixás*, et ma timidité à cet égard était jugée incompréhensible, voire dangereuse. Si dans la transe l'*orixá* est dans le corps de l'adepte, dans le rêve il se promène ailleurs. Pendant les rêves, l'*orixá* s'éloigne

³²⁵ Communication personnelle de Marialda Silveira (professeure à l'Université de Itabuna, UESC).

³²⁶ Comme l'écrit Roger Bastide, “ le rêve crée de la culture chez les primitifs ” (1972 :53).

du corps, celui qui rêve voit par le spectre de l'*orixá*, de sorte que des prédictions se réalisent hors du cadre formel de la divination.

Pai Balbino explique ainsi les rêves :

“ Lorsque nous rêvons de quelque chose, cela veut dire que notre *orixá* est sorti de notre corps. Lorsque tu dors, tu t'es ‘éteint’ (ta conscience n'est plus en veille) et à ce moment l'*orixá* n'est pas avec toi. Lorsque tu rêves, les objets sont perçus à travers l'*orixá* qui est mobile³²⁷. ”

La transe se présente alors comme le contraire du rêve : dans le premier cas l'*orixá* profite du corps de l'adepte, dans le deuxième, c'est l'adepte qui s'empare de l'*orixá*, c'est-à-dire de sa faculté désincorporée de déplacement rapide et de vision exceptionnelle. Ces différentes situations de ‘dissociation’ montrent en effet ce principe de clairvoyance dont l'exercice est demandé aux novices. Il n'est pas surprenant alors que dans ce contexte très sensible à l'interprétation, les sensations physiques soient une source de dialogue avec l'*orixá*.

En général une personne peut être plus au moins ‘ouverte’ à ce monde spirituel, les personnes qui ont une vocation médiumnique rêvant davantage³²⁸. Selon Mãe Stella, les rêves représentent une condition d'ouverture spirituelle et, en général, des états du corps (*corpo aberto*) peuvent être favorables à cette condition. Par exemple, pendant la grossesse, le corps de la femme est ‘ouvert’ aux énergies positives et négatives³²⁹ et ses rêves pouvant témoigner de cette condition de proximité avec le monde spirituel. La *iaô*, dans son état initial, imprégnée rituellement de l'énergie de l'*orixá*, est également censée rêver beaucoup : pendant son temps de réclusion initiatique, les *ebômis* plus anciennes qui prennent soin d'elle (*mães criadeiras*, ‘mères nourricières’) lui demanderont de raconter ses rêves. Notons que les *mães criadeiras* demandent aussi à la *iaô* de leur rapporter les intolérances alimentaires (*quixilas*).

Nous sommes donc à l'intersection du corps et de l'esprit : la présence de l'*orixá* se déploie au niveau des réalités qui se veulent tantôt extra-sensorielles et désincorporées tantôt

³²⁷ Entrevue citée par Claudio Neri de Balbino.

³²⁸ Mãe Stella parle de ‘médiumnité’ pour indiquer cette capacité à capter les messages des *orixás* (communication personnelle).

³²⁹ *Oxalá* est censé veiller sur le bébé, par contre, toute énergie négative peut affaiblir le corps vulnérable de la femme enceinte.

sensorielles : rêves, visions et auditions des *orixás*³³⁰, mais aussi des indices dans le corps, les *quizilas* alimentaires étant un autre moyen d'entrer en contact avec l'*orixá*. Il existe ainsi ce que l'on pourrait nommer une 'possession' sensorielle : le novice s'adapte à ces *quizilas* et affirme souvent ne pas aimer la nourriture interdite ; dans ce cas, les dégoûts de l'*orixá* sont bel et bien ressentis comme les propres dégoûts du novice. Il faut considérer le principe selon lequel l'interdit révèle par le corps différents aspects de la qualité de l'*orixá* (comme le suggérait Mariela de Iemanjá) : de cette façon l'*orixá* s'impose en 'possédant' partiellement le novice à partir de ses goûts et de ses dégoûts.

Ces cas d'incorporation de la *quizila* montrent que les limites entre un être différent (supposé toujours assez semblable) et le même sont brouillées. Les mots de Schott-Billmann (1977 :77) semblent bien poser les termes de ce 'brouillage', ils font référence à l'entrée en transe, en Afrique, d'un initié de Sakpata (l'*Omolu* brésilien) :

“Le conditionnement ne se fait pas que de l'extérieur. Il s'agit aussi de l'auto conditionnement d'un processus identitaire. Faut-il mettre le dieu dans sa peau, ou se mettre dans la sienne ? La jeune novice qui n'émettait plus que des sifflements à l'image de son fétiche Sakpata n'était-elle pas en train d'intérioriser son image et de s'efforcer progressivement de s'y ajuster ? Plus qu'un rôle appris, c'est un personnage endossé, ce qui explique aussi la part d'improvisation possible dans un culte de possession.”

De façon analogue, les *quizilas*, ces interdits qui visent à la construction d'une singularité, ne se limitent pas à proposer de l'extérieur un modèle ou un rôle mythique. Les *quizilas* se veulent 'vraies' au point que, d'après une sorte de ruse culturelle, elles 'mettent le dieu dans la peau de l'adepte' : les allergies et les intolérances de celui-ci sont des *quizilas* de l'*orixá*. Comme l'affirme Pai Balbino, l'initié doit être 'en *axé*' au quotidien avec son *orixá*, un effort doit être produit afin de trouver les repères d'une relation dynamique unique qui doit se révéler à la sensibilité du novice.

La conception des *filhos-de-santo* selon laquelle les *quizilas* ressenties par la personne sont très importantes, montre en filigrane avec la théorie de la possession, la limite d'une

³³⁰ La clairvoyance ou la 'claire audition' est fréquente chez les initiés. J'ai été témoin d'exemples divers : les enfants des *Oyá* 'voient' la mort s'approcher ; *Exu* est 'vu' comme un homme à la peau foncée qui communique des événements ; un chef de culte peut négocier les conditions du rituel en disant que tel *orixá* lui a 'dit' de faire un rite selon telle pratique.

compréhension des *quizilas* selon le modèle mythique de l'*orixá* (et donc une liste préalable de ses interdits) car, comme dans la possession, une incorporation du modèle est attestée.

Si nous interprétons correctement Verger (1973 :70), le novice exprime pendant la possession une potentialité inscrite en 'nature', qui peut être augmentée ou apaisée, comme sous l'effet d'une drogue. Il ne s'agirait pas d'une vérité opposée à une fausseté du 'moi' de l'état de veille, mais de l'actualisation d'un tempérament conçu comme bagage génétique. Autrement dit, il s'agit d'une nature héritée qui se dévoile davantage à partir du moment où l'*orixá* et la personne sont censés partager une même façon d'être (le novice porte en lui les 'gènes' de l'*orixá*, écrit Verger)³³¹.

L'*orixá* et l'adepte sont donc pensés selon une continuité analogique naturaliste – la même essence sensible aux mêmes substances – et la transe de possession est un révélateur du bagage 'naturel' de la personne, au même titre que les talents et les tares. Au quotidien, le rapport du novice avec l'*orixá* se ferait alors selon des évocations pertinentes et toujours conçues *ad hoc* selon la spécificité de la personne et selon des repères mythiques en général.

Lorsque, par exemple, Mãe Stella me parle de ce João, 'tête d'*Ogun*', qui a la mauvaise habitude de boire beaucoup de *cachaça*, elle évoque presque une sorte de tare familiale qui se reproduit de génération en génération:

“ Tu vois, João est d'*Ogun*, son père était d'*Ogun* aussi, il a hérité cette manie de boire de son père, mais c'est aussi, dans les deux cas, à cause d'*Ogun*. *Ogun* est un *orixá* 'chaud', ça veut dire qu'il est excitable et colérique et il aime la *cachaça*. Les *filhos* d'*Ogun* doivent éviter d'en boire. Généralement, c'est une *quizila* pour le peuple d'*Ogun*. ”

Donc, selon les mots de Mãe Stella, les enfants des *orixás* 'chauds' comme *Ogun*, doivent éviter de boire trop de *cachaça* afin de ne pas 'accumuler' d'énergie liée à l'agitation (*gùn*). *Ogun* est un

³³¹ L'idée d'un 'vrai moi' associé à l'état de transe serait un argument de type psychologique (évoqué dans l'entretien avec Balbino, *cf. supra*). Plutôt que se baser sur un critère de vérité, il faut regarder la transe comme un moment où des potentialités naturelles de la personne sont censées s'exprimer davantage. L'idée de l'*orixá*-ancêtre qui revient dans un même lignage est improposable au Brésil, terre d'esclavage qui a brisé les liens de parenté. Toutefois, l'*orixá* qui revient génération après génération dans une famille où les ascendants sont repérables en tant qu'initiés peut être considéré en rapport à un déterminisme symbolique de type naturaliste-génétique.

guerrier colérique, impulsif et viril, parfois grossier. Pendant la transe cet *orixá* se manifeste dans toute la puissance de son énergie spécifique, il danse la guerre, bouge les bras comme s'il était en train de brandir une épée et parfois on peut le voir s'approcher des femmes en mimant la copulation³³². La *cachaça*, qu'il aime recevoir en offrande, symbolise cette nature *gûn*. La *quixila* de la boisson alcoolique du *filho* d'*Ogun* indique, sur le plan de la consommation alimentaire, que ce même principe *gûn* doit être ménagé.

La consommation de la *cachaça* dérobe João de toute vitalité. L'excès de l'énergie *gûn* de l'*orixá* semble devenir insoutenable pour le *filho*. João n'est pas complètement initié, me dit Mãe Stella, en me laissant entendre qu'il ne se ménage pas non plus. Or, on sait que l'initiation implique le respect de certaines *quixilas* qui se présentent comme des normes permettant de tempérer les énergies de l'*orixá* dont le novice subit les influences. L'énergie d'*Ogun* manifestée pendant la possession n'est pas exactement celle du *filho* dans le quotidien. Si d'un côté, l'*orixá* représente une deuxième nature du novice, comme un archétype hors du temps, ce qui semble le point de vue de Verger (1973), de l'autre, cette nature doit être tempérée. Les *quixilas* marquent, comme des indices, la voie pour trouver l'équilibre du sujet dans toute sa singularité humaine. Ceci à travers le *jogo*, à travers le savoir mythique des anciens, et finalement, à travers les indices donnés par le corps.

Nous pouvons alors revenir à la différence proposée par Balbino entre la possession et la syntonisation avec l'*orixá* dans le quotidien. Il s'agit de deux moments différents du vécu du novice : le premier est lié à une manifestation ponctuelle de la divinité dans son corps et le deuxième à son incarnation continue et maîtrisée au quotidien. L'*orixá* manifesté est le semblable de l'adepte – celui-ci a été, pendant le temps de la transe, détrôné de son corps. Dans le quotidien, par contre, le novice est incité à prendre connaissance de son *orixá* à partir des indices de son propre corps (par exemple, les *quixilas*).

Le cas de Mariela de Iemanjá illustre ce dernier aspect : le novice commence à concevoir le semblable (l'*orixá*) comme faisant partie de lui même, ce qui lui permet d'acquérir, dans un état d'éveil cette fois, une nouvelle maîtrise de soi. Avant l'initiation, la personne risquait de ne pas se connaître et de ne pas se ménager, tout comme elle risquait des possessions 'sauvages'. L'initiation prévoit la transe de possession ritualisée, c'est-à-dire une suspension du vécu

³³² Dans le *terreiro* Casa Branca à Salvador (notes de terrain).

'historique' de l'adepte (il est l'*orixá*), mais aussi une dimension nouvelle à partir d'un dialogue quotidien avec l'*orixá* par le truchement du corps, le lieu naturel de cette relation.

9.4. Incarnation

Chez les anthropologues qui ont observé les rites de possession, l'identification avec la divinité est plusieurs fois constatée³³³. Gibbal, par exemple, en considérant les rites de possession des génies Ghimbala au Mali et des *Orixás* du Candomblé au Brésil, écrit que les "deux doubles mis en scènes se complètent, s'équilibrent mutuellement" et que, du moment que "le génie s'individualise, se personnalise au contact de tel ou tel adepte de culte", il faudrait aussi prendre en compte "une adaptation du dieu au caractère de sa monture" (1992 : 17). Cette personnalisation se fait aussi grâce à des repères offerts par la dimension sensorielle du novice ; un dialogue avec l'*orixá* prend ainsi ses contours et permet une relation au quotidien. Comme on a vu, c'est dans cette dimension dialogique avec le novice et son propre corps que la relation se crée et qu'il est possible de clarifier le rapport identitaire entre l'adepte et sa divinité tutélaire.

Selon une remarque de Nunes (2007 : 97), la relation identitaire entre le *filho-de-santo* et son double est dotée des ajustements continus entre la sensation d'intériorité et celle d'extériorité. Cela permet de penser que le Candomblé n'aurait pas comme vocation principale la conformation de l'adepte à un modèle mythique invariable de l'*orixá* pour résoudre ses conflits d'identité³³⁴. Une certaine porosité de l'identité est attestée dans le processus de construction symbolique du novice : changements de *terreiros* ou encore, 'guerre entre *orixás*' (identification de différents *orixás* comme maître de la tête selon les *terreiros*)³³⁵ ne permettent pas de voir un parcours d'identification simple. Nunes souligne aussi le fait que l'adepte s'approprie son *orixá* tout en il lui donnant la marque de sa personnalité (*ib.*, p. 110). Nous avons vu que cette idée d'appropriation est constitutive du noviciat et qu'elle est recherchée pédagogiquement dans le quotidien : il s'agit d'interpréter des messages, comme le dit Balbino, et de trouver le lien avec

³³³ Nous ne considérons pas ici les différentes approches de la transe de possession, nous en restons au plan descriptif qui intéresse notre argumentation.

³³⁴ Nunes critique Augras (1992).

³³⁵ Voir Velho (1975).

son *orixá* selon un parcours très singulier qui ne se modélise pas aisément.

Dans les années quatre-vingt, Goldman (1982) se penchait sur deux théories à démonter : sur l'idée d'une transformation identitaire de l'adepte du Candomblé selon le modèle mythique - l'*orixá* de la tête, cher à Bastide (1958) – et sur la pertinence des types psychologiques correspondants aux *orixás*, modélisés par Lépine (1981). Or, ces théories ne correspondent pas, selon Goldman, au vécu des adeptes. Mon expérience de terrain témoigne aussi en ce sens : les adeptes ne se considèrent pas associés à l'*orixá* uniquement par une ressemblance psychologique (un fils d'*Ogun* est coléreux, un enfant d'*Oxalá* est calme, etc.) : la ressemblance est recherchée, mais se pose aussi comme une révélation, un constat des coïncidences au fur et à mesure que les analogies se montrent.

La réalité spirituelle du novice est fort complexe, une 'trame' d'*orixás* (*enredo*) accompagne le maître de la tête, et, en définitive, comme nous venons de le constater, le rapport avec l'*orixá* tutélaire est davantage dynamique et dialogique que représentationnel : "mon *orixá* m'a dit ceci, ma 'mère' *Iansã* veut cela, etc." disent les initiés en parlant de leurs maîtres-de-la-tête comme des *orixás* très individualisés. C'est dans son incarnation spécifique que l'*orixá* devient réalité complète, ce qui nous amène encore une fois à cette notion de qualité de l'*orixá* : "Sa *Iemanjá* est très inquiète, difficile..." m'explique, par exemple, une *ebômi* en me parlant d'une *iaô* avec qui elle a des problèmes de relation.

Plusieurs *filhos-de-santo* de l'ancienne génération considèrent les manifestations du caractère de la personne peu pertinentes pour reconnaître le maître-de-la-tête. Par exemple, l'*ebômi* Obá Terê de Xangô de l'Axé Opô Afonjá, initiée par Mãe Senhora (la mère-de-saint très connue qui a précédé Mãe Stella), refuse de donner beaucoup d'importance aux aspects psychologiques extérieurs de l'adepte. L'*orixá* peut se reconnaître chez son 'enfant' par des détails, les perceptions d'une 'essence' qui l'habite, de dispositions à faire les choses d'une certaine façon, c'est-à-dire un aspect de son comportement et donc selon une logique d'évocation plutôt que par un cadre psychologique figé. Ainsi une fille de *Iansã* peut avoir, malgré le stéréotype lié à l'agitation de cet *orixá* (lié aux vents et aux tempêtes), un tempérament calme, mais cacher des passions et des tumultes intérieurs, ou alors manifester uniquement un aspect de cet *orixá*, par exemple la volonté, l'autoritarisme, etc.

Afin de répondre à mes questions concernant la personnalité des 'enfants' des différents *orixás*, Cida, fille de Nanã de l'Axé Opo Afonjá pris pour exemple *Iansã*. Elle me parlait par

métaphores :

“ Tu vois une descente très difficile à parcourir ? Bon, moi, fille de *Nanã*, je pense que je n’irais pas la descendre tout droit, je pense que je trouverais la façon de la contourner, tandis qu’une fille de *Iansã* va prendre le taureau par les cornes, elle va affronter la descente tout droit... Tu vois ce que ce que je veux dire ? Cela ne veut donc pas dire que les filles de *Iansã* sont toujours moins calmes que celles de *Nanã*, elles peuvent être également calmes, mais la façon d’affronter une descente abrupte sera différente ...”

Encore une fois, on pourrait dire que la pensée symbolique peut bien se permettre le luxe de confirmer certaines évocations les plus adaptées à une situation donnée, en léguant à ses acteurs un canevas de fond, sans besoin de figer des ‘réalités dynamiques’ dans des grilles préconstruites.

9.4.1. *Dédoublement et latence*

L’association du plan cosmologique et du plan anthropologique de la personne chez les Yoruba relie les éléments du cosmos à l’histoire personnelle. La tête physique (*ori-apéré*), modelée à partir des portions de substances originaires et son intérieur, appelé *ori-inù*, représente une combinaison unique des éléments de cette ‘masse’, liés au destin personnel (*odu*) ; l’*ori* a donc son double dans l’*Orun* (*ori-orun*). La portion de ‘masse primordiale’ de la tête est appelé l’*Ipòrì*. Cette notion détermine les relations entre l’individu, sa matière d’origine mythique et l’*orixá* qu’il doit vénérer (Elbein dos Santos, 1975 : 205). Verger explique en citant Maupoil (1947):

“ *Ipòrì* (*kepoli* chez les Fon) est lié à l’origine. Il est à la fois le signe de *Ifá* (ou de *Fa*) obtenu par l’initié, arrivé à l’âge adulte, après consultation dans la forêt sacrée, et le symbole de son âme intérieure et de son esprit tutélaire... L’*ipòrì* est lié à la notion d’origine des gens et représente les six générations précédentes : le propriétaire de l’*ipòrì* étant le septième ... Bolaji Idowu propose l’étymologie de *ipòrì ori* pour *ipòrì*, qui signifierait : le choix de la tête. ” (Verger, 1973 : 65-66)

En interprétant ces deux textes, on peut affirmer que le rapport entre création et génération est conçu comme équivalent au rapport que lie le général originel du temps mythique au particulier généré (les générations successives dans le temps historique), ce dernier arrivant jusqu’à

l'individuation, c'est-à-dire à la personne avec son *orixá* et le signe d'*Ifa (odu)*³³⁶. Le Candomblé pose ainsi ses critères pour la construction de l'individualité et pendant l'initiation, ce processus est révélé car c'est à ce moment-là que le novice en vient à connaître son *orixá* et son *odu*. Par ailleurs, avec la *feitura* de l'*orixá* de la tête, le novice naît en tant qu'expression incarnée de son *orixá* tutélaire. Il ajoute ainsi cette réalité nouvelle – une consécration – à sa condition personnelle liée à la création et à la génération ; cette dernière étant visible dans le rituel *Bori*, offrande pour la tête (*on*), liée à la 'matière' de la création, et pour les ancêtres décédés de l'adepte.

Comme on l'a déjà signalé, selon Verger (1973), l'*orixá* chez les Yoruba est un 'ancêtre mythique' qui s'incarne dans les membres d'une même famille (par ligne masculine). Verger explique que l'*orixá* est censé 'monter' à la tête du descendant ; celui-ci devient son moyen d'expression, il est son *olorisá* (traduit avec le mot 'médium' par Verger). L'*orixá* s'installe dans le siège de l'individuation et de l'ancestralité (la tête), il s'y 'reconnait'. Cet auteur tient à signaler que l'ancêtre mythique et le novice (*olorisá*) sont faits de la même matière : "L'*olorisá* en état de transe exhibe dans son comportement les caractéristiques qu'avait cet ancêtre dont héréditairement il porte en lui les gènes" (*ib.*, p. 70).

On a remarqué que le langage de Verger n'est pas psychologisant : il ne parle pas d'identification avec un double mythique qui permet l'émergence d'un vrai 'moi' mais de l'émergence, pendant la transe, d'un 'état latent' qui à ce moment s'exprime sans inhibition comme sous l'effet d'une drogue' (*ibidem*). L'approche de Verger a l'avantage de partir du corps et de poser implicitement la question des conduites sensori-motrices. Le conditionnement sensoriel est, selon son interprétation, fondamental : pendant la réclusion, le novice doit avaler des breuvages qui le mettent dans un état d'hébétude apte, dit Verger, à lui faire acquérir les réflexes conditionnés comme celui d'entrer en transe à l'audition de certains rythmes et de danser alors comme l'*orixá* ; par la suite, le novice peut donner libre cours à sa personnalité, en accentuant ou modifiant certains aspects, mais toujours en révélant l'ancêtre mythique dans son propre comportement, car celui-ci existerait déjà en lui : " Il n'y a dans cet état second rien qui ne soit étranger à la nature profonde de l'*orixá* " (*ibidem*).

Ces idées de 'consubstantialité' et de 'latence' peuvent être transportées sur le plan des *quixilas*.

³³⁶ En ce qui a trait à une opposition dialectique entre la notion de génération et celle de création en histoire des religions selon le plan cosmologique ou anthropologique, voir Sabbatucci (1978).

En ce que concerne la consubstantialité : si l'*orixá* est de la même matière ancestrale que la *iaô* (la tête), il n'est pas surprenant que ses intolérances puissent dépendre de cette consubstantialité, d'autant plus, qu'après la *feitura*, l'*orixá* (sa 'vibration', d'après le langage actuel du Candomblé), par le truchement des éléments rituels, est logé dans la tête. Pour ce qui est de la latence : les *quizilas* sont censées révéler un rapport qui n'était pas connu auparavant mais qui était déjà existant, ce que les réactions physiques de rejets alimentaires démontraient : il suffit alors de les ré-interpréter *sub specie religionis*.

Avec la *feitura*, le corps de la *iaô* est rendu 'sensible spirituellement' ; la *iaô* est supposée avoir une remarquable acuité corporelle et sensorielle. Elle doit rencontrer son *orixá* dans son propre corps. En effet, cette idée d'une sensibilité spirituelle et corporelle acquiert davantage de sens lorsqu'on considère que les éléments du domaine de l'*orixá*, tel que le 'sang' des feuilles (sève), des minéraux (poudres) et des animaux, ont été incorporés par le novice. Par conséquent, les réactions aux aliments de la *iaô* ne sont plus laissées à l'éventualité, notamment lorsqu'une régularité se manifeste, ce qui leur confère la nécessité de la règle. On sait que si le phénomène de l'intolérance alimentaire se reproduit trois fois au minimum, l'éventualité devient règle : c'est la *quizila*.

Donc, selon notre analyse, en respectant ses propres intolérances alimentaires comme des *quizilas* de l'*orixá*, le novice est posé dans un état de dédoublement minimal : il est le siège permanent de l'*orixá* qui se manifeste aussi avec ses dégoûts. L'initiation marquerait un processus de contrôle de la possession 'sauvage' et, en même temps, une sorte de liaison intime et de familiarité avec le saint (avec ses goûts et dégoûts). Une forme de 'possession' tempérée de la part de l'*orixá* qui impose ses *quizilas* dans le corps du novice et trouverait ainsi le jour dans le quotidien. L'initiation serait alors concevable comme un processus qui vise la connaissance d'un déterminisme qui se veut 'autre' tout en s'objectivant à partir du même. En effet, de la même façon que l'*orixá* est un modèle mythique³³⁷ mais aussi une incarnation spécifique chez un *filho-de-santo*, les *quizilas* sont des règles se référant à ce modèle mythique (les *quizilas* connues et respectées d'après les histoires mythiques, *itãs*), mais aussi des sensibilités spécifiques à la qualité de l'*orixá* de la personne initiée. Il est alors tout à fait cohérent de donner à manger à la *iaô* les possibles *quizilas* pour les confirmer comme interdits liés à l'*orixá*

³³⁷ Voir Augras (1992).

suite à ses intolérances alimentaires. *Ebômi* Regina me raconte à ce propos :

“ Je suis de Nanã et lorsque j'étais *iaô*, les *ebômis* qui prenaient soin de moi me donnaient du porc, pour *vérifier* si c'était une de mes *quizilas*. ”

Il s'agit d'une démonstration visant à présenter comment le corps devient un 'sujet de culture'³³⁸. Ainsi la perception somatisée rebondit du corps vers la dimension sociale et intersubjective : c'est le corps réagissant physiquement et émotionnellement (allergie, antipathie) qui dirige la pensée vers le champ sémantique de l'interdit. De surcroît, la sensation de mal-être liée à la *quizila* peut provoquer une émotion négative (l'aliment qui *me* fait mal, devient 'insupportable'), capable d'intégrer, selon une dimension subjective, le respect de l'interdit³³⁹.

9.4.2. *La Iemanjá de Mariela*

A partir de ce constat, on peut saisir le point focal entre le collectif et l'individuel en ce qui concerne les *quizilas* : des règles établies et des idiosyncrasies. Cette conscience de l'unicité du corps propre est spécifique du *filho-de-santo* qui se sent transformé par l'initiation. Mariela, lors de nos conversations, fait référence à la qualité de son *orixá* ainsi qu'à un cheminement initiatique complexe.

Mariela est une femme de quarante ans environ, blanche, instruite ; elle a grandi dans la ville de Nazaré (Etat de Bahia) ; son père était un homme politique et pour des raisons publiques il

³³⁸ Dans l'article au titre significatif "Somatic Modes of Attention" (1993) Csordas écrit, selon son approche phénoménologique : "the paradigm of embodiment means not that cultures have the same structure as bodily experience, but that embodied experience is the starting point for analyzing human participation in a cultural world (...). A notion of somatic mode of attention broadens the field in which we can look for phenomena of perception and attention, and suggests that attending to one's body can tell us something about the world and others who surround us." (pp.135 -139).

³³⁹ L'intérêt pour la dimension subjective a donné lieu à une anthropologie des émotions, comme le synthétisent Crapanzano (1994). Pandolfi (1993) a signalé comment envisager l'intégration à l'histoire d'un groupe "des micro-histoires subjectives, des narrations souterraines –formes particulières, sociales, mais non encore socialisées" (p.74). On touche ici à la question de l'identité qui continue à faire débat, par exemple chez Lenclud (2008 :452) qui décrit le déficit anthropologique en ce qui a trait à la question de l'identité et de la subjectivité : "Comment cet être, individuel ou collectif, vit-il de l'intérieur les diverses manières dont, tout à la fois, il est identifié et s'identifie ?". Nous avons cherché à contribuer à ce débat ouvert, en indiquant quelques lignes de la construction identitaire du *filho-de-santo*. On y reviendra dans le dernier chapitre.

assistait avec sa jeune fille aux cérémonies du Candomblé, culte très répandu dans la ville. Mariela affirme avoir toujours été sensible aux énergies des *orixás*, mais elle se considère catholique de souche (elle dit avoir fait sa première communion). Pendant son adolescence, elle a fréquenté l'Eglise Baptiste ; par la suite elle s'est mise à fréquenter des sessions d'un Centre Spiritiste et un Centre d'Umbanda. Dès l'adolescence, elle avait su qu'elle était médium car elle 'recevait' régulièrement des esprits. Elle décrit ses symptômes :

“ Pendant l'adolescence je recevais des esprits, je m'évanouissais. Je recevais les esprits et je parlais. Tantôt des esprits de lumière, tantôt des esprits obsédants. Je terminais à chaque fois avec le corps mou, avec un mal de tête, avec une grande fatigue... avec une envie de mourir. Il y eut un moment où je buvais, un esprit me faisait boire ... Des amis m'ont dit que je devais entrer dans un Centre Spiritiste (*Centro Espirita*), suivre des sessions, mais moi je ne voulais pas ... Un jour, une entité (*entidade*) entra en moi et ne voulait plus sortir, mon seul soulagement était de prendre des douches; finalement mon mari m'emmena dans le centre. J'avais vingt-cinq ans. J'étais pliée en deux, comme une vieille femme. Les gens du Centre ont alors fait passer l'entité dans le corps d'une dame car moi, je n'étais pas préparée à cela. La dame m'a dit que c'était ma grand-mère paternelle qui n'avait pas trouvé d'autres moyens pour me forcer à suivre mon chemin de médium. Depuis ce jour-là j'ai compris que ma grand-mère communiquait avec mon corps, par exemple en paralysant l'un de mes bras étant donnée qu'elle était morte paralysée du bras, bref... c'était sa façon de m'envoyer des signes...”

Mariela se trouve ainsi obligée de suivre le 'conseil' de sa grand-mère, mais le chemin à parcourir pour accomplir sa vocation médiumnique³⁴⁰ est encore long :

“ Finalement je suis allée au Centre, j'ai participé à des sessions... Bon, après cinq ans, des personnes du Centre m'ont conseillé de connaître l'Umbanda, je suis allée à une cérémonie d'Umbanda, mais les *orixás* ne descendaient pas. C'est dans le Candomblé que l'*orixá* est arrivé, à Salvador, où je me trouvais pour un congrès. Je suis allée voir une cérémonie dans le fameux *terreiro* Gantois de Mãe Cleuza. Mes amis m'ont dit que j'ai commencé à 'tourner' lorsque les gens chantaient pour *Iemanjá*. ”

Après ce parcours compliqué dans les différents types de traditions médiumniques brésiliennes, (Kardécisme et Umbanda), l'*orixá* de la tête semble constituer un 'double' rassurant :

³⁴⁰ Le concept de médiumnité implique l'expression verbale du possédé mais, entre la médiumnité et les possessions uniquement dansées, des passages hybrides sont possibles.

“ *Iemanjá* est une seule et unique, il y a une pureté, alors j’arrive à contrôler tout cela... ”

Elle m’explique ensuite la différence entre la thérapie psychologique, domaine dans lequel elle a travaillé, et l’initiation :

“ La psychothérapie est un traitement pour l’esprit, le Candomblé n’a rien à voir avec les maladies de l’esprit, comme par exemple la dépression. C’est une question d’essence divine. Il y a le corps, l’esprit et l’essence divine. Dans une majorité de cas, si l’essence va bien, elle prend soin de l’esprit, c’est-à-dire que tout va bien alors. ”

Ce témoignage met en relief le passage d’une vision ‘laïque’ de la personne (notamment le corps et l’esprit dans les termes de la pratique thérapeutique, définie par Mariela comme un ‘traitement qui soigne l’esprit’) et la vision religieuse, qui relie l’être humain, et donc son corps et son esprit, à une altérité : “ l’essence divine ”. C’est à partir de cette relation intime avec l’essence de sa *Iemanjá*, dédoublée dans sa personne, que Mariela conçoit la spécificité de l’initiation et donc sa transformation en termes de ‘guérison’.

Dans le cas de Mariela, le dédoublement est, avant tout, un état d’aliénation et une impuissance face à de graves symptômes de mal-être : elle était ‘médium sans doctrine’, objet de transition des forces donc, selon son propre raisonnement, elle n’avait pas de possibilité de contrôle. Le contrôle de son état n’est arrivé qu’après un long processus, à partir de l’intimité qu’elle a eu avec son *orixá* et après le choix du *terreiro* pour son initiation. Cela a été marqué par un rêve et Mariela peut dire avec fierté qu’elle avait compris grâce à ses intuitions et à son propre rêve quel était l’endroit idéal pour s’initier : l’Axé Opô Afonjá. Ce message onirique concernant la résolution de son destin représente une autorité étrangère à elle-même et intime en même temps car elle est tracée dans sa propre personne ; de façon analogue, elle perçoit son cheminement initiatique résolutif à partir d’une maîtrise intimiste de l’altérité de sa *Iemanjá*.

Comme dans un jeu de miroir, Mariela s’est appropriée de sa *Iemanjá* tout en se donnant à celle-ci dans l’initiation lorsqu’elle lui a été ‘consacrée’. C’est en faisant de l’autre le ‘même’ qu’elle a eu le sentiment d’une vraie métamorphose initiatique pourrait-on dire en paraphrasant Augras (1992). Toutefois, toute une dimension personnelle qui marque le noviciat de Mariela ne peut être réduite à une représentation de l’*orixá Iemanjá* : de la même façon que les *quixilas* de la qualité de l’*orixá* sont les propres *quixilas* de la personne, *Iemanjá* est un prolongement de son enfant et vice versa.

Cassandra est une *Ekédi* de l'*Axé*, elle n'est donc pas passée par une initiation très longue et elle vient d'une famille de Candomblé, pourtant, comme Mariela, elle décrit cette réalité intime qu'est l'*orixá* : un double réfléchi dans le même :

“ Depuis que je fais mes *obrigações* (obligations), je suis entrée en syntonie avec mon *orixá*. ”

Les symptômes allergiques reconnus comme *quizilas* font bel et bien partie de ce procès de 'syntonisation'. Il est orchestré par les anciens dans le culte, la 'syntonisation' étant une affaire apparemment personnelle mais fondamentalement communautaire, du moment que le novice apprend à connaître son *orixá* mais aussi à être guidé de façon plus ou moins implicite par les plus anciennes (*antigas*). Les '*antigas*' sont également très présentes dans la narration de Mariela :

“ La mère-de-saint et les autres *antigas* m'ont toujours aidée pendant ma période de *iaô* : elles savaient tout de moi, toute la charge spirituelle que j'avais. Le procès a été physique : j'étais angoissée, je devais contrôler cette angoisse extérieure, mais au fond de mon âme, après l'initiation, j'arrivais à trouver un certain calme car j'étais protégée par les anciens. Après l'initiation, j'ai changé mon énergie, c'était un procès du corps... ”

Mariela, comme toute *iaô*, est interrogée par les *antigas* sur ses rêves, ses intuitions, ses *quizilas* etc. ; d'une certaine façon, avec son corps, elle est la co-protagoniste de 'l'essence' de son *orixá*.

9.4.3. La complexité de la trame

D'autres contextes du culte permettent moins ce type d'identification avec l'*orixá*. Le simple consultant qui n'est pas initié, est beaucoup moins actif que le *filho-de-santo* dans l'interprétation du savoir mythico-rituel. Pendant la divination, les paroles s'imposent à lui de l'extérieur³⁴¹. Il se différencie ainsi du *filho-de-santo* qui doit apprendre à vivre l'identification avec l'*orixá* à partir de sa subjectivité corporelle. Evidemment, le consultant doit, lui aussi, intégrer les informations données pendant la divination mais, à la place d'une sensibilité corporelle, se trouvent des représentations du corps. Par exemple, lorsque Genivaldo explique à un jeune garçon comment certains *orixás* l'influencent, il fait référence aux localisations corporelles des ces influences :

³⁴¹ On retrouvera un peu plus loin ce type de discours, car il est porteur de nombreux détails sur les *quizilas*.

“ Ta tête est d’*Ogun*, mais *Xangô* est ce qui prend le devant; *Oxalá* te protège, il te couvre³⁴². ”

En principe, on dit que le deuxième *orixá* est situé dans la nuque. Genivaldo, dans sa fonction de *babalawo*, transmet avec conviction des idées de ‘présences’ qui semblent se poser en cercle ou former un halo autour du corps de la personne³⁴³. C’est l’*enredo*, la trame des *orixás* qui influencent la personne. Selon Genivaldo, l’*orixá* qui prend le ‘devant’, qui détermine le comportement, l’attitude plus visible de la personne face aux choses, n’est pas forcément le saint de la tête, celui qui est à ‘faire’. Il me semble qu’il y a ici une indication importante à ne pas sous-estimer : ‘faire’ la tête correspond plus à la découverte d’une essence cachée qu’à la détermination d’une apparence. Mais, procédons par étapes et considérons cette complexité des influences des *orixás* chez une personne. Genivaldo est en consultation avec une femme :

“ Tu as *Oyá (Iansã)*, *Xangô*, *Iemanjá*, *Ogun* et *Oxossi*. À cause d’*Iemanjá* tu te trouves toujours entourée d’enfants... *Exú* fait que tu as le don de la débrouillardise... ”

Nous nous trouvons ici au croisement entre la représentation du multiple et le procès de singularisation, du moment que celle-ci se présente comme le résultat d’un tempérament spécifique à partir du mélange unique des influences des *orixás*. Toutefois, l’ensemble des influences qui font agir et réagir la personne est circonstanciel et il ne permet pas le procès d’identification : *Iemanjá* détermine la relation avec les petits ; *Exú* permet de se débrouiller sans problèmes ; *Ogun* motive les colères, etc. Or, au delà de cette multiplication d’influences, comment se construit le sentiment de ce double, comment est induite la perception de ce centre de la trame des *orixás* qui permet d’orienter la perception de soi ?

Je propose tout de suite d’aborder ce processus d’identification. Je me baserai sur une expérience personnelle (la plus convaincante parmi mes notes de terrain), qui représente un moment d’identification selon une énonciation forte de la part du père-de-saint.

³⁴² *Oxalá*, *orixá* protecteur, père de tous les *orixás*, protège, ‘couvre’ l’initié symboliquement avec un tissu blanc (*alã*) pendant les rituels d’initiation.

³⁴³ Augras (1992, 1988) appelle cet ensemble ‘la trame’.

9.4.4. L'autorité du regard

Le 'double', l'*orixá* maître-de-la-tête, est donc celui qui réside à l'intérieur de la tête (*ori inú*) et qui, d'un certain point de vue, n'influence pas la personne, il *est* la personne. Ce phénomène m'a été dévoilé un mercredi, à la fin d'une *obrigação* pour *Xangô*, où les *Yabás* (les 'reines', c'est-à-dire toutes les *orixás* féminines regroupées) bénéficiaient d'une *matança* (sacrifice). L'état émotionnel lié au rituel était fort dans la petite maison du *pai-de-santo* Genivaldo. Au moment de lui rendre hommage, il me regarda et, à ma grande surprise, il ne s'adressa pas à moi mais à mon *orixá* en disant: "*Epabei, Oyá!*" C'est la salutation à *Oyá* (*Iansã*), mon *orixá* maître-de-la-tête – ce genre de salutation est proclamé, par exemple, pendant les cérémonies, lorsque les *orixás* dansent.

Pourquoi Genivaldo s'est adressé à mon *Oyá*? Peut-être que, dans sa perception de ma personne, il avait remarqué 'un autre' plus profondément caché en moi? J'ai toujours pensé que ce jour-là s'imposait une autorité malgré moi, peut être à cause d'une sévérité de mon regard qui marquait, en réalité, un voyage dans mon monde intérieur qui, en ce temps-là, était souffrant. Lorsque je me suis approchée du père-de-saint, pour lui rendre hommage, j'étais, à ses yeux, *Oyá*. Il affirmait ainsi sa capacité de voyant derrière une exclamation exprimant un sentiment de surprise. Je crois qu'il réagissait en reconnaissant une valeur à la sévérité de mon regard : il lui attribué une autorité tout en faisant référence à l'*axé* de mon *orixá*.

Il ne s'agissait donc pas de déterminer les influences des *orixás* sur ma personne dans des circonstances spécifiques, mais de m'identifier à une essence précise. *Oyá*, l'*orixá* qui m'avait été préalablement attribuée, était l'évocation la plus adaptée à l'accueil d'un état d'esprit qui se dégageait de mon regard, perçu comme 'essentiel' et en même temps déjà un signe de l'autre (hors de mon comportement ordinaire, dirais-je, et de la contingence). Ainsi, sans être initiée et sans me trouver dans un état altéré de conscience, j'étais dédoublée tout en étant moi-même. L'observation d'Augras (1992) à propos de l'initiation ("il faut se dédoubler pour se transformer") peut alors être comprise de façon symétrique et inverse : ma transformation fut, à ce moment, ressentie comme un dédoublement.

Je suis persuadée que mon état d'esprit, réfléchi dans mon corps (le regard), a déclenché chez Genivaldo une aisance sans précédent pour me transmettre, de par son autorité de *pai-de-santo*

et, en même temps, de façon suggestive (avec une salutation rituelle à *Oyá* en échangeant une embrassade), ce qu'il percevait de ma réalité 'mythique'³⁴⁴. Si cette impression est fondée, il faut alors prendre en considération le corps dans sa dynamique en tant que point essentiel pour la construction du sujet 'mythico-rituel'³⁴⁵. En fait, j'étais à ce moment-là ce que Genivaldo avait perçu à partir de mon corps : mon regard, ma posture différente, étaient les déclencheurs de l'évocation symbolique de mon *orixá*³⁴⁶.

Il n'est cependant pas possible, dans les limites de cette thèse, de développer une argumentation théorique sur l'incorporation de l'identité mythique dans le vécu d'un *terreiro*. Il est tout de même possible de souligner que ce que le corps suggère est une des façons de bâtir l'identité. Le sujet mythique³⁴⁷ se construit à partir de la dynamique de son corps : les représentations mythiques sont multiples, mais à chaque moment une incarnation spécifique, *hic et nunc*, prend ses contours dans une sorte de reconnaissance intuitive, d'un pouvoir d'évocation à qui le peuple de saints donne libre cours.

9.4.5. Une symptomatologie généralisée

On peut alors saisir le sens de l'événement, de la maladie, des troubles des comportements, comme autant d'indices d'une présence 'autre' dans le corps. Le soin de l'*orixá* semble se poser

³⁴⁴ Evidemment, ce type d'interaction est fort complexe et il est bien possible que le père-de-saint voulait, plus ou moins sciemment, me flatter en me donnant l'idée que j'étais visiblement habitée par *Iansã*; en même temps, il m'obligeait à abandonner mon rôle de chercheuse pour me soumettre à l'autorité de sa position de chef de culte et de *babalawo* (devin). Sa parole était, en effet, un acte perlocutionnaire.

³⁴⁵ Comme l'écrit Charles Varela (2003 : 3) "I would argue that neither minds nor bodies intend, only people do. And people do so because as embodied persons they are causally empowered to engage in social and reflexive commentary with the primary resources of vocal and kinetic systems of semiosis provided by their cultural way of being human. (...). Farnell, Williams and Merleau-Ponty are all emphasizing the embodiment of the doing and not simply the feeling of that embodied doing. The upshot of this special theoretical focus is the understanding that human physical being is moving being (Farnell, in progress). It is in this precise sense that it can be said that the paradigm of dynamic embodiment stands today as one way to realize the full significance of Merleau-Ponty's philosophy of embodied consciousness."

³⁴⁶ Cette persuasion subjective peut être confortée par une observation de Charles Varela (2003:2) lorsqu'il décrit la théorie sémiotique de Farnell(1999) et Williams (2003) : "The human actions that constitute speech-act systems, action-sign systems, and any other forms of semiosis are (the creative outcome of a primary generative act-signifying enactments from the body."

³⁴⁷ Lacourse décrit le cas de son identification à l'affiliation divine dans un *terreiro* de la ville de Recife (1994). Celui-ci se passe selon un niveau "d'irruption de l'histoire des dieux dans ce que j' avais cru être une banale étude des échanges cérémoniels" (p.79).

par rapport à un soin du corps. Selon *Ekeledi* Sandra de l'Axé Opô Afonjà, les petites amphores (*quartinhas*) représentent le corps de chaque initié :

“Les petites amphores (*quartinhas*) sont posées par ceux qui sont récemment entrés ‘dans le saint’. Il ne faut jamais les laisser sans eau, car le corps humain est fait d’eau.”

Le corps des *filhos-de-santo*, dédoublé dans les petites amphores, selon cette affirmation de Sandra, se trouve réellement au centre du déclenchement du processus initiatique. Ce qu'on appelle la *doença-de-santo* (maladie-de-saint) se rapproche d'états qu'on pourrait qualifier de dépressifs ou de problèmes de vie et de santé accablants. Ils sont caractérisés par ‘une symptomatologie généralisée, aussi typique des *quixilas*’ comme le définit si bien le *pai-de-santo* Ruy do Carmo. Une conversation au sujet de son initiation à l'âge de dix-huit ans, illustre bien ce cas :

“Je ne voulais pas m'initier ; à cette époque, je voulais autre chose, un autre destin. Tu vois, Francesca... j'étais très contrarié ... mais ma santé a commencé à aller très mal, j'étais mal avec moi-même, avec les autres, avec le corps et l'esprit. C'était une symptomatologie généralisée car, à chaque moment, j'avais quelque chose qui n'allait pas. J'avais mal aux os, j'avais des rhumatismes, j'étais tout gonflé. Après, j'ai eu une gastrite, j'ai eu mal à l'estomac, une blessure à l'estomac qui ne se cicatrisait pas ; j'ai aussi eu un problème de vessie, il m'arrivait de ne pas retenir l'urine ; j'ai souffert d'asthme allergique et il n'y avait aucun médicament qui arrivait à l'arrêter. Après, ça été une infection oculaire et après des otites ; ça ne s'arrêtait pas, toujours quelque chose pour arriver à un moment où j'ai été très malade, j'avais la tuberculose. Alors, j'ai compris que tout ça pouvait me tuer et que je ne pouvais plus supporter cette souffrance. Les *orixás* qui se manifestaient parmi les membres de ma famille me disaient que je ne pouvais pas me soustraire à mon destin, que j'étais africain - même si j'avais la peau claire. Ils me disaient que cet *axé* avait été placé en moi dès que j'étais dans le ventre de ma mère et que tous mes ancêtres africains attendaient que j'assume cette responsabilité (de m'initier) pour résoudre l'*axé* de la famille...”

Les paroles de Ruy rappellent les symptômes ‘qui n'ont pas d'explication’. La contrainte impliquée dans la ‘maladie-de-saint’ de Ruy se double ainsi d'une autre contrainte reculée dans le temps, qui rejoint un passé ancestral. La personne qui doit assumer l'initiation représente ainsi l'anneau d'une chaîne qui se déploie dans la diachronie. Cette personne est le ‘descendant’ qui doit remplir des tâches rituelles et prendre soin de l'*orixá* familial, continuer à le nourrir pour recevoir son *axé* en échange. Peu importe alors l'apparente origine européenne d'une personne, car, la charge-de-saint peut trouver sa raison d'être dans un aïeul, tout le monde à

Bahia pouvant trouver au moins un ancêtre africain dans son arbre généalogique.

Dans le cas des étrangers qui ne partagent pas l'histoire coloniale brésilienne, l'attestation d'un 'héritage-de-saint' peut être justifiée selon l'idée d'une similarité des principes qui gouvernent le Candomblé et la 'magie' européenne ou orientale. On parlera, par exemple, de 'médiurnité' qu'une personne a héritée d'un aïeul impliqué dans l'occultisme. Or, cette médiurnité doit aussi bien pouvoir s'exprimer dans le rite nagô, selon la vision de ses adeptes, d'autant plus que les *orixás* sont censés être des forces universelles (et donc sans distinction d'ethnie) liées à la nature. Le nagô, sa pureté rituelle et sa rigueur, reste pour les adeptes une garantie de sérieux (comme par exemple, pour Mariela de Iemanjá), et l'héritage, qu'il soit directement africain ou plus indirect et lointain, est en fait un destin dont il faut s'accommoder pour retrouver un bonheur relatif.

Des altérations de conscience qui empêchent de vivre normalement et de travailler, des maladies typiques d'un *orixá*, un malaise généralisé, ou encore l'ouverture aux forces négatives des *eguns* qui parfois sont causes de folie car on voit le défunt revenir, voilà donc comment différents signes de malheur indiquent un manque d'équilibre et une défaillance de l'énergie vitale. L'aliénation de soi, le danger de disparition du bonheur ou encore la peur de la mort comme citée par Ruy en sont les conséquences.

L'axé qui est en soi réclame d'être 'fait' lorsque l'appel 'sauvage', incontrôlable du saint se présente ou lorsque le malheur s'installe, car sa manifestation 'sauvage' n'est pas supportable pour les humains. La syntonisation avec l'*orixá* est donc nécessaire. Par le biais de la *feitura*, un nouvel équilibre sera acquis, une nouvelle énergie sera en circulation dans le corps.

Il est important de retenir cette idée de l'*homo faber*, de la domestication des énergies du monde, car sans le contrôle humain de la force des *orixás* le malheur s'installe. Tantôt le malheur est le signe d'un débordement de l'énergie de l'*orixá*, tantôt une conséquence de l'affaiblissement de la vitalité par manque de protection de l'*orixá* contre les influences négatives. Une vraie 'humanisation' des 'forces' est à l'œuvre, ces forces étant des principes nécessaires à la vie et à l'origine des substances du corps humain, mais elles sont 'autres' lorsqu'elles se trouvent à l'état pur. L'opposition nature/culture n'est pas totalement effacée dans ce culte de possession, maintes fois désavouée par la pensée analogique et rétablie rituellement pour poser les limites entre les humains et les 'forces', dans un travail continu qui vise à les tempérer et à graduer à chaque fois une juste distance entre les humains et les *orixás*. Dans ce processus complexe, la

personne trouve de nouveaux repères et des liens spirituels qui lui permettent de re-construire son individualité.

10. DANGERS DU DESTIN

10.1. De mauvais et de bons chemins

Chaque individu vit, selon le Candomblé, une existence unique mais comparable, par analogie, à d'autres histoires du passé mythique. Si l'on est capable, pendant la divination, de bien interpréter les faits de l'actualité selon l'orientation donnée par ces histoires, on est censé posséder une certaine sagesse et être capable de détourner le destin (au moins dans ses effets les plus dangereux). Les signes du destin (*odu*) sont associés à des histoires du passé mythique, *itãs*, synthétisées en catégories. Il y a une antériorité du destin (*odu*) par rapport à l'*orixá* car le premier englobe le second, comme le souligne *Ebômi* Cici lorsqu'elle rappelle le malheureux voyage d'*Oxalá* au royaume de *Xangô* (Cf. *supra*) :

“ Les seize *odus* sont des princes et ont une famille. Ils sont le destin. Les *orixás* sont, eux aussi, soumis au destin. Nous voyons cela lorsque les *orixás* n'ont pas écouté le devin. *Oxalá*, par exemple, a entrepris un voyage mouvementé jusqu'au royaume de *Xangô* : le *babalawo* l'avait prévenu que son voyage serait malheureux. ”

Le destin étant conçu comme un parcours obligatoire, mieux vaut alors éviter les dangers en prenant garde aux obstacles et aux pièges qui se présenteront. Les interdictions (*quizilas*) indiquent les dangers et les prendre en compte constitue une possibilité de contrôle du destin. D'après le mythe, le *Babalawo* dit à *Oxalá* que des mésaventures vont perturber son voyage. En effet, comme on l'a déjà vu, *Exú* déguisé, va lui jouer de mauvais tours en maculant d'huile de palme et de charbon ses vêtements blancs. Ces éléments sont des *quizilas* d'*Oxalá* et dans ce mythe, le destin funeste et la *quizila* sont clairement associés.

Pour ne pas rester dans l'abstraction, examinons comment les *filhos-de-santo* relient leur vécu à l'*odu*, c'est-à-dire, aux signes du destin. Rosamunda, l'une des plus anciennes *ebômis* du *terreiro* en termes d'années d'initiation, situe aussi bien les humains que les *orixás* dans les mailles du destin. Elle appelle le destin '*anjo-da-guarda*' (ange gardien) et elle m'explique que les différentes qualités des *orixás* dépendent des différents chemins des *odus*, les chemins étant caractérisés par des éléments des récits mythiques :

“ *Ogun* est un *Ogun* unique, mais il a des noms différents à cause de 'chemins' différents. Chaque *orixá* prend des 'chemins' différents,

ce qui fait qu'il change de nom et de qualités, selon le chemin. Lorsque le bébé naît, il a déjà son *anjo-da-guarda* qui l'attend. L'*anjo-da-guarda* peut être bon ou mauvais, il peut être 'lourd' ou 'léger'. Il attend le bébé et il est déjà là à sa naissance. Parfois l'*anjo-da-guarda* arrive avec l'*orixá*, parce que lorsque l'*orixá* est enchanté par une personne (*se encanta*) il s'attache (*se encosta*). Lorsque je vois une personne avec des problèmes, une personne avec des vices, une personne malade à cause de ses mauvaises habitudes, je pense que ce destin malheureux l'accompagne. Elle n'a pas eu la chance d'avoir un bon *anjo-da-guarda*. À sa naissance elle a eu un mauvais *anjo-da-guarda*.”

Deux observations s'imposent immédiatement : le destin est à l'origine des qualités des *orixás* ; le destin amène l'*orixá* (c'est-à-dire la nécessité de l'initiation). Un déterminisme s'impose donc à la personne, comme il s'imposait aux *orixás* dans le temps mythique.

Par ailleurs, la notion yorouba d'Eleda peut être aisément rapprochée, de façon synchrétique de celle de l'ange gardien chrétien cité par *Ebômi* Rosamunda. Cette notion peut indiquer le 'maître de la vie', le protecteur, le guide spirituel, l'*orixá* protecteur appelé aussi *olori* (maître-de-la-tête) ou *elemi* (maître du 'soi', de l'âme, de la vie). (Cacciatore, 1977 : 110). D'après Beniste (1999), l'Eleda correspond aux *orixás* qui 'parlent' dans le jet : ils se manifestent comme protecteurs du consultant – comme dans le discours de Rosamunda. Cette notion est légèrement controversée car selon *Ebômi* Rosamunda, mais aussi chez les autres *ebômis*, l'Eleda est soit l'*orixá* protecteur, soit l'*odu* et par conséquent le destin attribué à la personne. Toutefois, si l'on considère que les *orixás* 'parlent' dans l'*odu*, il n'est pas surprenant que Rosamunda emploie le terme d'ange gardien pour signifier le destin et les *orixás* qui lui sont associés. Ainsi, à chacune de mes questions, le concept de destin lié à la notion de 'chemin', c'est-à-dire une "histoire de vie tracée", revenait à la surface, malgré certains ajustements synchrétiques dans l'emploi des termes.

Je demandais à Rosamunda de mieux m'expliquer cette idée des 'mauvais anges' :

“L'*anjo-da-guarda* protège lorsqu'il vient pour apporter de bonnes choses : c'est du domaine du destin. C'est Dieu qui en a décidé ainsi. Tout a déjà été décidé une fois pour toutes. Lorsque je vois des gens en train de discriminer une personne qui a des problèmes, je dis : non, il ne faut pas ! Cette personne n'a pas eu la chance de naître avec un bon chemin ! Lorsque l'enfant vient au monde, il vient avec son 'chemin'. Certains enfants viennent au monde avec un beau chemin, d'autres ont un destin de souffrance. Il y a des enfants qui n'arrivent pas à garder ce qu'ils ont reçu ; ils ne gardent rien malgré les efforts de leurs parents. Les parents s'imaginent que leurs enfants vont leur ressembler, mais ce n'est pas toujours le cas si un enfant a un destin

difficile. Les parents souffrent beaucoup du mauvais destin de leurs enfants.”

Ebômi Rosamunda explique enfin comment il deviendrait possible de contrôler le destin :

“Il y a des gens pauvres, mais qui ont un enfant avec un beau destin, alors tout va bien et ils sont heureux. Moi, par contre, j’ai un fils qui me cause bien des soucis, il a perdu son travail et il est père d’une fillette. Il a un destin difficile, il devrait ‘faire’ le saint mais il ne veut pas et dès qu’il a appris cela il est entré dans une église évangélique. Je pourrais faire des choses pour lui (des rituels) pour l’aider à trouver une certaine paix, une certaine sérénité, mais il ne veut pas parce qu’il est *crente* (de l’église évangélique) et alors il n’accepte pas mon aide.”

À partir des messages des *odus*, il est possible de concevoir un travail rituel adapté à la situation du consultant. Ce travail vise à détourner le malheur, ce qui indique que les mailles du destin ne sont pas si serrées : le savoir des anciens est là pour réduire les effets nocifs du destin, semble dire *Ebômi* Rosamunda.

10.1.1. *Le destin de l’enfant de sorcière*

Pour suivre le raisonnement de Rosamunda il est nécessaire de saisir, au moins partiellement, cette notion de signes du destin appelés *odus*³⁴⁸. Ils se montrent pendant la divination selon la

³⁴⁸ L’*odu* est la combinaison de quatre signes à partir du calcul éventuel qui donne un résultat de type pair ou impair selon que la noix tombe du côté convexe ou concave, quatre jetées de deux noix sont donc à chaque fois nécessaires. Le jeu, nommé *Ifa* au Nigeria, prévoit, comme l’explique Beniste (1999 : 19), seize petites noix de palme (*ikin*), utilisées pour les jetées et un plateau en bois contenant une poussière jaune (*iyerosun*) utilisé pour marquer les signes particuliers de chaque *odu* qui apparaissent dans le jeu, chaque signe étant considéré un message de *Orunmilà* ; les *odus* peuvent arriver à 256 positions, et pour chaque position existent des centaines de poèmes mythiques qui sont récités par le *babalawo*. Les messages sont transmis sous forme de paraboles, celles-ci “relatent les cas des personnages ou des images mythologiques – hommes, femmes, animaux, oiseaux, plantes –, comment ils ont réagi face à des situations et les résultats qu’ils ont obtenus avec leurs actions. Autrement dit, les histoires ou les mythes représentent les expériences des personnes qui ont vécu dans le passé et les déductions qu’on peut en tirer pour trouver les solutions d’une situation présente. Par conséquent, les événements primordiaux sont renfermés dans ce que nous appelons *odu* comme forme de préservation et comme exemples pour le futur. Pendant une consultation, l’*odu* surgit comme symbole-réponse aux questionnements” (1999 : 20). Beniste explique ensuite la divination avec les *búzios* (cauris), utilisée au Nigeria par les initiés de *Xangô* et qui a été introduite au Brésil avec l’esclavage. Les cauris peuvent être utilisés par les hommes et les femmes – la pratique divinatoire de *Ifa*, où l’on utilise soit les noix de palme soit l’*Oplélé*, sorte de chaîne avec des graines accrochées est, par contre, exclusivement masculine. Le jeu avec les seize cauris est appelé *Merindilogum*. Les cauris (coquillages) ont une partie ouverte qui est ‘parlante’ et une autre fermée (malgré une fente faite pour en garantir l’équilibre pendant la jetée). Au Brésil, la quantité d’*odus* est réduite : “Pour chaque position du cauri entre le côté ouvert ou fermé, l’*odu*

position (ouverte ou fermée) des seize cauris assumée après le jet. Voici les caractéristiques d'un signe Sa-Meji (ou Osa-Meji) qui présente neuf cauris ouverts selon un texte rédigé par le devin béninois Ambroise Padonou Agboton :

“Sexe = Féminin. ‘Sa’ représente les puissances de la magie noire; donc la nuit et le feu. La magie noire la plus efficace a lieu la nuit. L’élément feu est souvent représenté par le sexe féminin. Sa Meji signifie les deux cuisses qui évoquent les organes féminins. Il a créé tous les animaux sorciers, tous les oiseaux sorciers. Ce signe fait partie des signes dangereux. ‘Sa’ commande le sang, les yeux, les intestins, et cela le rend redoutable. ‘Sa’ fait couler le sang de tout le monde, les riches, les pauvres, les rois, de tous les hommes. On retrouve ‘Sa’ dans le flux des femmes réglées, dans leur ventre, d’où l’extrême nocivité de ce signe. Lorsqu’une femme enceinte obtient Sa-Meji au cours d’une consultation, elle doit faire des sacrifices sous peine de revoir ses règles, c’est-à-dire d’avorter.” (1982 : 32)

Certains des accidents liés à ce signe sont cités dans ce texte africain :

“L’accident ira à la rencontre d’une femme vêtue d’un pagne rouge (...) Ce pagne rouge, je vais le prendre pour te sauver de cette mort, au lieu de prendre ton sang et ta chair (...). Le consultant perdra une femme à teint rouge ou qui porte habituellement des pagnes rouges. Il interdira à ses femmes de porter des vêtements de cette couleur, et fera exécuter un sacrifice pour détourner la mort.” (*ib.*, p. 33).

Au Brésil, José Beniste (1999), lui-même initié à la pratique de la divination, décrit de la même manière que l’auteur béninois, le signe Osà Méjì, peut-être à cause de l’influence de l’œuvre de Maupoil (1943), citée par les deux auteurs :

“Osà Méjì représente les *Iyàmi* (les sorcières), les forces de la magie noire et ensuite la nuit et le feu. La magie noire fonctionne mieux la nuit, l’élément feu est souvent associé au sexe féminin.” (1999 :46)

Les *Iyàmi* – écrit encore Beniste – sont des forces négatives qui se trouvent au-dessous des *orixás*. Les *Ajé* sont des sorcières qui incarnent le feu, ce qui rend ce signe très dangereux. Cet

prend un nom différent pour un total de seize *odus* majeurs (*ojù odu*). Les *odus* du jeu des cauris ont soixante-dix chemins – *ese* – différemment distribués, *Ejì Onolé* étant l’*odu* qui a le plus grand nombre de chemins (8)” (Beniste, 1999 :100). Chaque *odu* est donc la combinaison de quatre signes qui représentent la partie convexe ou concave des cauris (*búzjos*). Par exemple, le 1 est *Okanran*, il a un cauri ouvert ; le 2 est nommé *Ejì Okò* et a deux cauris ouverts, *Oxalufá*, *Ibeji* et *Abiku* et *Exú* ‘parlent’ ; *Età Ogundá* a trois cauris ouverts, *Ogun* et *Iemanjá* ‘parlent’, etc. et ainsi de suite jusqu’à *Alafia* (seize cauris ouverts).

odu domine certaines parties du corps humain, notamment les orifices et les extrémités, mais aussi les parties les plus internes :

“Les narines, les deux oreilles, les deux yeux, les deux pieds, le vagin et le sang menstruel qui n’a pas besoin de *òbe*, de couteau. (...) *Osa Méji* commande le sang, l’ouverture des yeux et les intestins, cette dernière attribution est celle qui le rend effrayant.” (*ibidem*).

Son domaine (*regência*) est ainsi décrit :

“Ce signe ne fait pas de différence entre les riches et les pauvres, les rois et les chefs. Tous sont sa proie et les *babalawo* le craignent énormément. *Osa Méji* se trouve dans le flux menstruel, dans le ventre des femmes où cet *odu* est très nocif (...)” (1999 : 47 ; ma traduction).

Un mythe relate qu’*Osa Méji* est le fils d’une sorcière et qu’il est condamné, à cause de cette naissance, à être soupçonné de sorcellerie. Beniste (*ib.*) rappelle que certaines divinités sont associées au signe divinatoire : affinité étroite avec *Iyá Agbá*, *Iemanjá*, *Oyá (Iansá)*, *Orixalá*, *Iroko* et *Oxun*. Certaines couleurs lui correspondent, principalement le rouge, mais aussi le blanc et le bleu.

Les prohibitions des personnes associées à ce signe concernent les oiseaux sorciers ; tout ce qui est offert à *Iemanjá* leur est également interdit : le vin de palme, le miel, la fève *eerù*, les feuilles de *Iroko*, le bambou et tout ce qui est fait avec celui-ci : le rouge et le bleu. *Iemanjá* semble être en rapport d’incompatibilité avec le signe, ce qui est manifeste dans un mythe que je résume selon le texte de Beniste (1999 : 20-21):

“*Yemowo* (un attribut de *Iemanjá*), épouse d’*Oxalá*, pollua une rivière en se baignant pendant ses règles. C’était la rivière des sorcières (*ájé*) qui, à l’aide de leur oiseau *Ehurù*, découvrirent le crime. L’oiseau siffla et donna l’ordre aux sorcières de dévorer *Yemowo* et *Oxalá*, (celui-ci avait essayé de sauver son épouse). Ensuite, les sorcières dévorèrent un *egun* de la famille d’*Oxalá* qui cherchait à le venger. Lorsqu’*Orunmilá* (le devin) eut connaissance de ces faits, il consulta *Ifa* (l’oracle) et il eut comme réponse de préparer un plat d’*ékurù* et de se procurer de la résine (*àtè*), utilisée pour attraper les oiseaux ; il devait tout mettre sur le seuil de sa maison. Les sorcières, transformées en oiseaux, mangèrent ce plat et, en même temps, restèrent emprisonnées dans la résine. *Orunmilá* les tua et libéra ceux qu’elles avaient dévorés.”

Notons que ce couple mythique est marqué par un accident dû au sang. Encore une fois, *Oxalá* souffre, dans ce cas par le truchement de son épouse *Iemanjá*, d’une série de problèmes provoqués par la salissure, notamment celle du sang impur.

Cet événement mythique et les autres *itãs* qui relatent une incompatibilité entre *Oxalá* et le sang ont des conséquences sur les comportements rituels des initiés. En général, les *filhos* d'*Oxalá* doivent éviter d'entrer en contact avec le sang. Prenons pour exemple Lúcio de *Oxalá*, un initié de l'Axé Opô Afonjá, qui n'a plus participé aux tâches rituelles impliquant la manipulation des animaux sacrifiés après qu'*Oxalá* ait été confirmé comme étant son *orixá* maître-de-la-tête à la place d'*Oxum*. Les enfants d'*Oxalá* doivent aussi être prudents envers le sang des femmes. En principe, les enfants d'*Oxalá* (sans distinction de sexe) ne doivent pas rendre visite à une femme qui a accouché et qui perd encore du sang (conversation avec Cici d'*Oxalá*). Les enfants d'*Oxalá* et d'*Iemanjá* doivent également éviter le rouge, couleur qui évoque le sang et qui n'est pas admise dans l'*assentamento* de ces deux *orixás*.

On a déjà eu l'occasion d'indiquer un modèle d'analyse qui établit une association entre *Oxalá* et l'ordre mythique du temps de la création. Par conséquent, cet *orixá* est le moins concerné par le dynamisme du temps actuel. Selon notre interprétation, *Oxalá* est l'*orixá* le plus 'pur' car il est le plus 'statique' et le moins impliqué dans les rituels qui visent la transformation du destin. En conformité à leur nature, les enfants d'*Oxalá* sont interpellés au moment des prières (*oração*), des situations qui appellent l'équilibre de la tête et la vision claire (rituel du *borr*) et la paix. Ce récit montre la sensibilité négative des *orixás* de la création au regard des dangers de la souillure et des forces de la sorcellerie qui se trouvent indistinctement impliqués dans la trame. Le dynamisme peut devenir désordre et souillure quand il s'agit de l'action des énergies négatives. Paradoxalement, les sorcières profitent des erreurs du couple mythique (la pollution par le sang) pour en arriver à l'élimination de toute mesure (dévorer sans répit).

Les sorcières (*Iyamís*) possèdent donc un pouvoir dangereux ; elles ont une énergie semblable à celle d'*Exú*, au point qu'elles sont comme lui, 'renvoyées' (*despacho*) dans le rituel du *Padé* – ce rituel visant à satisfaire et à éloigner les énergies potentiellement dangereuses avant le 'candomblé', soit avant les cérémonies dans la grande salle (*barracão*). Dans cette histoire mythique, l'interdit est bel et bien conçu comme un piège, une faute involontaire aux conséquences redoutables, un mauvais tour du destin. On estime qu'*Iemanjá* n'est absolument pas consciente des problèmes qu'elle cause par son impureté. Nous retrouvons ainsi, du côté des *odus*, nos conclusions sur la *quizila* : l'idée de l'accident est à la source de la logique de l'interdit. Le sang des règles, qui a provoqué des problèmes au couple *Iemanjá/Oxalá*, se trouve désormais dans une relation négative, d'incompatibilité avec ces *orixás* – ils ont la *quizila* de la couleur rouge.

Notons, par ailleurs, que ces *orixás* sont liés à la fécondité. Les sorcières, elles, sont associées négativement au ventre des femmes (au cycle de la fécondité) ; elles peuvent causer l'avortement, tandis qu'*Iemanjá* est l'*orixá* prototype de la mère. En effet, dans la caractérisation mythique, *Oxalá* est le 'père' par antonomase, de même qu'*Iemanjá* est la 'mère' de tout le monde. Ces deux *orixás* sont associés aux origines et à la création de la tête (*ori*) des personnes, formés à partir d'un stock de matières primordiales dans l'*orun*. Grâce à ces attributions, *Iemanjá* et *Oxalá* sont les *orixás* qui se 'font présents' dans le rituel qui donne à 'manger' à la tête (*bon*) : ils reçoivent de la nourriture et leurs 'enfants' sont les plus appréciés lorsqu'il s'agit d'aider le père-de-saint (ils peuvent se manifester pendant la préparation du rituel). Or, la sorcellerie des *Iyamís* est contraire au projet de fécondité, le *babalorixá* Anderson, m'expliquait succinctement :

“*Osà* est lié aux sorcières appelées *Iyamís* et aux oiseaux magiques, c'est un signe dangereux pour les femmes enceintes.”

Les *Iyamís* sont un danger concret pour le ventre des femmes. Genivaldo me disait à son tour :

“Lorsqu'on fait un *trabalho* pour une femme enceinte, tout peut se passer au niveau énergétique. Même un échange avec les *Iyamís* peut s'avérer nécessaire, car il faut qu'elles partent (leur énergie) du ventre de la femme.”

Ces derniers mots indiquent une interprétation des narrations mythologiques relatives aux incompatibilités et aux contaminations. Le *pai-de-santo* expérimenté en tient compte pendant les pratiques rituelles.

10.1.2. *Les seize odus dans une consultation rapide*

En principe, “le devin ne peut répondre au consultant qu'en définissant d'abord et en classant ensuite l'ensemble des événements possibles en un petit nombre de catégories” (Bastide, 1973 : 34). Les catégories sont d'ordre social (litiges, paix), d'ordre physique (maladies), d'ordre économique (prospérité, difficultés matérielles), d'ordre affectif (conflit familial, déception amoureuse ou trahison dans l'amitié), d'ordre spirituel (mauvaises influences de la part d'autrui, des *eguns*, d'*Exú*).

Pour illustrer ces cas on peut utiliser une synthèse des messages des *odus* proposée par Beniste (1999 : 178-182) lorsqu'une consultation rapide est viable. Voici les messages des *orixás* qui parlent sur les 'chemins' des seize *odus* :

1. *Okànrán* (5 chemins), *Exú* parle. Nouvelles. Querelles. Changements. Prospérité immédiate. Persécution. Envie. Péril. Trahison. Difficultés dans les affaires.
2. *Èjì Òkò* (4 chemins) *Oxalufá*, *Ibeji*, *Abiku* parlent. Mariage. Vie double. Problèmes de famille. Perturbations de la part des ennemis. Disputes pour des biens matériels. Chance dans les affaires.
3. *Età Ògundà* (5 chemins), *Ogun* et *Iemanjá* parlent. Querelles. Tumulte. Police. Problèmes de travail. Emploi. Documents et Justice. Désastres. Élévation dans le pouvoir. Bons résultats dans les efforts. Méfiance. Trahison.
4. *Irosun* (5 chemins) *Iansã*, *Egun*, *Iemanjá*, *Oxossi* parlent. Difficultés. Privations. Destructures. Manque d'abondance. Mensonge. Rivalités. Il faut être attentif. Souffrance. Futur bonheur. Soucis dans le commerce. Commérage, paroles contre le consultant (*falatório*).
5. *Osé* (5 chemins) *Omolu*, *Oxum*, *Iyami* parlent. Maladies. Problèmes intestinaux et gynécologiques. Grossesse. Médiumnité. 'Charge' de saint (poste dans le culte) Sorcellerie. Trahisons. Mort. Pauvreté. Lutte et victoire. Ouverture d'un commerce. Perte d'une personne de la famille. Si cet *odu* sort plusieurs fois la personne doit être 'faite' (initiée) ou est déjà 'faite'.
6. *Obara*. (4 chemins). *Xangô*, *Oxossi*, *Ori* parlent. Fausseté. Trahison. Médisance. Vol. Doutes. Souffrance de la personne ou de quelqu'un dans la famille. Hauts et Bas. Prospérité. La 'tête parle'.
7. *Odì*. (5 Chemins). *Oxum* et *Exú* parlent. Lutte et Sacrifice. Hauts et bas. Déception en amour. *Fuxico* (Médisance). Difficultés. Chemins barrés. Rituels erronés. Cet *odu* apporte presque toujours des messages inquiétants.
8. *Èjì onile*. (8 chemins). *Oxalá* et *Xangô* parlent. Maladies. Mort inattendue. Problèmes à la maison. Union des corps. Protection et sympathie. Documents. Tendances suicidaires. Poste dans le culte. Prospérité.
9. *Osà*. (5 chemins). *Iemanjá* et *Iansã* parlent. Confusion. Querelles. C'est la mort qui parle. Un *egun* est en train de perturber. Pertes. Souffrance. Aide de la part de quelqu'un. Abondance. Problèmes 'de saint'. Pour les femmes, avortement et hémorragie.
10. *Ofùn*. (4 chemins). *Oxalá* et *Oxum* parlent. Vie difficile. Difficultés financières. Maladie du

ventre. Séparation d'une femme. 'Tête chaude'. Problèmes de santé ou grossesse. Mauvaises compagnies. Gains et acquisitions. Rituel du *Bori*. Suicide. Vols. Avenir professionnel heureux.

11. *Owonrin*. (5 chemins). *Exú, Iansã, Oxum* parlent. C'est l'*Exú* de la personne qui parle. *Feitiço* (sorcellerie). Soucis. Mauvaise influence spirituelle. Vice concernant les boissons alcoolisées. Surprise ou ingratitude. Vengeance occulte. Difficulté à obtenir ce que l'on désire. Succès pour l'effort employé. Maladie passagère.

12. *Ejilá Seborá*. (5 chemins). *Xangô* parle. Le consultant va tout perdre. Affliction. Inquiétude. Maladie mentale. Hauts et bas. Héritage. Victoire. Persécution.

13. *Ejì Ologbon*. (5 chemins). *Nanã, Omolu, Egun* parlent. Importance de la vie corporelle de la personne. Homosexualité. *Egun* proche. Luttés. Difficulté pour obtenir le bien-être. Mort dans la famille. Vol. Astuces. *Feitiço* (sorcellerie). Cimetières.

14. *Iká*. (5 chemins). *Oxumaré, Ossain, Ibeji* parlent. Nouveautés. Méchanceté. Problèmes financiers. Aide. Remords. Patience. Inconstance. Calme plat après la tempête. Poste dans le culte.

15. *Ogbé Gundà*. *Obá, Ewa, Ogun* parlent. Les affaires seront plus favorables. Victoire après les efforts. Changements. Querelle d'un homme avec une femme. Initiation (*Feitura*).

16. *Alafia. Orunmilá*. Tout va bien. Triomphe. Félicité. Héritage. Amour.

Le *corpus* d'histoires mythiques est ainsi réduit en catégories qui permettent les interprétations biographiques. Cependant il nous reste à comprendre comment il est possible d'exorciser le malheur, à partir du principe de la *regência*, c'est-à-dire des 'royaumes' (domaines) du monde qui incluent les gens dans un destin (négatif dans ce cas) donné.

10.1.3. La Regência

On a vu que dans les deux textes cités, *Osà Méji* renvoie principalement à la capacité destructrice de la magie noire et à la force dangereuse du sang qui cause la mort ou l'avortement. La capacité de diminution de l'autre est inhérente au natif du signe qui, sorcier potentiel, peut détruire involontairement la force sexuelle du partenaire par le seul regard. L'interdit peut alors se concevoir comme l'évitement des 'forces' associées à l'*odu* de la part de

la personne qui est un 'natif' du signe. Le 'natif' se trouve alors dans une double condition d'objet et de sujet des forces. Il en détient parfois le pouvoir, mais il doit aussi prendre garde à cela car il est sorcier potentiel, femme stérile, etc.

On reste alors sur le fil conducteur de la quête d'équilibre. Les 'forces' de l'*odu* peuvent être inséparables de la personne 'affiliée' lorsque celle-ci ne prend pas de précautions. Sont alors accomplis des rites de substitution consistant à offrir des pagnes rouges pour 'détourner' la mort. Le 'détournement' de la mort est provoqué par une offrande conçue comme un substitut de la personne : le pagne rouge au lieu de la femme du consultant dans l'exemple cité. Il s'agit donc d'expédier le côté négatif de l'*odu* selon la logique de l'échange.

De façon inverse, un excès de rouge – dans les vêtements, notamment – représente un danger, car le natif et le signe se trouvent dans cette condition d' 'homologie de forces'. On retrouve ainsi le principe qui détermine certains interdits : il ne faut pas un cumul du même, autrement dit, il ne faut pas se trouver dans un excès de la même énergie. En effet, l'être est régi par des forces qu'il doit contrôler. Cette possibilité de contrôle est aussi conçue à partir d'une sensibilité du corps aux éléments dynamiques du monde, ce qui permet les manipulations rituelles. Les 'purifications' du corps avec des grains, des haricots, etc., visent un échange pour renvoyer un danger. Le jeu divinatoire peut donner lieu à des consignes d'expédition ponctuelles de ce genre :

“Il est apparu un *odu* : chaque jeudi tu dois te passer sur le corps des haricots (*feijão-fradinho*) et les déposer dans un endroit dans le bois.”
(*Babalorixá* Genivaldo).

Dans ce cas, l'acte de nettoyer le corps avec les haricots est préventif, car il vise périodiquement (de façon hebdomadaire) à éviter des problèmes liés à l'*odu*. Ici, l'*odu* prend les haricots à la place du consultant. La négativité est liée uniquement au consultant concerné par cet excès d'emprise négative du signe sur son vécu. Le passage des objets sur le corps dans le cas du *despacho* des *odus* montre qu'il est nécessaire de se défaire de la partie négative de sa *regência* (du domaine) et de les situer dans un autre espace du monde. L'idée d'une vision cosmologique et spatiale du destin montre cette imbrication des espaces du monde, de leurs substances, de leur manipulation et de l'interprétation des biographies des personnes (les faits des histoires individuelles).

Du fait que les énergies négatives de l'*odu* vont du corps aux éléments (les haricots dans ce cas)

jusqu'aux espaces du monde (le bois, les carrefours, la mer, etc), des purifications s'effectuent. Cela montre bien cette complexité des rapports analogiques entre le cosmologique et l'anthropologique. La plupart du temps, les éléments et les objets (grains, haricots, morceaux de fruits, bougies, cigares, etc.) sont passés sur le corps des épaules vers le bas, en n'oubliant pas les plantes des mains et des pieds. Un pigeon peut aussi se trouver situé à même le sol, les ailes bloquées sous les pieds du consultant : il sera ensuite relâché vivant. Il est censé prendre sur lui les négativités.

L'*odu*, dont l'énergie se trouve condensée dans des espaces spécifiques où l'on dépose les offrandes, doit capter à nouveau l'énergie qui lui est associée et qui ne convient pas à l'adepte. Celle-ci se déplace ainsi dans les éléments et vont en même temps 'nettoyer' l'adepte et 'nourrir' l'*odu* à sa place, le corps permettant le contact entre le soi et le monde.

Un après-midi, j'ai demandé à Genivaldo des renseignements sur la maîtrise du destin, notamment sur cette possibilité d'éviter son côté négatif découlant du principe de la *troca* (échange). C'était l'époque où la logique de l'*odu* commençait à se dévoiler à mes yeux car j'avais participé à plusieurs *ebós* (terme qui synthétise parfois tout un ensemble rituel complexe qui prévoit des purifications du corps et des offrandes). Genivaldo répond ainsi à ma question axée sur cette idée d'éloignement d'une énergie dangereuse :

Moi : “ – L'*odu* est renvoyé (*despachado*) ou alimenté ? ”

Genivaldo : “ – On renvoie seulement les choses négatives, ce qui n'est pas bon. Tu vas alimenter l'*odu* pour renvoyer tout ce qui est négatif. Il faut prendre de lui seulement les énergies positives. Comment on fait ? Il y a le *corps* ...Il faut alors faire un *ebó*. Passer, par exemple, un cigare sur le corps pour enlever toute cette négativité qui existe dans ma tête, dans mon corps et sur mon chemin, je suis en train d'échanger tout ça par ce cigare. C'est alors la même chose pour la nourriture qu'il faut donner à des énergies ... c'est la même chose dans le cas d'*Exú*. ”

Genivaldo me donne aussi des exemples des qualités positives des *odus* : l'*odu Obara*, notamment, peut apporter argent et richesse mais peut aussi les enlever. Pour devenir riche, il faut déposer une offrande de haricots, de grains, de cigares et de cauris dans une assiette et la déposer sur la branche d'un arbre, tout en haut, car il faut penser aux branches qui poussent en analogie à la richesse qui doit s'agrandir. De façon inverse à l'exemple de l'*ebó* qui appelle la richesse d'*Obara*, il faut éviter tout acte capable de 'ramener' (en évoquant) l'élément associé au négatif. C'est le cas de Dario, *filho-de-santo* de l'*Axé*, qui me dit, par exemple, qu'il doit fuir toute

bagarre et les lieux trop fréquentés pour éviter toute confrontation. Le côté négatif d'un des *odu* qui exerce une influence sur sa personne concerne la colère, la violence et les lieux animés. Le comportement rituel dépasse ainsi le cadre du culte public et devient une attitude à prendre, une façon de vivre au quotidien selon les symboles de son propre destin.

10.1.4. *Le signe endormi et le travail rituel*

Dans la pratique divinatoire, on peut aussi avoir affaire à une situation de neutralité de l'*odu*, dans la mesure où celui-ci, en étant présent dans le destin du consultant, reste 'endormi' et n'exerce pas son influence. Prenons le cas de l'*odu Osé*. Il est lié à la fertilité et à l'amour – *Oxum, orixá* associé à la séduction et à l'enfantement, 'parle' à travers cet *odu*. La femme dominée par l'*odu Osé* risque la stérilité ou les déceptions amoureuses, la féminité physique (fertilité) et la capacité de séduction étant rassemblées. Or, comme me l'explique Pai Robertson, cet *odu* n'empêche pas toujours la vie affective du 'natif', car il n'exerce pas son influence négative à tout moment, mais le jour où un problème de ce type se présente il faut le 'travailler' rituellement.

Le signe 'endormi' représente bien cette idée d'inclusion de la personne dans un destin objectif, la déception amoureuse se posant dans ce cas comme un problème potentiel dans l'existence (le 'chemin') du consultant – tout comme une maladie peut s'inscrire dans un bagage génétique, sans que pour cela elle en vienne à se manifester.

Des 'travaux' rituels sont donc envisageables à partir des différents messages du signe – neutres, positifs ou négatifs. Robertson m'explique le thème déjà cité de l'ambivalence de l'*odu* :

“ L'*odu* est bon et mauvais en même temps; il faut renvoyer le côté mauvais lorsque celui-ci se présente. ”

Les histoires mythiques des *odus* constituent, à son avis, des chemins qu'il faut parcourir tout en cherchant à s'écarter des accidents qui peuvent apparaître. Lorsque l'*odu* exerce son influence négative, la seule issue possible consiste à le 'travailler'. Le travail rituel qui sert à 'renvoyer' la partie négative de l'*odu* rend possible la distanciation par rapport à un destin malheureux, une sorte d'émancipation du 'natif' à l'égard du déterminisme inscrit dans son existence.

On peut alors affirmer qu'il n'y a pas de solution de continuité entre la personne et le 'chemin'

(son destin), l'affranchissement du déterminisme se trouvant dans l'*ebó* (travaux qui comportent des purifications et des offrandes) et le respect des prohibitions. Maintenant, nous pouvons aussi mieux comprendre le fait que la *quizila* est avant tout une norme constitutive de l'identité de la personne : elle l'identifie à des 'mondes' (des domaines, la *regência*) qu'elle doit 'travailler' rituellement (rite négatif dans ce cas) pour les contrôler.

Étant donné que la divination situe le consultant dans son contexte cosmologique, la norme devient prescriptive, car le respect de celle-ci lui évite de basculer du côté sombre du destin. Toutefois, l'idée de 'chemin' évoque une situation dynamique. Ce monde se trouve sous le signe du soupçon (on écoute les réactions du corps), ce monde se devine (on confirme les soupçons avec la divination), ce monde se révèle au fur et à mesure que de nouveaux signes se manifestent et deviennent constitutifs de la nouvelle situation du consultant. La personne se définit et se redéfinit au fur et à mesure que les événements de son existence demandent à être compris. Les interdits ne sont pas, dans ce cas, du ressort d'un ordre ou d'un désordre moral mais d'un équilibre vital entre les différentes facettes d'une même réalité.

10.2. L'interprétation des mythes, les éléments et la biographie

Les incompatibilités que nous avons citées entre le couple *Oxalá/Iemanjá* et le rouge du sang, qui évoquent les effets nuisibles des sorcières sur la fécondité, sont passibles d'un raisonnement déductif. Par contre, en ce qui concerne l'origine de plusieurs interdits, des explications pertinentes relatives à des analogies spécifiques peuvent entrer en jeu pour retrouver l'incompatibilité en question.

Parmi les prohibitions imposées aux 'natifs' du signe *Osà Meji* on trouve, par exemple, l'utilisation du bambou. Cette plante est associée aux *eguns* (des offrandes pour les âmes sont déposées au pied de celle-ci) ; dans l'histoire mentionnée, les *eguns* n'ont pas réussi à défendre le couple *Oxalá/Iemanjá* de la persécution des *Iyamis*. Il se pourrait que l'évocation de l'échec explique l'interdit.

Quoi qu'il en soit, on sait désormais que repérer l'origine d'un interdit n'est pas tâche facile, car il faut retrouver l'évocation négative en cause à partir des connaissances mythiques spécifiques du devin. On profitera alors du contexte de la divination pour situer la problématique de l'interdit à l'intérieur du cadre plus général de l'interprétation du 'devin' des mythes (c'est-à-dire

du *pai* ou de la *mãe-de-santo* qui pratique la fonction divinatoire) et de sa capacité de le référer à l'histoire de vie du consultant. Peut-être serons-nous capables de mieux saisir ce jeu de miroir entre le passé mythique et le présent événementiel du consultant.

10.2.1. Anecdotes

Les substances et les éléments du monde font partie des définitions de l'*odu* ('*osà* est le sang'), il s'agit de la dimension 'naturaliste' (cosmologique) du mythe³⁴⁹. Cette dimension est intégrée dans les histoires des *orixás* ; par exemple, dans le mythe cité, la sorcellerie et le sang sont des termes impliqués dans le mythe du couple *Oxalá/Iemanjá* associé à l'*odu Ossà*.

Les événements concernant la biographique du consultant sont comparés avec les anecdotes mythiques des *orixás* et avec les éléments ou substances qui ont été en rapport avec eux dans ce temps mythique. Selon les indications données par le devin, certains éléments sont associés aux événements négatifs vécus par les *orixás* ; ceux-ci seront indiqués au consultant comme dangereux et donc interdits (*quizilas*). La biographie est alors interprétée et objectivée dans des éléments associés à des anecdotes. Par la suite, le consultant peut contrôler son propre vécu en s'abstenant de ces mêmes éléments.

Selon Beniste (1999: 22), le devin interprète les mythes qui correspondent au jet des cauris, en considérant les points généraux qui peuvent servir à comprendre la situation du consultant. Dans le mythe mentionné aucune autre façon d'aider le couple *Oxalá/Iemanjá* n'a eu de succès : les ancêtres *eguns* de la famille d'*Oxalá* n'y parviennent pas, seul l'*ebó* permet de vaincre les *Iyamís* ; par analogie avec cette anecdote, le devin peut conclure qu'il est important d'effectuer l'*ebó* pour résoudre les problèmes du consultant. Le consultant doit aussi faire attention à la magie noire, puisqu'elle a provoqué des malheurs chez les *orixás Oxalá* et *Iemanjá* malgré leur puissance.

En outre, pendant la consultation, un éventail de choix est possible pour interpréter la situation de vie du consultant. Voilà ce que Beniste (*ibidem*) propose, tout en passant de la création mythique à l'histoire du consultant selon des analogies sous-jacentes (que nous explicitons) : 1) Le consultant risque une agression de la part d'une personne malveillante (analogie avec les

³⁴⁹ Plus généralement, les *odus* sont aussi associés à un des quatre éléments cosmiques : air, terre, feu, eau.

Iyamìs) ; 2) Une femme a provoqué un problème sérieux (analogie avec *Iemanjá*) ; 3) des personnes de la famille cherchent à secourir le consultant, mais elles n'y parviennent pas (analogie avec les *Babà Eguns*, ancêtres de *Oxalá*) ; 4) le consultant et les personnes de sa famille doivent faire une offrande à l'extérieur de la maison (comme l'offrande du mythe).

D'autres observations expliquent le contenu de l'acte sorcier involontaire et déterminent des prohibitions : "Le 'natif' d'*Osà Meji* ne doit pas s'occuper de magie noire (...). Il doit s'abstenir de regarder les organes sexuels de son partenaire ; il doit éviter de pratiquer l'acte sexuel dans la lumière" (Beniste, 1999 :46-47). En fait, le natif se trouve en homologie avec tout ce qui est exposé à la sorcellerie : dans le mythe cité, *Iemanjá* représente cette situation, et l'histoire d'*Osà Meji* est également évocatrice du danger général de la sorcellerie.

Plusieurs situations ou éléments peuvent donc devenir des prohibitions suite à l'interprétation spécifique des anecdotes mythiques mobilisées selon leur affinité avec biographie du consultant. Les évitements recommandés par le devin -les *quizilas*- sont, par conséquent, de l'ordre de l'indéfini et de l'interprété.

10.2.2. Paroles du *pai-de-santo*

La négativité se présente comme une emprise excessive de l'*odu* sur la biographie de l'adepte. Cette emprise peut nous apparaître tantôt comme un danger relatif à une force externe (l'accident qui provoque le sang), tantôt à une force interne au sujet (sa capacité d'ensorceler, dans l'exemple ci-dessus) ; il s'agit là d'une fausse séparation car la personne et le destin sont au départ indissociables : la personne se trouve dans un régime de 'forces' ; elle est incluse dans une 'voie' du monde. Sur cette idée d'inclusion dans un 'domaine' donné (*regência*) nous pouvons maintenant confirmer l'idée que les interdits de l'*odu* (et des *orixás* impliqués dans les chemins des *odu*) sont avant tout constitutifs de l'identité d'une personne. Des conversations sur les interdits peuvent éclairer la complexité interprétative des *quizilas*. Lors d'un entretien Genivaldo m'a mis en garde contre l'illusion d'une association simple des interdits avec les *orixás* :

Genivaldo : " – Lorsque tu sors de la chambre d'initiation, tu vas connaître tes *quizilas*. Les *quizilas* correspondent à ton 'chemin' (*odu*) : il s'agit de pouvoir ou de ne pas pouvoir faire ... Les gens pensent que c'est, par exemple, à cause de *Iemanjá*, que c'est à cause d'un *orixá* si on ne peut pas manger ceci ou cela, mais non : chaque cas est

différent. Deux personnes de *Iemanjá* sont comme deux sœurs ou deux frères, mais elles sont quand même différentes, elles ont des *quizilas* différentes.”

Je demande : “ – C’est le père-de-saint qui profère les *quizilas* ?”

G. : “ – C’est l’*orixá* qui énonce les *quizilas* : il ne faut pas manger ceci et cela pour ne pas être l’objet de la malchance, pour ne pas entraver la réalisation personnelle (‘barrer le chemin’); il peut dire aussi : cet élément va amener un esprit persécuteur, donc il faut l’éviter, cet autre élément va affaiblir l’énergie personnelle... le père-de-saint les voit dans le jet.”

Moi : “ – Normalement il s’agit de nourriture ?”

G. : “ – Oui...mais il y a aussi des *quizilas* qui interdisent de dormir n’importe où, de chausser des *chinelos* (tongs), de sortir à minuit, de se promener dans la rue et d’être fêtard ...”

Moi : “ – Ce n’est pas rigolo ça... ”

G. : “ – Oui, c’est embêtant ! Il y des *quizilas* qui empêchent de boire, de manger des gombos (*ocra*), de manger des œufs, de manger du poulet... ”

Moi : “ – Les gens savent pourquoi ?”

G. : “ – Les gens ne savent pas et disent: c’est à cause de *Iemanjá*, de *Iansã* ou d’un autre *orixá*, mais c’est l’*odu*. Les gens ne doivent pas manger la *quizila* : l’*odu* ne va pas les tuer, mais va les importuner, va barrer le chemin (le destin) ... un chemin barré c’est horrible, n’est-ce pas ?”

Donc, le *pai-de-santo*, lorsqu’il pratique la divination est un porte-parole des *orixás*. Comme Genivaldo l’explique :

“Les *orixás* parlent dans les *odus*. S’il s’agit de l’*odu* Warrin, par exemple, c’est *Ogun* qui parle.”

Regardons donc de près ces paroles d’*orixá*, car elles nous permettent de saisir comment les personnes sont impliquées dans le déterminisme du destin.

Le *Babalorixá* Genivaldo me dit pendant une consultation :

“ Il faut faire attention aux voleurs. L’argent va arriver, mais il faut patienter. Il faut faire attention aux envieux ; il y a quelqu’un qui perturbe ton existence ... Je vois la persécution d’une femme ou d’un homme ... Il y a quelqu’un qui ne veut pas ton bonheur. Je vois un *fetiço*, une ‘chose faite’ (un travail rituel pour faire le mal à une

personne). ”

À propos d'un enfant :

“ Un *egun* est proche de lui, il faut surveiller ça, pour l'instant il ne le perturbe pas mais il ne faut pas qu'il reste attaché à l'enfant pour trop longtemps. Il faut faire tout de suite un *ebó*. L'enfant est parfois pleurnicheur ... il est râleur, il est fatigué lorsqu'il se réveille le matin, n'est-ce pas ? C'est à cause de l'*egun*, ça se voit clairement ”

S'adressant à un homme :

“ Tu as deux *Oxalá*, le maître de ta tête est *Oxalá* le vieux (*Oxalufá*). Tu as aussi *Iemanjá*, ton deuxième *orixá*, mais c'est *Ogun* qui vient en avant (*na frente*). Tu es très brillant mais tu n'as pas beaucoup d'équilibre, ça dépend de ton chemin. Ce dont tu as besoin : du calme ... du calme. Il faut faire un *bori* pour 'calmer la tête'. ”

À propos d'un jeune garçon :

“ *Ogun* est le maître de ta tête et *Xangô* vient en second. *Xangô* est l'*orixá* dont tu as hérité. Tu es très intelligent et ... paresseux. Tu vas travailler le fer, peut-être sur les voitures. Tu feras beaucoup de voyages. Tu trouves toujours très rapidement les solutions aux problèmes ... ”

Le contenu des messages des *odus* peut apparaître dans tout son tragique :

“ Il y a des *odus* qui enrichissent, servent la prospérité. D'autres, par contre, font tout perdre. Je me rappelle d'un garçon de Rio de Janeiro qui est mort tué à vingt ans sur la plage, une affaire de drogue ... et pourtant ses parents lui avaient laissé une belle fortune, mais il avait tout perdu. Parfois les *odus* peuvent effrayer, ce fut le cas lorsque j'ai vu la mort dans le jet d'une fillette, alors j'ai fait un *ebó* pour détourner la mort. Quelques jours après j'ai appris qu'elle avait été la seule personne à avoir échappé à un accident de la route ... ”

Il faut retrouver la protection des *orixás* et détourner le mauvais côté de l'*odu* par des offrandes, car, en général, le devin ne se contente pas d'annoncer le malheur, il cherche à l'éloigner avec la prescription des travaux rituels. Ainsi le cours du destin se trouve, en principe, déjà modifié :

“ Il faut se protéger des vols, à cause de l'*odu Obara*, il faut faire rapidement un *ebó*. ”

“ Faites attention aux accidents de la route... il serait donc prudent d'éviter de conduire ; il vaut mieux donner un igname en offrande à *Ogun* (protecteur des voyages). Il faut aussi se protéger en utilisant des

feuilles de palmier d'*Ogun* qu'il faut placer dans la voiture (ces feuilles symbolisent l'épée d'*Ogun*). ”

Lorsque le consultant se soumet à plusieurs séances et *ebós*, se produit un subtil détournement de la pensée. Il ne se limite plus à penser à son vécu dont il veut modifier certains aspects, il pénètre dans un univers nouveau, celui des *orixás*. Lorsqu'un jeune homme affilié à *Logunedé* passe à côté de Genivaldo, celui-ci évoque de façon décontractée l'influence de son *orixá*. Celui-ci vit soit dans les eaux, soit dans la forêt et affiche, par conséquent, un comportement ambivalent. Il en est de même de ce garçon :

“ Ce jeune homme fait tout à sa façon, il prend le jour pour la nuit, il fait tout à l'envers, c'est normal, puisqu'il est de *Logunedé*. ”

Tout acte peut se trouver sous l'influence d'un *orixá*. Par ailleurs, des arguments subtils sur la préséance de l'un ou de l'autre dans la tête de l'adepte peuvent se présenter. C'est ainsi qu'à propos d'une fille et de son *Omolu* le devin dit :

“ Son *Omolu* ne permet pas à *Nanã* d'être le maître de sa tête, *Omolu* c'est comme ça, il ne cède pas sa place, il y aura une guerre d'*orixás*. Des maladies 'spirituelles' vont apparaître et il faudra un jour 'fixer' le saint (*assentar o santo*). ”

Le devin percevra chez chaque personne la complexité des énergies qui la conditionnent. Comme pour les interdits, les rites positifs, notamment les offrandes, seront définis au cas par cas. En définitive, aucun destin et aucun *enredo* (ensemble d'*orixás* qui gouvernent une personne et qui déterminent son vécu, sorte de carte 'astrale'), n'est semblable à celui d'un autre, comme le sont le nombre et la nature des *quizilas*.

10.2.3. *Le chemin tracé et la trame*

Les *orixás* sont, comme on l'a vu, doués de sensibilités. Lorsque la personne commence à fréquenter régulièrement le Candomblé, elle sera progressivement amenée à entrer en contact avec ces forces invisibles qui la gouvernent. Ces forces peuvent être, en même temps, gouvernées si on connaît leurs secrets, ce qui revient surtout à savoir comment les rendre sensibles aux appels des humains, notamment par des sacrifices et par l'offrande des mets de leur goût.

En général, une démarcation nette entre l'initié et l'*orixá* est presque impossible à tracer. Ceci est évident dans les actes linguistiques. On sait que les initiés sont des *orixás* lorsqu'ils dansent

en état de transe. Ils sont alors appelés tout simplement ‘*Ogun*’, ‘*Iemanjá*’, etc. cette identité mythique se retrouve aussi dans le langage courant de la vie normale du *terreiro*, hors du temps des fêtes et des transes ; par exemple, une initiée ayant *Nanã* comme divinité tutélaire (les personnes initiées de *Nanã* sont toujours des femmes) est appelée ‘*minha avó*’ (ma grand-mère) par les autres adeptes, étant donné l’âge avancé attribué à cet *orixá* ; un enfant d’*Oxalá* (homme ou femme) sera appelé ‘*meu pai*’ (mon père), etc.

L’identité mythique est retrouvée dans la gestualité où des règles codifient le genre de l’*orixá* tutélaire. Ainsi, un initié ou une initiée ayant un *orixá* masculin comme maître-de-la-tête ne peut pas se promener avec des bouquets des fleurs ou porter des bijoux, car il doit garder une sorte de gestualité masculine (limitée à des actes ponctuels), même s’il s’agit d’une femme. Ces derniers actes interdits sont des *quixilas* sanctionnées par la communauté par des amendes (*multas*). Le fautif peut dans ces cas et par exemple, être obligé de payer la somme équivalente au prix d’un animal pour un sacrifice.

À côté de l’adoption d’un modèle mythique, la vocation individualisante souvent citée du Candomblé s’impose :

“ Chacun est un être à part, chacun a ses *quixilas*, ses feuilles sacrées ; ce qui est bon pour moi peut être mauvais pour toi, dans le Candomblé on ne peut pas généraliser. ” (*Ebômi Cici*)

Or, cette singularité ‘énergétique’, qui amène à concevoir chaque sujet comme un être à part pour ce qui a trait à la pratique rituelle (notamment, en ce qui concerne des éléments compatibles ou incompatibles), se construit selon un ensemble complexe d’identifications. Normalement, une personne connaît au moins trois *orixás* principaux (notamment trois qualités de trois *orixás*), et ceux qui ont des tâches rituelles importantes dans le *terreiro*, ‘fixent’ un nombre bien plus élevé d’*orixás*. Le père-de-saint Anderson m’explique son cas :

“ Je suis *filho* d’*Oxalá* avec *Oxum* et *Oxossi*. Cependant, du moment que j’ai un *cargo* (un ‘poste’ rituel) dans le Candomblé, j’ai donc différents saints fixés (*assentados*). À part ces trois-là, j’ai mon quatrième saint qui est *Xangô*, mon cinquième qui est *Oxaguiã* et mon sixième saint qui est *Logunedê*. ”

Qui est Anderson ? Lorsque je parle avec lui, son identité semble être très marquée par *Oxalá*, dont il parle tout le temps. Cependant, j’apprends ensuite qu’il est une « tête d’*Oxossi* », *Oxossi* est donc son premier *orixá*. Il me parle aussi du destin :

“ *Odu* c’est le destin, l’*odu* a un rapport très spécifique avec chaque personne ; c’est le destin que la personne va parcourir. Si tu es de l’*odu Ejonilé*, tu vas connaître beaucoup de luttes, si tu es de *Odi*, tu dois lutter et, en plus, ta vie sera chaotique ... ”

Anderson représente une pluralité d’essences, complexe et unique, qui doit aussi prendre en compte son chemin et donc les événements de son existence. L’*odu*, comme opérateur cosmologique, nous renvoie à des catégories d’événements résumés dans des histoires prototypes inscrites dans les substances du monde. On a vu que les têtes sont ‘faites’ dans le ‘ciel’ (*orum*) selon un ensemble de substances qui véhiculent des propriétés associées à différentes biographies ‘tracées’ (les chemins du destin). Les *orixás*, avec leurs personnalités, permettent de concevoir, à leur tour, un anthropomorphisme du destin au point que le vécu d’un initié est aussi déterminé par l’*enredo*, cette trame nouée par les dieux et que le novice doit apprendre à assumer.

10.2.4. *Les haricots blancs*

Avant de franchir l’étape du noviciat, le consultant apprend à connaître le monde des *orixás*. Par son rendez-vous avec le *Babalorixá* ou la *Ialorixá* qui va jeter les cauris, le consultant donne, en principe, sa propre adhésion aux consignes rituelles. Il sera amené à concevoir une insertion dans un monde invisible qui n’entraînera pas forcément la résolution immédiate de ses nécessités (argent, emploi, conflit, etc.), mais qui, au moins, va le situer dans une maîtrise relative des conditions de son existence. Le *Babalorixá* Genivaldo me dit :

“ Ton *odu* fait qu’à chaque fois, tu dois beaucoup lutter pour arriver aux résultats souhaités... Il faut faire des *ebós* et être patiente. ”

En effet, si l’*ebó* n’arrive pas à résoudre un problème, au moins il est censé éviter le pire :

“ O *orixá trabalha devagar* ” (l’*orixá* travaille lentement), m’explique un jour Mãe Stella.

Par ailleurs, il y a un bénéfice immédiat du rituel, qui va de pair avec son efficacité psychologique. Selon Mãe Stella :

“ La personne qui fait un *ebó* se sent plus confiante et cette confiance jouera en sa faveur : elle sera plus détendue et donc plus sympathique ; ainsi, par le simple fait de cette confiance, elle sera plus

acceptée par les autres et beaucoup de choses pourront se résoudre pour elle, par exemple elle va trouver plus facilement un emploi, elle rencontrera plus facilement des gens qui vont l'aider..."

La vocation thérapeutique du Candomblé peut donc aussi se produire au moyen d'un détournement du problème, par la reconfiguration symbolique du cadre existentiel de la personne ; ceci à partir des procédures pragmatiques (les travaux rituels) et, bien évidemment, à partir de l'insertion progressive du consultant dans une communauté. Le dernier jet de la divination se conclut ainsi et presque toujours des travaux rituels sont à accomplir et des recommandations qui ont trait à la façon de se ménager après le rituel sont données (notamment un *resguardo* d'un jour pour un simple *ebó*).

On a vu que des animaux et des éléments naturels passés sur le corps, sont capables de capter l'énergie négative et de la renvoyer loin du consultant. Ces éléments nettoient du mauvais sort, conçu comme une influence négative attachée au corps - des feuilles, grains de maïs, des haricots, des oignons, des fruits, mais aussi des bougies, des cigares, etc. à chaque fois sont, entre autre, indiqués par le jet, en qualité et en quantité. Des contraintes pragmatiques dans la vie de l'adepte (changement de son style de vie), des pratique corporelles (chasteté, bains), des interdits à respecter ou des *ebós* à accomplir (de substitution ou de propitiation), voilà ce que caractérise la vie de l'adepte à partir des ses premières consultations. Parfois les interdits à respecter, les *quizilas*, touchent le paradoxal. Dans un cas dont je fus la protagoniste, à la fin de la séance de divination, parmi les consignes d'un devin, une en particulier me frappa :

Babalorixá Genivaldo: " – Il ne faut pas que tu manges des haricots blancs. "

Moi : " – Oh, c'est dommage, car en Toscane, ma région en Italie, c'est le plat typique ... À chaque fois que j'y vais, je goûte à ce plat ... On ne peut rien faire pour modifier cette prohibition ? "

G.: " – Ça va barrer ton chemin, ça va entraîner des ennuis pour toi. "

Moi : " – Tu en es sûr? "

Le *Babalorixá*, en jetant encore une fois les coquillages :

" On peut libérer Francesca de cette *quizila* ? (S'adressant à l'entité)
Tu permets qu'elle mange les haricots blancs ? ... (S'adressant à moi)
Non, il dit non, il vaut mieux que tu évites ... "

Je n'ose plus insister et je ne pose plus de questions, interloquée que je suis par cet empêchement, qui affecte mes habitudes ainsi que mes souvenirs d'enfance. Le Candomblé se comprend par la participation. Du coup, je me rends compte que, pour une raison, qui ne m'apparaît pas, je respecterai cet interdit et que je vais couper avec mes habitudes ... j'éviterais les haricots blancs. Je passe ainsi de la participation à l'adhésion.

Peut-être, me dis-je, est-ce à cause de *Xangô* qui est mon deuxième *orixá* et qui, en opposition aux *eguns*, évite ces haricots blancs (ces haricots constituent une des offrandes appréciées par les *Baba Eguns*).... De toute façon, le *Babalarixá* Genivaldo ne prend pas le soin de me l'expliquer. La consultation se fait au cours de séquences rapides de jets de coquillages, il parle d'autres choses et en plus, maintenant, un autre consultant est en attente, rien ne va plus...

10.2.5. Interdire l'élément du rite

Le fait de réserver des offrandes à la partie négative d'une entité, appelée aussi 'le spirituel négatif', va au-delà de la vision occidentale, d'origine judéo-chrétienne, d'une dichotomie entre le bien et le mal. Des éléments utilisés dans les rites peuvent être associés à des moments divers d'une action rituelle complexe visant : i) le contrôle de l'accident (*quizila*) ; ii) la propitiation de la protection de l'*orixá* (*ebó*) ; iii) la purification des énergies négatives (*limpeza*). Toutefois, il est difficile, à partir du discours des gens, de faire la part des choses.

Ebómi Cici d'Oxalá m'explique :

“ Lorsque l'on fait un *ebó*, on le fait en accord avec le jet. Pour l'*ebó*, il peut apparaître dans le jet qu'un poulet est nécessaire, ainsi que des légumes et des boissons; il est bon d'éviter de porter des couleurs dans la semaine qui suit l'*ebó*. Cette nourriture est donnée au 'spirituel négatif' en échange de la bonne santé de la personne (du consultant). Le 'spirituel négatif' va oublier la personne car il va manger l'*ebó*. La purification est liée à l'*odu*. Il y a des *ebó* blancs, alors les éléments du rite doivent être blancs, par exemple : une poule blanche, une courge très claire, du chou blanc (*repolho*). Si l'on offre de la farine blanche de manioc, la semaine qui suit il ne faut pas manger de gâteaux préparés avec cette farine ; on peut éventuellement la substituer par du tapioca. Moi, j'ai la *quizila* du riz d'Oxalá, cette *quizila* est apparue dans le jet. D'autres *quizilas* vont apparaître avec le temps, en fonction de la perception de ce qui fait mal. Si, par hasard, tu transgresses la *quizila*, tu te retrouves sans protection. Il y a des aliments qui sont interdits parce qu'ils sont surchargés d'énergie (*reimoso*) comme dans le cas des poissons sans écaille (*peixe de pele*), car ils ont plus de sang que de

chair. ”

Les aliments *reimosos* sont dangereux soit à cause d'un excès de sang ou de 'gras'³⁵⁰ qu'ils sont censés contenir, soit comme nourriture surchargée d'énergie, le sang étant, dans une transposition symbolique, considéré comme 'énergétique' ("*carregada de energia*").

En ce qui concerne l'*ebó*, les mots de *Ebômi Cici* suggèrent que les éléments de la purification sont neutres en eux-mêmes mais qu'ils deviennent négatifs temporairement : pendant une semaine il faut, par exemple, éviter la farine de manioc. Les éléments associés au corps du consultant servent en effet à chasser le mal, en manger serait rappeler à nouveau vers soi l'énergie négative qu'on souhaitait éloigner.

Pendant le rituel, une proximité physique des éléments avec le consultant a été établie ; des paroles visant le '*despacho*', l'éloignement des négativités, ont aussi été prononcés. Par le biais du rituel, les éléments de l'*ebó* deviennent négatifs et interdits pour le consultant, tout en restant positifs pour l'*odu* qui les accepte en offrande. Ils seront déposés dans un endroit spécifique, comme par exemple dans un bois, sur une place, etc., où l'énergie de l'*odu* est censée être présente. Il y a donc une association négative temporaire des éléments et de la personne en fonction d'un travail rituel qui correspond à un destin temporaire négatif (*odu*) que le jet a dévoilé. Les éléments purificateurs sont donc passés sur le corps du consultant : la 'négativité' est relative à la biographie du consultant, elle est ôtée du consultant et elle est offerte à l'*odu*, celui-ci la recevant 'positivement' comme élément de son domaine.

En effet, la personne dont l'*ebó* a été prescrit était incluse dans un destin malheureux ; autrement dit, l'*odu* avait une emprise sur la réalité biographique du consultant, il doit s'en séparer, ce qui revient au fait que le consultant doit se séparer des éléments associés à l'*odu*. L'interdit de l'*ebó* correspond dans ce cas à une façon de se protéger pour un certain temps des influences négatives par le truchement des éléments investis d'un pouvoir purificateur. Ces éléments sont soumis à interdiction car ils ont alimenté l'*odu* à la place du consultant, de la même façon que, dans le texte mentionné, l'*odu Ossà* accepte un pagne rouge au lieu du sang du consultant (de sa femme). Dans le cas illustré par *Ebômi Cici*, l'action rituelle est complexe à cause d'une purification qui a comme objet le corps : les énergies négatives se déplacent de son corps vers les éléments. Par la suite, pour se libérer définitivement du destin malheureux, le consultant

³⁵⁰ Le terme *reima* indique les fluidités, les humeurs.

doit éviter d'intégrer ces éléments (il s'agit souvent d'aliments) à son corps et il ne doit pas toucher aux vêtements qu'il a porté pendant le rituel. Ils devront être lavés par quelqu'un d'autre, car ils représentent le passé négatif du consultant. Ici, la *quizila* et l'offrande se trouvent en continuité dans la pratique sensorielle et motrice du consultant, à tel point qu'il est difficile de saisir les coupures logiques qu'on vient d'exposer.

La logique des tabous temporaires liés à l'*ebó* est proche de celle des tabous protégeant de la saleté ; toutefois ces derniers sont universels et associés à un état de passage, les tabous de l'*ebó* sont strictement personnels et découlent d'un segment de vie spécifique selon le symbolisme de l'*odu* qui apparaît pendant la divination. Par conséquent, ils concernent une négativité personnelle temporaire.

Par ailleurs, les interdits de pureté rappellent, à un niveau spirituel, ce que les nourritures *reimosas* indiquent au niveau corporel : trop chargées en sang ou en graisses, elles ne favorisent pas la cicatrisation (tabous concernant les femmes en couches, les opérés, etc.). Dans ce dernier cas, il s'agit des ouvertures à cicatriser, avec un état d'immunité précaire ; dans le premier cas, il s'agit d'une ouverture énergétique aux influences négatives, spécifique d'un moment liminaire, notamment après la réclusion lorsque la *iaô* est encore marquée par la vulnérabilité, avant sa réintégration à la vie normale.

Les interdits de l'*ebó* sont, par contre, relatifs à l'histoire de chacun et donc définitivement associés à une biographie spécifique. Ainsi, l'*ebó* qui vise à renvoyer la malchance et la *quizila* représentent les deux côtés de la médaille. Dans le premier cas, le destin malheureux est associé rituellement aux éléments et il est ainsi objectivé et contrôlable, au point qu'on peut le 'renvoyer' ; dans le deuxième, des troubles physiques et des sensations de malaise répétées sont associées à des aliments ingérés et ils font soupçonner qu'ils sont à l'origine d'un 'appel' malencontreux des événements négatifs inscrits dans le destin du consultant.

10.3. L'identité et le dégoût

10.3.1. Le destin refoulé

Sur le plan du rituel, on peut donc développer le côté bénéfique de chaque *odu* ou en maîtriser le côté négatif. Certains éléments naturels (animaux, feuilles, fruits, racines), certains aliments et

boissons, certains objets (cigares, tissus, cordes), certaines dimensions sensorielles (couleurs, saveurs, odeurs), certaines forces personnifiées (*orixás*, les *Iyamís* sorcières mythiques, les *Baba Eguns* et en général les 'esprits' des morts), certaines forces psychiques des humains (le mauvais œil notamment), certains affects (l'envie, par exemple, liée à certaines formes du regard), découlent de domaines spécifiques (*regência*).

Dans l'ensemble, le corps est le révélateur d'un rapport de l'individu avec ce monde invisible des énergies. Dans l'interprétation du peuple-de-saint, la *quizila* est souvent expliquée comme une hypersensibilité individuelle au regard d'un élément qui peut trouver son explication dans un événement négatif concernant une histoire du passé mythique (*itàn*). *Mutatis mutandis*, le fait que le peuple-de-saint considère la réaction de l'organisme à une substance allergisante en tant que conséquence d'un héritage mythique, ressemble à des interprétations psychologiques des réactions somatiques aux substances. L'eczéma, par exemple, est parfois supposé se déclencher suite au contact de certaines substances allergènes liées à un épisode traumatisant : dans ce cas, l'élément provoquant l'allergie est associé à un événement refoulé qui se manifeste au sein du corps. La reconstruction des événements refoulés permet au thérapeute de proposer au consultant son histoire personnelle du point de vue des affects (Corneau : 2000).

L'approche psychologique pose le corps à l'interface de la subjectivité et de l'objectivité : le symptôme allergique (eczéma) se présente comme une sorte de résumé somatique d'une histoire personnelle, notamment à partir d'un événement négatif, et de son contexte objectif – les éléments présents au moment d'un traumatisme émotionnel³⁵¹.

En effet, c'est l'événement traumatique refoulé par la personne allergique que le thérapeute pense devoir découvrir et ce type d'événement est censé créer une hypersensibilité (en l'occurrence cutanée). L'approche psychologique est intéressante du point de vue heuristique, dès lors qu'elle illustre le travail interprétatif autour du phénomène de l'allergie à partir de l'idée d'une sensibilisation individuelle aux objets. Les trois moments qui permettent de concevoir l'allergie comme réaction significative du corps, du point de vue de la subjectivité, peuvent à

³⁵¹ Par exemple un cas d'eczéma, rapporté par Guy Corneau (2000), concerne un petit enfant qui a eu un grand stress lors de la séparation de ses parents. Il était derrière un portail dont les barreaux de métal étaient recouverts d'une peinture « caoutchoutée ». Par la suite, le métal et le caoutchouc seront les substances allergiques qui provoqueront chez l'enfant un eczéma aux mains.

mon sens se résumer ainsi : événement négatif (histoire personnelle), sensibilisation (à l'objet), singularité à partir de son propre vécu (être allergique).

La signification d'une sensibilisation subjective est bien présente dans le contexte ethnographique des *terreiros* du Candomblé, comme nous venons de le constater tout au long de ce travail. Le symbolisme, attribué aux allergies en tant qu'expression des dégoûts des *orixás* ou des accidents mythiques, semble se construire de façon analogue au schéma indiqué, à la différence près que l'histoire personnelle est, dans ce cas, croisée avec l'histoire mythique : un événement négatif associé au destin (à partir des histoires connues des *orixás* et des interprétations des *odus*) est censé rendre sensible une personne à un élément.

En général, le Candomblé utilise les réactions du corps, donc des sensibilités, pour construire l'identité mythique du novice, celui-ci étant invité à comprendre ses expériences sensorielles sur le mode d'une interprétation des signes des *orixás* et du destin. La *iaô*, après la *feitura*, est censée tester les aliments et communiquer ses aversions alimentaires à la mère-de-saint : on établit ainsi – et cette fois sur le plan symbolique de la mythologie – un rapport négatif entre les événements d'un passé (les gestes des *orixás*) et les éléments du monde (substances, aliments, etc.), par le truchement du corps (allergies, etc.).

Si l'on en reste à une comparaison formelle entre l'approche psychologique et l'interprétation mythico rituelle du peuple-de-saint de la notion d'allergie, on pourrait affirmer que le passé de l'individu est ce qui est significatif autant dans le cas d'allergie cutanée du patient psychologique que du novice. L'interprétation psychologique considère que la personne allergique a premièrement vécu l'événement négatif et traumatisant, même si elle a tout oublié – il n'y a que le corps qui s'en souvient à sa manière et le psychothérapeute dispose des moyens nécessaires pour interpréter ces faits 'historiques' et guérir le patient. Dans le cas de la *quizila*, par contre, à partir d'une réalité sensible (crise d'allergie, nausée, etc.), il est possible de se rapporter à un événement vécu par une autre subjectivité, celle d'une entité mythique, qui devient ainsi un 'double' de l'allergique.

La fonction divinatoire permet de valider ce qui est ressenti et de construire une identité adaptée à l'existence particulière de chaque initié. Or, la divination n'a pas en première instance une vocation thérapeutique mais une vocation cosmologique et biographique : les *quizilas* sont des allergies 'bonnes à penser', à partir du moment où elles établissent les contours symboliques du novice par les accidents qu'il a vécus et qui l'identifient aux signes du destin et

aux *orixás*. L'identification permet par la suite de se 'soigner' (*se cuidar*) tout en 'ayant soin' de sa propre relation avec les *orixás* – un bien-être général est supposé surgir de cette relation. De façon symétrique et inverse, la thérapie psychologique, qui est tout d'abord une pratique de soins, débouche vers une reconstruction de l'identité du patient.

L'esquisse d'une comparaison, très générale et sans aucune prétention d'exhaustivité, entre une vision psychologique et une vision culturelle spécifique (celle du Candomblé) concernant l'allergie, a permis d'avoir une perception moins exotique du Candomblé puisqu'il reproduit de façon analogue à l'approche psychologique, issue de notre culture, l'association du sujet aux objets du monde par le truchement du corps.

De plus, dans les deux cas on voit clairement que les éléments du monde (les objets, les substances) marquent la construction de la personne à partir d'une biographie 'voilée', tantôt en se référant à un passé historique, tantôt à un passé mythique (un destin). Dans les deux cas, ce passé est inconnu et la connaissance de ce dernier est conçue à partir de son dévoilement par le corps.

10.3.2. *L'antipathie et le dégoût*

Nous avons donc esquissé l'hypothèse que les sensibilités de type allergique sont interprétables comme des rejets objectifs correspondant à des 'traces de vie' – l'histoire personnelle, selon le psychologue, le destin associé à des histoires mythiques dévoilé par la divination, dans le cadre du Candomblé. Nous avons aussi constaté que, au niveau du ressenti, la *quixila* se présente tantôt comme une expérience sensorielle, tantôt comme une expérience émotionnelle.

En effet, les notions qui prenaient forme pendant le travail de terrain étaient souvent marquées par un champ sémantique sensoriel et émotionnel – les symptômes d'allergie ou d'intolérance alimentaire sont cités autant que les sensations de *ojeriza* (répulsion, nausée) et le sentiment d'aversion. Or, du moment que dans la plupart des cas il s'agit d'interdits alimentaires, l'analyse de la sensation de dégoût s'impose à notre attention.

Disons tout d'abord que la question du dégoût nous conduit au carrefour du sensoriel et de l'émotionnel. Les recherches en psychologie cognitive ont donné une place importante aux émotions tributaires du dégoût et ont démontré leur implication dans la transmission des valeurs sociales. Paul Rozin et d'autres chercheurs, en analysant les rapports entre dégoût,

cognition et valeurs socioculturelles, ont établi que le dégoût peut être associé, en tant qu'émotion, à un ordre idéalisé d'après un contexte culturel. Ce rapport ne se comprend guère à partir d'une recherche portant sur un réel mauvais goût ou une réelle nocivité d'un aliment, mais à partir de l'idéation³⁵² :

“Disgust is triggered not primarily by the sensory properties of an object, but by ideational concerns about what it is, or where it has been. In fact, we conceptualize disgust as a distinct form of food rejection, different from rejections based on bad taste or on fear of harm to the body.” (Rozin et al., 1997 : 701)

Les *quizilas* qui marquent les dégoûts des différents *orixás*, ainsi que celles dévoilées pendant la divination et qui concernent la singularité du consultant, rejoignent ce concept du rejet alimentaire qui n'est pas lié à une sensation gustative objective mais à la perception d'un aliment par rapport à son poids idéal (ce qu'il représente mythiquement, dans nos cas).

Selon les auteurs, les émotions gustatives que nous éprouvons dans le quotidien constituent un modèle dont d'autres domaines tirent profit. Il faut souligner que selon cette approche, la cognition est une question d'incorporation (*embodiment*) :

“Our daily interactions with food give us a rich set of embodied schemata, for example, ‘some food attracts me’; ‘some food makes me nauseous’; ‘the pleasures of food makes it worth the risk’; ‘washing removes danger’. Note that we have been forced to express these schemata as propositions, but each one is meant to include feelings and sensations, including fear, interest, hunger and revulsion, plus bodily knowledge about chewing, swallowing, vomiting, the feel of water, etc. These embodied schemata are easily cued (as Margolis would say) or applied metaphorically (as Lakoff and Johnson would say) to other domains.” (ibidem).

Les chercheurs considèrent ensuite la notion de *core disgust* : à ce niveau le dégoût devient une émotion fortement négative et partagée qui permet la transmission de valeurs sociales. Or, ce type de dégoût dépasse le contexte alimentaire et devient une catégorie 'prototype'.

Pour comprendre la place du dégoût dans le système des *quizilas*, disons tout d'abord que les *filhos-de-santo* se sentent concernés, au moins idéalement, par les émotions gustatives de l'*orixá* maître-de-la-tête, au point que le ressenti corporel correspondant à la dimension *quizila* 'mythique' est toujours envisageable. On peut alors saisir dans le Candomblé une utilisation des "*embodied schemata*" pour penser à des interdits en terme de sensibilités : parfois il suffit de

³⁵²Dans une série d'articles Rozin *et al.* (1982 ; 1993 ; 1997) considèrent l'oeuvre de Douglas (1971).

savoir qu'un aliment est *quizila* pour ne plus l'approcher et ressentir une aversion, un dégoût. Dans ce cas l'adhésion au culte impose un vrai processus de conditionnement culturel du goût : il faut se rappeler de ce fils de saint lorsqu'il déclare que, après l'initiation, il ne supportait même plus l'odeur de la viande de mouton, cette viande étant une *quizila*.

Ce genre de conditionnement du goût semble donc être une aversion, c'est-à-dire une question émotionnelle, à partir d'une forme d'adaptation sensorielle vis-à-vis d'un aliment *quizila*. Ainsi, on en arrive aux mêmes résultats que les psychologues cités dont le travail montre les rapports entre nature-culture, notamment à propos de la signification culturelle du dégoût:

"Food-rejection system has been elaborated and transformed to become a distinctively human emotion. The biological roots of the transformed emotion are still apparent in its facial expressions, its characteristic behaviour (withdrawal), and its physiological correlate (nausea), but the meaning and elicitors of the emotion are totally transformed by culture" (Razin et al., 1997:701).

Dans un article, intitulé *"Body, Psyche, and Culture: The Relationship Between Disgust and Morality"* (1997 :107) une indication semble capable d'expliquer pourquoi le système de *quizila* plonge dans les sensations gustatives pour se constituer :

"We analyze the surprisingly complex emotion of disgust and show how the web of culture might be spun, in part, from some aspects of human bodily experience. We hope to show how the emotion of disgust, which may have evolved to help our omnivorous species figure out what to eat in the physical world, now helps our social species figure out what to do in the cultural world".

La transmission de la *quizila*, par la tradition du *terreiro*, cherche à évoquer et à reproduire chez les *filhos-de-santo* l'émotion désagréable du dégoût de l'*orixá* et à le présenter comme une chose que la tradition mythique considère 'offensive' pour cette 'énergie' spécifique. Les incompatibilités des *orixás* avec ces choses offensives sont calquées sur le modèle des idiosyncrasies gustatives. Evidemment, dans ce cas, on ne se réfère pas à un dégoût unanime (*core disgust*), on se réfère à des dégoûts spécifiques – les dégoûts des *orixás* – en tant que moyens de distinction.

Selon la même logique distinctive, le *filho* est incité à construire une identité à lui, sa singularité, en considérant ses intolérances alimentaires et ses sensations négatives comme un moyen de communication avec l'invisible, comme des 'paroles somatisées du destin', ce qui devient un code singularisé de rejets alimentaires de source mythique. Parfois une coïncidence avec l'interdit et le dégoût couramment ressenti au quotidien est proclamée : "Mes *quizilas* ? Ce sont

les choses que je n'aime pas", disent plusieurs adeptes que j'ai rencontrés.

En principe, le dégoût est d'ordre idéal, il est construit dans le discours des adeptes et il vise à établir un lien avec le *danger*, du moment que la nocivité d'un aliment va du plan du ressenti physique (l'intolérance) au plan du destin (les accidents, les problèmes), sur le modèle de la *quizila* mythique : "l'*orixá não gosta*", "l'*orixá* n'aime pas cet aliment, ça lui provoque des ennuis". Lorsqu'il s'agit des *quizilas* de l'*odu*, le père-de-saint Genivaldo m'explique :

"L'aliment *quizila* est nocif pour toi, il ne faut pas en manger, ça t'apporte des problèmes. Peut-être que tu as déjà eu des sensations négatives avec cet aliment ou déjà ressenti une aversion."

Notons que Genivaldo indique la possibilité de l'incorporation de l'interdit en termes d'émotion négative, c'est-à-dire, d'antipathie. On s'aperçoit, dans le discours de ce père de saint, que le raisonnement est circulaire, évocateur, il agit rétrospectivement : le consultant est conduit à penser à ce qu'il a déjà ressenti.

Les paroles de Genivaldo n'indiquent pas, *stricto sensu*, le déplaisir gastronomique mais un ressenti négatif plutôt vague. En effet, il y a bien des aliments que les adeptes n'aiment pas mais ils ne sont pas pour autant classés comme des *quizilas*. En revanche, certains aliments aimés, qui ne doivent plus être consommés une fois que leur nature *quizila* a été détectée, sont placés dans la catégorie du 'nuisible' et sont, par la suite, accompagnés d'un sentiment d'aversion. Un aliment idéalement mauvais peut subir une dépréciation gustative, comme on l'a constaté dans le cas du mouton dont l'odeur même devient, après l'initiation, intolérable.

La définition de la nocivité de la *quizila* se construit dans un champ expressif très flou où le discours du peuple-de-saint bascule tantôt vers la sensation négative du corps, tantôt vers l'émotion exprimant une aversion ou vers le danger d'une négativité accidentelle à venir. Ces permutations sont susceptibles d'être caractérisées par un déterminisme énergétique dont la locution la plus fréquente découle d'un processus d'incorporation : « ça ne me convient pas » disent les *filhos-de-santo* en expliquant leurs *quizilas* et en montrant le processus d'*embodiment* de l'interdit.

L'intolérance alimentaire est la manifestation tangible, physique, d'une offense potentielle inhérente à l'aliment *quizila*, mais l'aversion sensorielle est également attestée. Rétrospectivement, *Ebômi Nanã* reconnaît avoir toujours eu des problèmes d'œdème de la bouche en mangeant de l'ananas (*quizila* d'*Omolu*, son deuxième *orixá*) et, après l'initiation, être

devenue sensible à l'odeur de ce fruit. On s'aperçoit du glissement de la réaction physique (l'allergie) à une sorte d'aversion sensorielle et à l'émotion négative qui désormais accompagne, chez Nanã, ce fruit.

Au fil des chapitres, les narrations concernant les *quizilas* sous leurs divers aspects ont montré que le modèle du dégoût est utilisé culturellement pour exprimer un idéal de nocivité – en analogie au danger relatif aux accidents mythiques. La constatation d'un schéma corporel du dégoût 'culturalisé' lié à la nocivité des *quizilas* est en accord avec le résultat des auteurs cités (Rozin *et al.*, 1997). Nous sommes maintenant plus à l'aise pour comprendre le champ sémantique des narrations concernant la négativité des *quizilas* : l'accident (l'existentiel) n'est pas dissocié des formes de nocivité plus incorporées telles que l'allergie (le corporel) et l'aversion émotionnelle.

L'allergie ou les symptômes d'intolérance alimentaire ne sont pas, au sens strict du terme, les sanctions de la *quizila* mais la révélation d'une incompatibilité au niveau du corps du novice qui se présente comme conteneur de l'énergie de l'*orixá*. La logique des *quizilas* est typique des systèmes divinatoires car elle établit un rapport de coïncidence (de corrélation) entre un élément offensif et une sensation de malaise, un symptôme ou une infortune, selon une logique circulaire (Sindzingre : 1991 ; de Aquino : 2004). Connue *a priori* comme une incompatibilité à respecter et *a posteriori* comme une incompatibilité qui se révèle, la *quizila* permet de construire par la négative les contours de la personne, selon ses relations avec des énergies invisibles par le truchement d'objets visibles.

Deux contextes de communication et d'apprentissage des interdits associés à une représentation collective mythologique et à des expressions sensorielles individuelles (plan de l'efficacité) sont envisageables :

- 1) *Quizila* connue *a priori* comme objet offensif mythique (source collective) ⇒ possible suggestion concernant le dégoût de l'*orixá* chez l'adepte (source individuelle).
- 2) *Quizila* qui se révèle chez l'adepte : allergie, intolérance, dégoût (source individuelle) ⇒ *a posteriori* définition de l'aliment comme objet offensif (*quizila*) avec confirmation à partir de la pratique divinatoire (source collective).

Ce schéma montre une évidence : le système peut profiter du fait qu'une offensivité d'un élément interdit (allergies, etc.) peut être mis en correspondance avec un aliment *quizila*

allergogène (fruits, poissons, etc.) associé *a priori* à un *orixá* ou à l'*odu*. Plus généralement, on évoque, à partir des réactions personnelles, la 'vérité' de la *quizila* en termes d'élément contre-nature, incompatible avec l'énergie de l'initié.

La *quizila* et son efficacité concernent donc l'incorporation des incompatibilités symboliques spécifiques ; par contre, les situations généralement menaçantes, telle l'agressivité de la sorcellerie, sont marquées par une idée de dégoût unanime. Cette idée est exprimée par la notion de *sujeira* – les *ebós* contaminés par des travaux de 'gauche' négativement contaminants. La même référence à un dégoût absolu est réservée à certaines *quizilas* qui se trouvent proche de l'idée d'impureté, comme dans le cas de la *quizila* du crabe. Selon les adeptes (Cici d'Oxalá), cet animal est sale puisqu'il habite dans des endroits boueux, associés à la décomposition des corps.

Dans ces cas généraux, on fait plutôt référence à une idée de dégoût unanime (*core disgust*) qu'à l'idée d'aversion individuelle. Ce qui confirme, du point de vue du langage sensoriel et émotionnel, une différence entre la codification des interdits liés à la notion de *sujeira* – la saleté dégoûtante qui marque par exemple une attaque de sorcellerie et tout *encosto* des énergies qui apportent une diminution de la force vitale – et ceux associés à l'aversion spécifique (*quizila*) et à la construction par la négative de la singularité du novice.

11. ENTRE LE MYTHE ET LE CORPS : QUELLE THEORIE POUR L'EFFICACITE DE LA *QUIZILA* ?

11.1. Théoriser l'efficacité de la *quizila*

En menant l'enquête de façon intersubjective, en m'adaptant aux silences des mes interlocuteurs et en approfondissant les points que ces derniers me proposaient et qui touchaient plus ou moins directement aux *quizilas*, un effet inespéré s'est produit: un univers des significations liées à la personne et à son corps est apparu. Intolérances, allergies, accidents... l'explicitation des *quizilas* par les effets désagréables suscités - son efficacité négative - prenait forme et les adeptes mettaient au premier plan, par le truchement de leurs propres idiosyncrasies, leur personne et leur rapport avec les *orixás*.

La "biographie énergétique" du novice se profilait à partir du moment où les événements classés comme des conséquences des *quizilas* étaient associés à un chemin de vie singulier marqué par les influences des *orixás* ou d'autres entités tels que les *eguns* ou encore des influences négatives (la *sujeira*) selon un cadre chaque fois susceptible d'une interprétation, notamment à travers la divination. J'avais donc adopté, y compris à cause des résultats du terrain, une définition de l'interdit partant de son efficacité négative (la nocivité d'un aliment étant un cas typique) selon la théorie élaborée par Pierre Smith à partir des cas rwandais.

D'après Smith, le discours tenu par les personnes au regard des interdits ne permet pas d'énumérer ces derniers un à un selon un modèle cohérent. Toute situation, tout acte, toute utilisation d'objets peut être soumis à un interdit du moment car cette notion ne classe pas les choses mais les *rappports sensibles* (1979 : 8), des incompatibilités symboliques conçues à l'instar des incompatibilités naturelles (les 'allergies symboliques')³⁵³. Par conséquent, selon Smith, il vaut mieux, comme le font d'ailleurs les Rwandais, s'en tenir "fermement à la

³⁵³ Le verbe *kuzira*, qui est à l'origine du substantif *umuziro* (interdit), éclaire cette notion d'incompatibilité symbolique employée par Smith : "On peut utiliser le verbe *kuzira* pour des rapports d'incompatibilité entre deux éléments (le feu et l'eau), deux substances (l'alcool et les barbituriques) et deux personnes" (1979 : 10). On pourrait alors dire que le 'feu *kuzira* l'eau', etc.

notion d'efficacité" (*ib.*, p. 5).

L'efficacité négative a également été le point de jonction des différents discours du peuple-de-saint lorsqu'il était interrogé à propos des *quizilas*. Dans ce cas, l'interdit m'était avant tout présenté comme une sensibilisation personnelle aux éléments ou aux substances. Dès mes premières rencontres avec les initiés, le discours autour de la réaction corporelle aux éléments *quizilas* (la *quizila* la plus 'vraie' est reconnue par le corps) démontrait comment des rapports de sensibilités étaient au cœur de la définition de la *quizila*, de façon analogue à l'*umuziro* rwandais. La sensibilité, calquée sur les réactions du corps, s'est présentée au centre de la problématique de la *quizila*. Mon enquête semblait confirmer, du côté brésilien, une conclusion frappante de Smith. Dans l'article cité, il écrit à propos de la notion d'*umuziro* :

"Elle n'implique nullement l'idée d'interdiction que nous accompagnons spontanément. Il n'y a rien ni personne qui interdise ou qui sanctionne. L'efficacité négative et la sanction immanente ne sont pas ici des caractéristiques attachées à une certaine forme d'interdits ; elles sont le concept lui-même." (*ib.*, p. 11).

Les restrictions du type des *imiziro*, qui protègent les Rwandais contre les 'pièges' des incompatibilités symboliques, se définissent, d'après Smith, sur trois dimensions : les sujets, les objets et les actes – et elles sont analysées par rapport à des situations quotidiennes³⁵⁴. La particularité du terrain rwandais est celle d'un symbolisme culturel qui "ne renvoie à aucun code explicite, à aucun système de correspondances établi (...)", d'autant plus que "les symbolismes littéraire et rituel, eux-mêmes étroitement apparentés, ne diffèrent pas essentiellement de celui qui imprègne toutes les activités banales de la vie quotidienne (élevage, agriculture, vie familiale, règles de politesse, rapports de parenté, etc.) auxquelles d'innombrables *imiziro* impriment une dimension à la fois poétique et mystique." (p. 25).

Chez Smith l'étude sur l'interdit est orientée par la culture rwandaise en général et son travail ne concerne évidemment pas la construction de la nouvelle identité de la personne dans un contexte initiatique. Les différences de terrain sont alors évidentes du moment que le vécu d'un initié dans le *terreiro* du Candomblé est moins marqué par les activités de subsistance quotidienne et plus par la pratique du culte et la transmission du savoir mythico-rituel dans un

³⁵⁴ Smith écrit : "Pour le lait, par exemple, le fait de le boire, de traire la vache, la façon de le conserver (types de récipient) ou d'en parler appellent chaque fois des restrictions spécifiques" (1979 : 16).

contexte caractérisé par le phénomène de la possession.

Dans les prochains paragraphes, nous aurons un regard critique sur l'idée d'interdiction présentée dans la littérature sur la *quizila* à partir d'une logique normative, notamment dans un article de Monique Augras (1987). Selon cette approche, l'efficacité négative de la *quizila* est occultée en faveur d'une théorie socioreligieuse de la 'loi' – ce terme étant employé par Augras pour définir une catégorie générale de prohibition religieuse (ou de tabou) et, en même temps, les *quizilas* du Candomblé.

La transgression de la *quizila* est alors analysée par cet auteur – la tradition durkheimienne lui servant de soutien – pour affirmer qu'elle devrait montrer au groupe social les risques objectifs d'une situation d'anomie (1987 : 54)³⁵⁵. Par conséquent la question de la sanction automatique (les incompatibilités symboliques conçues comme des réactions naturelles) est éliminée en tant que fait reposant sur une ontologie spécifique et elle est dirigée vers une sociologie religieuse de la transgression.

Augras intègre la question du tabou aux études sur le dynamisme social et le pouvoir (Gluckman: 1963; Augé : 1978) et elle mène une étude de terrain en considérant qu'il est impossible de traiter la 'loi' sans traiter la transgression. Celle-ci, inévitablement, apporte le désordre qui dynamise donc le système religieux à partir de la réparation rituelle. En effet, l'offrande (*ebó*), omniprésente dans la pratique rituelle du Candomblé, semblerait constituer le moteur du dynamisme religieux qui met en circulation les énergies des *orixás*.

Augras s'attaque alors à l'étude d'une possible valeur pédagogique, et donc socialement orientée, de la transgression, notion corollaire à celle de sanction. L'auteur nous fait ainsi avancer par rapport à une vision ancrée sur une idée statique d'ordre social en soulignant que, selon une démarche typique du Candomblé, la *quizila* est souvent vécue et définie en situation à partir des transgressions et des réparations possibles ; mais elle nous oblige aussi à reculer face

³⁵⁵ Augras (1987) fait appel à la tradition anthropologique de tabou, notamment chez Mauss (1897 ;1950) , Douglas (1971) et Mead (1937) (auteurs qu'elle cite à partir de la page 57 du texte cité) ; elle utilise alternativement les termes *quizila*, tabou, 'prohibition' ou 'loi'. Elle utilise également le concept de sacré, conduisant la *quizila* dans une théorie de la 'loi sacrée'. Quant à la question d'anomie, elle peut être rapportée à l'objectivité de la sanction du moment que, selon les durkheimiens, le côté objectif, ritualiste des interdits serait la démonstration de la force des représentations collectives capables de dépasser le plan de la conscience individuelle.

à l'automatisme de la sanction³⁵⁶ en ne disant rien de ce phénomène apparemment étrange de l'efficacité négative de l'interdit.

Il s'agit d'un vide théorique dont souffre la sanction immanente de l'interdit mais qui peut être comblé en l'abordant à partir de l'exemple de la notion d'allergie caractérisant le discours sur les interdits en Afrique (Smith, 1979) et dans le Candomblé. Lorsqu'une personne est allergique, on focalise l'attention sur la propriété négative d'un aliment (son efficacité négative), plutôt que sur l'acte transgressif en soi ; ce n'est qu'une fois que l'allergie a été détectée qu'il sera possible de prescrire un régime alimentaire adéquat. Un médecin ne peut pas faire des prescriptions alimentaires s'il ne connaît rien de la sensibilité négative du patient. De façon analogue, l'interdit est avant tout conçu comme une incompatibilité symbolique par rapport aux effets naturels. La réaction à la *quizila* (le malheur qui la sanctionne), plutôt que de donner lieu à des réparations et à des expiations, est mentalisée en termes de confirmation d'une norme de plus à respecter à un niveau bien personnalisé dévoilant sa réalité dans la nature des choses.

La théorie classique de l'interdit fonctionne linéairement à trois temps, dans la mesure où elle n'est pas axée sur l'efficacité mais sur la normativité préalablement explicitée : la norme implique une possibilité de transgression et une sanction adéquate à sa gravité. La logique de la *quizila* (ou de l'*umuziro* présenté par Smith) est au contraire circulaire, car elle met au centre l'événement (ou une allergie, un accident), conçu comme la manifestation de l'efficacité d'une norme qui se révèle.

Se référer aux *quizilas* comme à des allergies objectives, 'naturelles', plutôt qu'à partir d'une hypothétique conséquence sociale de la transgression et de la sanction permet de concevoir l'effet négatif de la *quizila* à partir du concept de *révélation* d'une incompatibilité symbolique plutôt qu'à partir d'une théorie classique de la transgression³⁵⁷. Cette approche devrait permettre de ne pas perdre de vue l'efficacité de la *quizila* en tant que propriété *constitutive* de la

³⁵⁶ Par ailleurs, l'automatisme de la sanction des tabous (ce que nous avons appelé avec Smith, l'efficacité de l'interdit) est souligné dans le texte de Mead (1937) que Augras cite pour la question de la transgression (1987 : 56), mais la question de l'efficacité automatique, centrale dans le texte de Mead, n'est pas traitée.

³⁵⁷ L'allergie devient inévitablement une sorte de châtiment dans ce dernier cas, ceci serait assez incongru car conduirait à concevoir des réactions du corps sans gravité majeure dans des termes pénaux.

personne à partir de ses incompatibilités spécifiques, qui n'ont rien de l'universalité d'une loi. Comme l'écrivent Houseman & Severi :

“L'apprentissage du rituel obéit à des règles constitutives, et pas seulement normatives. Elles définissent la nature même du comportement, et pas seulement la bonne manière de l'accomplir.”
(1994 : 196)

Tout d'abord nous allons voir, en profitant de nos observations de terrain et du texte d'Augras³⁵⁸, comment saisir un emploi plus collectif et donc plus universel et normatif de la *quizila*, puis aborder un autre plan plus relatif et constitutif de l'identité individuelle. C'est pourquoi nous allons considérer le symbolisme de la *quizila* du point de vue collectif, pour ensuite voir comment, malgré cette dimension apparemment codifiée, la *quizila* renvoie à un système qui prend parti des événements, au point que l'on peut affirmer que la *quizila* est davantage associée au destin individuel marqué par des accidents qu'à une normativité quelconque.

11.1.1. La *quizila* du peuple

La possibilité d'une possession par l'*orixá* se greffe à cette ontologie spécifique qui ne préconise pas une coupure entre l'humain possédé et la divinité ; elle ne prévoit pas non plus une coupure entre des existants (humains et non humains), réunis dans une sorte de “communauté d'essences”. On peut alors partir de l'hypothèse que la communauté des initiés correspond, à un niveau symbolique, à une organisation sociale de type clanique : plusieurs *orixás*, comme nous l'avons vu, peuvent être unis entre eux par un lien de filiation ou d'alliance et leurs initiés prennent l'appellation de ‘peuple’. *Ebômi* Detinha montre bien l'implication de la *quizila* dans la question de l'identité du groupe :

“Si une personne est de *Omulu* ou si elle a beaucoup de ‘choses’ avec *Nanã*, alors elle fait partie de ce peuple là, de la maison de *Omulu* et elle ne mange pas de crabe. La terre est d'*Omulu*, le feu de *Xangô*, les eaux d'*Oxum*. *Ewà* et *Oxumaré* sont aussi de la maison d'*Omulu*. Lorsqu'on ‘fait la tête’ d'un novice d'un de ces *orixás* on fixe aussi les autres. Pour toi, que tu es d'*Iansã*, ta maison est celle de *Xangô*, avec son frère *Dadà* et *Obá*. Il y a ceux qui sont des eaux, comme *Logunedé*,

³⁵⁸ L'article de Augras (1987) et celui de Cossard-Binon (1981) sont les seuls existants dédiés à la question des *quizilas* dans le Candomblé.

qui est le fils de *Oxum*. ”

Prenons alors comme exemple ce “peuple d’*Omulu*” (*povo d’Omulu*) : l’expression indique *Omulu* et *Nanã*, sa mère, tous deux d’origine Jeje³⁵⁹, et leurs initiés, tous associés à la terre, leur essence commune – la terre dans le cas d’*Omulu*, la boue ainsi que l’eau stagnante dans le cas de *Nanã*³⁶⁰. Si l’on ‘fixe’ un de ces *orixás*, il faut fixer l’autre aussi et les *assentamentos*, représentant tous leurs *filhos*, sont rapprochés dans le *quarto-de-santo*, comme pour indiquer un espace spécifique de cette énergie; par ailleurs, l’obligation du nettoyage des autels, dit *ossé*, se fait le même jour, et lorsque *Omulu* ‘mange’ (sacrifices), *Nanã* ‘mange’ également.

En résumant, on peut dire qu’*Omulu* et *Nanã* sont liés par un lien de parenté, par une origine, par une essence et une pratique rituelle commune (jours des obligations et des sacrifices). Compte tenu des caractéristiques d’*Omulu*, ses enfants ont la prérogative de certaines tâches rituelles, ils sont notamment appelés pour effectuer des nettoyages (*limpeza*) car cet *orixá*, roi de la terre et de tous les êtres terrestres (*Obaluayê*), maître des épidémies, ne craint pas la saleté – son *xaxara*, sorte de sceptre rituel qui lui appartient, symbolise aussi un puissant moyen d’éloigner les impuretés et les maladies. Lorsque le *filho* est possédé par *Omulu*, on peut le voir nettoyer le corps des présents en leur passant les mains du haut des épaules, tout au long des bras jusqu’au bassin.

En général, *Nanã* et *Omulu* ont des relations avec l’impureté de la mort. Selon le peuple-de-saint, *Nanã* est associée à la décomposition du corps, car son énergie se trouve dans les eaux stagnantes, et *Omulu* est associé aux trous dans le sol et donc au retour à la terre, là où sont rituellement enfoncés les objets qui ont appartenu au défunt. Ces deux *orixás* descendent dans les corps des initiés pendant les *axexés* (rites funéraires)³⁶¹. Notons, en passant, que parfois les *quizilas* de ces *orixás* sont considérées comme étant très ‘fortes’ et sont souvent respectées par

³⁵⁹ Les quatre éléments cosmiques sont dits *Omi* (eau), *Ibi* ou *Arô* ou *Ilê* (terre), *Ina* ou *Gbina* (feu) et *Afêfê* (air). Selon mes interlocuteurs *Nanã* et *Omulu* son d’origine ‘jeje’, ce qui indique une origine du Dahomey ; Verger (1999 : p. 240) écrit qu’en Afrique on attribue au culte d’*Omulu*, connu comme *Sapata*, une origine Mahi (ethnie des Collines du Moyen Bénin), alors qu’on devrait lui attribuer une origine Tapa.

³⁶⁰ Voir Santos & Elbein dos Santos (1973).

³⁶¹ De même que *Iansã*. D’après Santos & Elbein dos Santos (1971), en Afrique, *Obaluayê* est représenté par une accumulation de terre. En effet, selon un point de vue traditionnel nagô, il est en relation avec l’ancestralité représentée par la terre ; le culte à *Obaluayê* posséda en Afrique une prêtrise spécialisée.

toute la communauté (l'interdit du crabe est presque universel à l'intérieur du *terreiro*) : on peut apprécier, en effet, le passage subtil de l'idiosyncrasie relative à un *orixá* vers à la notion de la souillure (la décomposition et la mort) de portée universelle.

Venons finalement aux *quizilas* du 'peuple' d'*Omulu* telles qu'elles sont considérées par Augras à partir de la notion déjà citée de "autophagie symbolique" (1988 : 61). L'autophagie, dans ce cas, est en rapport aux prédicats chtoniens de ces *orixás*, ce type d'interdit frappant l'élément terre et les aliments qui sont assumés comme chtoniens par analogie. Comme l'indique Augras (*ibidem*), en Afrique chez les Fons, manger pendant le même repas du mil, du sorgho, des haricots est interdit aux prêtres de *Sakpatá* (appellation d'un *orixá* identifiable à *Omulu-Obaluayê*) car cela veut dire 'manger la terre'³⁶².

Au Brésil on peut constater le respect de l'interdit du *milho* (maïs) chez les enfants de *Omulu*, de même que leur refus de prononcer le mot 'couscoussier' du moment que cet ustensile de cuisine fabriqué en terre cuite se trouve dans les *assentamentos* de cet *orixá*, tout en étant associé à la préparation d'un met appelé *cuscus* (couscous) à base de maïs³⁶³. En outre, on sait que le maïs éclaté est associé à la peau qui s'ouvre en plaies (la variole d'*Omulú*) et que les vents chauds sont associés aux épidémies qui se répandent (comme me l'expliquait Genivaldo). On peut donc apprécier toute une série d'attributs d'*Omulu*, qui vont du vent chaud aux épidémies qui contaminent³⁶⁴ les êtres de la terre en les rendant fiévreux, ainsi que les aliments *quizilas* : les graines associées tantôt à la terre tantôt aux pustules varioliques³⁶⁵.

³⁶² Augras élabore la notion d'autophagie à partir des données de Herskovits (1938) et Santos & Elbein dos Santos (1973).

³⁶³ Cfr. Beniste (1999).

³⁶⁴ Cf. Caprara sur *Omulú* et la contagion (1997).

³⁶⁵ Selon Verger & Ming, *Sanponna* (autre dénomination d'*Omulu*) «est généralement considéré comme le dieu de la variole, mais il serait plus exact de l'appeler divinité de la terre» (1997 :18). Les auteurs rappellent aussi que d'après Herskovits (1938), ce maître de la terre "nourrit les hommes en leur donnant le maïs et les autres grains du sol, les punit en faisant sortir de leur peau les grains qu'ils ont mangés" (*ib.*). Il faut dire que la 'punition' semble être un débordement de la nature de ce dieu, comme on peut le déduire à partir d'une autre description de Verger et Ming : "Une légende narre les conquêtes territoriales du dieu (Verger, 1987 : 59). Le féroce guerrier originaire de Tapa, au pays Nupé, massacrait les populations aux quatre coins du monde et répandait la peste et la variole. Il survint en pays Mahi au Dahomey. Mais les Mahis ayant consulté un devin surent prévenir le massacre par des offrandes de maïs grillé et éclaté. Calmé par cette initiative, le dieu s'installa chez eux et le pays devint prospère. Dans cette légende nous soulignerons deux points : le fait que les offrandes sont un moyen efficace de

Augras analyse aussi d'autres données concernant les interdits des initiés de *Sakpatá* (*Omulú*) chez les Fons : manger le mil ou les 'maisons' des *cupins* (les termites), considérées comme 'les têtes de la terre' (1988 :64), équivaut à manger un même matériau dont "la tête est construite", écrit-elle, tout en rappelant la consigne de *Ifa* (personnification de la divination) à propos des interdits liés à la divinité tutélaire – *Omulu* dans ce cas – connue pendant la divination (*ibidem*)³⁶⁶. Encore une fois, il s'agit des *quizilas* qui, selon des rapports de 'sympathie', d'après une contiguïté ou une ressemblance, évoquent la terre ou des attributs d'*Omulu*.

On a déjà indiqué le double ban du crabe chez les initiés d'*Omulu* et *Nanā* : associé à la boue, domaine de *Nanā*, cet animal est interdit aussi aux enfants d'*Omolu* à partir du moment où il a endommagé la peau de cet *orixá* lorsqu'il était enfant. Le passage de l'interdit essentiel (le crabe en tant qu'élément de *Nanā*) à l'interdit 'événementiel' (le crabe en tant qu'animal qui a provoqué le malheur) se montre assez clairement, le patrimoine mythique permettant de déterminer de façon générale le rapport de compatibilités ou d'incompatibilités essentielles et événementielles des *orixás* 'maîtres' des domaines (dans ce cas *Omulú* est la terre) avec toute une série d'existants.

L'interdit de 'l'autophagie' tel qu'il est décrit par Augras est un rapport d'identité essentielle (liée à une substance, c'est-à-dire à une matière, à un élément cosmique tel que la terre, l'eau, etc.) des novices avec l'*orixá* de la tête qui est établi à partir d'une représentation mythique préalable connue des initiés ; l'adepte est inscrit dans le domaine de son *orixá* et donc le respect des *quizilas* se détermine comme une prescription.

Par ailleurs, toute personne qui montre un signe d'*Omulu* dans son corps (maladies de la peau, comme dans l'exemple de Tadeu) peut se trouver en rapport avec lui. Cette co-substantialité du novice et de l'*orixá* de la tête constitue donc une sorte de recrutement des nouveaux initiés dans la 'maison' d'un *orixá* donné, ce que renvoie à un plan 'clanique' de la relation adepte - *orixá*.

prévenir le malheur et les maladies et d'autre part que le maïs est l'offrande préférée du dieu. (...) C'est (...) par analogie avec une pustule variolique que le maïs éclaté est attribué à *Obaluayé*' (1997 : 18-19)

³⁶⁶ Cette logique d'identification substantielle est présente dans la description des *Odus* donnée par José Beniste (1999).

11.1.2. Une comparaison : les règles du religieux à la Havane

A l'identification essentielle, clanique du novice dans la 'maison' de l'*orixá* de la tête, il faut adjoindre son implication et son identification avec son destin : l'évidence des faits impose que chaque être humain assume une trajectoire de vie unique, selon les événements qui le marquent. On a constaté que le contrôle du destin se fait avec des comportements à suivre au fur et à mesure que le dialogue du *filho-de-santo* avec le monde invisible se perfectionne. Cette normativité très personnalisée, conçue *ad hoc*, loin de l'identification clanique, est peu étudiée par les ethnologues qui cherchent à rendre compte des interdits dans le Candomblé. Une étude sur la *Religião* à la Havane offre, en revanche, des indications précieuses en ce qui concerne l'écoute des paroles des 'saints' (*orichas*) dans la pratique quotidienne de ce culte proche du Candomblé. Selon l'interprétation de Kali Argyriadis :

"L'objectif principal de la personne qui connaît désormais son *chemin*, c'est d'utiliser ce dernier à son avantage. Pour cela, les nombreuses consultations et *itãs* auxquels est confronté un religieux tout au long de son existence offrent un large choix de conseils à suivre. D'après Pedro, tous sont importants : "Et quand tu fais ton saint (...) tous les saints te donnent des conseils. Peut-être *Ochún* te dit qu'elle va te protéger, mais *Yemaya* te dit que tu ne peux pas te tenir au milieu de la rue, qu'un camion va te passer dessus, et si tu ne veux écouter qu'un seul conseil tu vas te tuer (...)". Ces règles personnalisées poussent à une plus grande conscience de ses actes et de leurs conséquences à une échelle individuelle." (1999 : 251).

Cet anthropologue cite aussi un autre 'religieux' :

"Si l'on en croit Reynaldo, même le plus insignifiant détail doit être pris au sérieux : "Ici chaque signe a son exigence. Par exemple, tu ne peux avoir un *oddun* qui te dise : 'Regarde tu ne peux pas être curieux, pour telle ou telle raison...', tu peux te retrouver un jour avec une de ces curiosités qui peuvent te coûter la mort (...) alors dans l'*itá* on te chante la raison pour laquelle tu ne dois pas faire ça. On te chante un autre *itá* qui dit que tu ne dois pas monter en avion ; un autre où on te dit que tu ne dois pas traverser la mer ; tu ne dois pas t'enfermer dans un endroit épais, d'herbes de forêt, parce que tu peux te perdre dans la forêt ... (...) Ce sont les limites et les conseils, que tu as. C'est à toi personnellement, et à tous ceux qui ont ton même *oddun*, mais ce n'est pas à la *religião* ..." (*ib.*).

Argyriadis peut alors conclure :

"Reynaldo veut ici préciser qu'il ne s'agit pas de commandements religieux généraux, mais de règles pour chaque individu. En effet,

éditées par les entités de la personne, elles sont étroitement liées au caractère de cette dernière, et tiennent compte de ses particularismes. Ainsi, nombreux seront ceux qui manifesteront leur individualité grâce à ces règles : telle personne déclarera d'un air très sérieux que par la *religião* elle ne peut pas consommer de viande de mouton, ou qu'elle est tenue de distribuer des bonbons aux enfants." (*ib.*)

L'argumentation d'Argyriadis confirme le poids de la divination dans la compréhension de plusieurs interdits des religions afro-américaines. À Cuba, la pratique de la divination (*Ifá*) bénéficie encore aujourd'hui de l'initiation de plusieurs *babalawos* (Dianteill, 2000), tandis qu'au Brésil la divination est exercée par les pères et mères de saint en parallèle avec la pratique du culte des *orixás*. Il est probable que, en raison de cette condensation, les informateurs aient tendance à privilégier le lien initiatique du novice avec son *orixá* maître de la tête, en laissant de côté leur connaissance des *odus*, celle-ci ayant souffert d'une certaine paupérisation. Selon le *Babalorixá* Genivaldo, une connaissance approfondie des *odus* est rare à Bahia, seulement certains *terreiros* traditionnels peuvent faire état d'un répertoire complexe des *itáns* (mythes) et une pratique des *ebós* basés sur les *odus*.

Quoi qu'il en soit, plusieurs *terreiros* qui connaissent la divination par les cauris recourent volontiers à une technique divinatoire basée sur un calcul à partir de la date de naissance du consultant. Le *pai-de-santo* dessine le corps humain de façon stylisée (comme une croix) et, orienté par un calcul numérogique partant de la date de naissance du consultant, il procède à l'attribution des quatre *odus* qui gouvernent ce dernier en marquant les chiffres correspondants. Les *odus* sont marqués aux extrémités de la 'croix' : deux à droite et à gauche (représentant les bras ouverts du consultant), un troisième en haut (la tête) et un quatrième en bas (les pieds)³⁶⁷. Beniste (1999 : 190-191) explique cette procédure divinatoire en ajoutant des exemples de possibles recommandations, exprimées positivement ou négativement, qui peuvent accompagner l'identification des *odus*³⁶⁸. C'est ainsi que, à cause de l'*odu Eji Onilê* gouvernant sa partie gauche (la gauche étant la partie qui montre les problèmes), un consultant, pâtissant de conflits familiaux, doit éviter la couleur noire et les boissons alcoolisées. Inévitablement, les *orixás* étant joints aux *odus*, des identifications avec ces derniers s'imposent ainsi que des offrandes et des interdits (offrandes en nourriture à *Xangô* et à *Oxalá*, dans le cas d'un autre

³⁶⁷ *Terreiro* du père-de-saint Anderson.

³⁶⁸ Cette pratique est considérée moins traditionnelle, mais elle est généralement connue de tous les adeptes des *terreiros*.

consultant).

Il est possible d'élargir la problématique et dire que, tout comme dans les cas cubains cités, les *odus* montrent (et peu importe la technique adoptée pour les dévoiler) un être singulier qui doit assumer ses particularités. Les *quizilas* claniques de la 'maison' de l'*orixá* de la tête sont de l'ordre de la représentation classificatoire (on l'a vu dans le cas d'*Omolu*). Cet ordre doit se connecter à d'autres indices qui guident le devin à formuler un 'cadre astral' plus précis et singulier du consultant³⁶⁹. Or, ces règles sont plus constitutives du destin personnel que normatives d'un ordre religieux (ce que suggère Reynaldo avec lucidité). Le Candomblé, de façon analogue à la *Religião*, a comme finalité une maîtrise des forces invisibles selon la nature spécifique de chaque personne : les règles doivent faire corps avec la personnalité de l'adepte. Dans la *Religião* :

"Chacun choisit plus au moins consciemment parmi la multitude de règles et de conseils ceux qui lui conviennent, et qui correspondent à ses propres aspirations identitaires." (Argyriadis, 1999 : 252-253)

L'identification du 'religieux' avec les règles se produit parce qu'il se reconnaît. Or, l'exemple de la divination par calcul numérologique montre de façon raccourcie la manière dont la personne passe de la contingence de la date de sa naissance à une nécessité cosmologique (les signes des *odus*) inscrite dans son corps à partir de sa propre biographie. Le procès divinatoire brouille les limites entre l'extérieur imposé et l'intérieur de la nature de la personne. Quant aux *quizilas* du *filho-de-santo*, on a constaté qu'elles profitent des expériences corporelles pour imposer l'identification. À ce point de la recherche, il semble possible d'affirmer avec plus d'aisance que l'ajustement du ressenti de l'adepte est partie intégrante du système des *quizilas*.

Un mal-être survient et il est considéré un signe du type de la *quizila*. Du fait d'enrichir l'identification avec le monde invisible par son histoire personnelle, ses réactions du corps et son ressenti, le *filho-de-santo* n'est pas gêné par rapport à une relative indéfinition de la *quizila* en question. Pendant une conversation concernant la *quizila* du crabe, *Ebômi* Detinha de Xangô m'a dévoilé implicitement la possibilité de considérer la *quizila* selon trois niveaux. Un premier niveau est celui de l'*orixá* (qui rassemble tous ses 'enfants'), puis il faut considérer les *quizilas* de l'*odu* (spécifiques au destin de la personne) et, finalement, la '*quizila* physiologique' liée à une

³⁶⁹Cf. Beniste (1999 :199).

perception qui donne origine à un rapport très personnel mais plutôt indéfini du point de vue représentationnel avec la qualité de l'*orixá* de la tête :

“Mes *odús* et mon *orixá* n’ont rien à voir avec la prohibition du crabe. Mais si un jour j’en mange et je me sens mal et ma ‘tête’ perçoit que je ne dois plus en manger, je n’en mangerai plus.”

En résumant, on peut définir dans un *continuum* : i) l’inclusion d’un adepte dans une allégeance de type clanique basée sur la représentation d’une essence naturaliste et associée à des substances (la terre d’*Omulu*, par exemple), comme dans une sorte de système ‘totémique’ ; ii) l’individuation de sa propre destinée détectée à travers la divination selon la conviction que la biographie de l’adepte se trouve en rapport avec des histoires mythiques analogues (*odu*) ; iii) la perception de la *quizila* ‘physiologique’ à travers le corps qui doit être intégrée *a posteriori* à une représentation. Ce dernier cas met l’accent sur l’effet négatif de la *quizila*.

11.2. La transgression

11.2.1. Sous le regard de l’aîné

L’apprentissage des préceptes rituels n’est pas toujours évident pour le jeune initié et en ce qui concerne les *quizilas* des différents *orixás*, elles sont apprises au fur et à mesure que la pratique rituelle du novice s’affine. D’après Augras (1987 : 69), les anciens vont réprimander le fautif après-coup, lorsque celui-ci apprend les *quizilas* de l’*orixá* en situation, dans la pratique rituelle du *terreiro*. Pendant le travail de préparation des mets rituels on peut, en effet, constater une sorte de pudeur dans les gestes rituels des *abiãs* et des jeunes *iaôs*, au regard toujours inquiet, préoccupées en tant qu’apprenties de commettre une faute par inadvertance. Dans son petit centre de culte³⁷⁰, Genivaldo explique patiemment à une novice pas encore ‘faite’ (*abiã*) qu’il faut douze *quiabos* (gombos) pour décorer l’offrande à *Xangô* (*amalá*), mais cette indulgence n’est réservée qu’aux premières fois qu’il aide dans les tâches rituelles. Il est beaucoup plus exigeant avec les initiés expérimentés dans la préparation des *ebós*.

Augras (1987) fait référence à ce cadre de transmission du savoir initiatique où l’initié se voit

³⁷⁰ J’ai connu Genivaldo à l’époque de sa pratique de culte chez lui, avant l’ouverture de son *terreiro* à Lauro de Freitas (Grand Salvador).

agir sous le regard de l'aîné, c'est-à-dire, sous le regard des plus anciens dans le culte, les *ebômis*. Chez cette ethnologue, l'étude de la *quizila* se présente alors, en première instance, comme une question de classification des attributs des *orixás*, notamment de leurs dégoûts alimentaires, à apprendre dans la pratique rituelle hautement socialisée.

Du moment que l'apprentissage des gestes rituels (également des gestes qui peuvent évoquer une *quizila* d'un *orixá*) se fait en situation, on est en présence d'un apprentissage par l'échec et par le redressement de l'erreur ; de cette façon, le novice va connaître les goûts et les dégoûts *quizilas* des *orixás* dans le quotidien du *terreiro*, dans un contexte d'apprentissage informel. Quant au travail dans la cuisine rituelle, il est clair qu'on peut encourir des erreurs par ignorance à chaque moment, moi-même, en tant que simple *abiã*, j'ai eu droit à différentes remarques de la part des *ebômis*³⁷¹.

Or, d'après Augras, l'apprentissage de ces types de gestes rituels ainsi que du fondement du rituel (*fundamento*) a trait au pouvoir du moment que les aînés, qui détiennent le savoir, transmettent aux jeunes initiés tout en soulignant leur position élevée dans l'échelle hiérarchique. Cependant cet apprentissage est très compliqué et jamais exhaustif, fortement marqué par une multiplication des règles rituelles selon les différentes qualités des *orixás* qui sont différemment associés aux autres *orixás* (par parenté et à cause des histoires mythiques). Ainsi, *Ebômi* Rosamunda, d'*Ogun*, même étant une des *Ebômis* les plus réputées, déclare continuer son apprentissage auprès des autres aînés dont la mère-de-saint représente le *primus inter pares*. Elle me dit avec modestie qu'elle n'arrête jamais d'apprendre tout en faisant référence à la mémorisation de la transmission orale du savoir :

“Le Candomblé, c'est comme une école, une université ... mon université à moi c'est ici, où on n'arrête jamais d'apprendre des choses de *fundamento* ... Je suis ancienne dans le saint mais j'apprends toujours. Il y a ici des personnes qui connaissent beaucoup de choses, alors dans la vie quotidienne je pose des petites questions à la mère-de-saint, je la regarde faire les choses (des travaux rituels). Et ce qu'on apprend doit rester ici, dans la tête !”.

³⁷¹ Par exemple, un couteau doit circuler entre personnes en le posant à chaque fois sur une table, cet objet qui appartient à *Ogun* et qui a servi à la préparation rituelle des animaux sacrifiés ne pouvant jamais se passer directement d'une personne à une autre.

Les différentes facettes du rituel avec ses nombreuses prescriptions positives et négatives sont apprises en tant que *fundamento*, notion qui par ailleurs est en rapport avec l'efficacité du rite. Cependant, la question de la méthode pédagogique à partir d'essais et d'erreurs, le contrôle de l'aîné sur les gestes des novices n'arrive pas à montrer toute la complexité de la transgression. A proprement parler, l'erreur de la novice sous le regard de l'aîné n'est pas une transgression d'un interdit mais une méthode pédagogique de transmission d'un savoir oral qui confirme en même temps le pouvoir des anciens à partir de la connaissance du *fundamento* du rite.

Quittons donc cette dimension de la transmission du savoir, où le *fundamento* du rite et le pouvoir se mêlent, pour aborder la façon dont Augras finit par considérer l'interdit dans l'ensemble du système religieux et du dynamisme rituel. L'acte transgressif d'une *quizila* trouverait sa raison d'être dans le fait qu'il est le déclencheur des offrandes de réparation qui vont remettre en circulation l'*axé* et rétablir le bon équilibre dans le système d'échange des humains avec les *orixás*. En définitive, le binôme transgression-réparation se trouve, selon Augras, au cœur de la question de la *quizila*.

La question de la transgression des *quizilas*, telle qu'elle est théorisée par Augras (1987), nous conduit à focaliser l'attention tantôt sur un contexte socialisé (le rapport hiérarchique cité), tantôt sur la question rituelle de la réparation, tout en indiquant le rétablissement de l'ordre (contre l'anomie) et la nécessité du groupe religieux de garantir la circulation de l'*axé*. En lisant plusieurs exemples d'Augras qui servent à illustrer sa théorie de la transgression-réparation, nous avons toujours l'impression de passer à côté de l'efficacité de l'interdit (la sanction immanente). Et pourtant, dans son travail, Augras décrit la question du dévoilement des interdits à partir des conséquences fâcheuses, bien présente chez le fils-de-saint qui souvent, tout au long de son parcours initiatique, expérimente de nouvelles idiosyncrasies³⁷² interprétées comme transgressions des *quizilas* inconnues. Autrement dit, l'efficacité de l'interdit est reconnue par l'auteur, cependant elle n'est pas théorisée. L'ethnologue est-t-elle inconsciemment conditionnée par une téléologie de l'interdit ? La finalité de la *quizila* doit être religieuse et socialement explicable, selon toute une tradition anthropologique de l'interdit

³⁷² Ce terme est utilisé selon *Dictionnaire de L'Académie française*, 8ème Édition (1932-1935) Définition 1 : Terme de Médecine. Disposition particulière en vertu de laquelle chaque individu reçoit d'une façon qui lui est propre les influences des divers agents qui impressionnent ses organes. Définition 2 : Combinaison des éléments dont se compose la personnalité mentale ou le caractère d'un individu.

analysé en termes de norme collective ?

Il faut souligner que Augras a le grand mérite de dénoncer les impasses de sa propre méthode en se rendant compte que les interlocuteurs lui parlent de l'habitude de 'tester' les *quizilas* pour vérifier si elles sont réellement de 'vraies' *quizilas* ; elle se demande alors, en conclusion de son étude, si cette dimension personnelle n'est pas la plus importante pour comprendre la *quizila*. Elle écrit que "l'identité mythique de l'initié ne se perd pas dans la collectivité" (1987 : 77), en alléguant le principe selon lequel chaque initié connaît ses propres *quizilas* personnelles en négociant avec l'*orixá* l'extension de ses limites, en les essayant avec ce qu'elle appelle la pratique de la transgression (le 'test'). Elle laisse cette question ouverte. Pour ma part, j'ai accueilli cette question en la considérant comme un résidu théorique qui devait être davantage approfondi.

Nous allons voir, dans les prochains paragraphes, que les *quizilas* ne prévoient pas une logique unitaire de l'expiation concernant le binôme transgression-réparation mais de multiples façons de penser les incompatibilités symboliques, de les voir se révéler dans les accidents qui se présentent, parfois même de les sanctionner ou de les détourner.

11.2.2. Inverser l'*ebó*

Un événement malheureux a affecté le groupe ou l'individu³⁷³, son équilibre et sa vitalité. Le savoir du devin peut contrôler cette contingence déroutante tout en dévoilant une nécessité à travers la jetée des cauris sur la table de la divination. L'événement trouvera alors sa raison méta-historique dans une interprétation qui lui attribue une régularité maîtrisable : il sera connu dans une autre dimension, celle de l'évocation mythique et de la panoplie d'éléments naturels (minéraux, animaux, végétaux) ou d'objets (tissus, mets cuisinés) qui vont être utiles dans le travail rituel. L'efficacité des *ebós* n'est en définitive qu'une façon de rattacher les événements contingents de l'existence du consultant à une nécessité cosmologique, résumée

³⁷³ Evidemment, il peut arriver qu'un événement malheureux concerne tout le groupe (selon des faits historiques ou légendaires) : comme on l'a vu la *quizila* du miel concerne le peuple de Keto sauvé de la famine par des abeilles productrices de miel. La divination peut aussi concerner la communauté : à chaque premier jour de l'an, la mère-de-saint de l'Axé Opô Afonjà joue les cauris pour la nouvelle année : les prévisions sont rendues publiques et les prescriptions sont connues et respectées par toute la communauté ; l'*ebo* de l'année est ainsi déterminé et il constitue une offrande mensuelle – tel un *akássa* pour Oxalá qu'il faut laisser, *despachar* à chaque mois dans un bois (*mato*).

analogiquement dans des objets et des éléments naturels³⁷⁴.

On peut proposer, à partir de l'exemple des haricots blancs déjà cité, le schéma typique de l'interprétation des effets associés à l'interdit. Selon Genivaldo, une certaine représentation cosmologique (*Xangô*, un *odu* où *Xangô* 'parle' ?) comporte la *quizila* des haricots blancs (élément naturel) : le fait de transgresser cette *quizila* et d'en manger est censé m'apporter un malheur (efficacité négative). Le devin peut aussi me demander, face à des événements fâcheux survenus (contingence apparente), si j'ai déjà mangé des haricots blancs, ce qui confirmerait l'influence de cet *odu* sur ma personne (représentation d'une nécessité cosmologique).

Le travail rituel sur cet *odu* devrait, avec le respect de la *quizila*, m'éviter des ennuis. Ceux-ci sont maîtrisés en traitant négativement les haricots blancs (en évitant de les manger) car ils sont en rapport analogique avec la partie négative de l'*odu*, plus précisément d'un 'chemin' spécifique de cet *odu* associé à mon destin. Genivaldo me dit tout simplement :

“Ne mange pas de haricots blancs ! Ça barre ton chemin”.

Genivaldo m'explique que les événements mythiques montrés par le jeu révèlent que, à partir du moment où je suis sous l'influence de cet *odu*, l'efficacité négative des haricots me concerne. Je prends mon courage à deux mains et je dis à Genivaldo que je suis contrariée par cette interdiction et que je voudrais bien la contourner sans la transgresser ouvertement. Il jette encore une fois les cauris pour voir s'il est possible d'effacer cette *quizila*, il s'adresse à l'*odu*, il parle avec une 'entité', mais la jetée des cauris montre à nouveau un problème. Pas question de changer : le chemin est tracé.

Dans ce travail d'interprétation, un dernier détail ne doit pas être omis : Genivaldo, me demande si j'ai déjà ressenti une intolérance aux haricots blancs, ou au moins une sensation de malaise en les mangeant, car des ennuis physiques associés à l'alimentation peuvent dénoncer une transgression d'une *quizila* inconnue. Comme quoi, selon lui, le corps peut être un révélateur des nécessités cachées. Dans ce cas, la révélation par les cauris se voit confirmée par une première révélation par le corps.

A partir du *jogo* (le jeu divinatoire), des *ebós* sont préparés avec une intention très pragmatique

³⁷⁴ Comme l'écrit Vernant (1974 : 235), la divination opère “selon une logique qui conduit à exclure le hasard de la trame des événements, soit à supprimer l'aléatoire” (*apud* Zempléni, 1995 : 235).

de déviation des événements fâcheux. Un dernier exemple permettra de saisir comment le destin peut être renvoyé avec son bagage négatif : pendant un *ebó* d'un jeune homme, un animal à quatre pattes, vivant, tel un cochon d'Inde (*préa*), est lâché par Genivaldo après avoir passé sur le corps de cet animal des ingrédients associés à un *odu* (six morceaux d'igname, six cigares brisés, six boulettes de farine de manioc, six oignons, du maïs, des haricots, des *akássas*, etc.). On arrive ainsi à *dar caminho* ('donner la route'), c'est-à-dire à renvoyer les événements indésirables qui se trouvent sur le chemin (destin) d'une personne, associés à ces ingrédients passés sur l'animal. Or l'animal est choisi par Genivaldo, à cause de sa rapidité, puisque le consultant se trouve en danger :

“ Il faut faire vite, dit-il, il faut changer rapidement le négatif en positif ! ”

La *quizila* agit exactement en sens contraire, car elle change le positif en négatif. Pour la *quizila* on peut proposer une image inverse de celle de l'*ebó* : la personne fait le parcours contraire de l'animal vicair (celui qui dans l'*ebó* a pris la place du consultant) qui est renvoyé avec les événements réduits en ingrédients. En effet, en intégrant la *quizila* en tant qu'aliment, le consultant risque de parcourir un chemin parsemé d'accidents. Par ailleurs, il ne faut pas penser que l'animal de l'*ebó* décharge le consultant des actions négatives commises (des péchés), comme dans le cas d'un rite d'expiation, car il s'agit plus simplement de renvoyer les accidents avec cet *ebó*³⁷⁵ comme l'a configuré le *jogo*.

11.2.3. Entre la contingence de l'histoire et la nécessité du destin

Les formes fortuites assumées par les seize cauris après les jetées sont analysées à partir d'un travail d'analyse numérique, selon que les coquillages se montrent du côté de leur fente ou pas, ce qui permet de détecter l'*odu* en question (ainsi que ses 'chemins') associé à un calcul numérique précis. A la fin de la séance, il est possible de procéder à l'*ebo*, le jeu permettant également de calculer le nombre d'ingrédients à passer sur le corps – six dans le cas illustré.

L'analyse numérique, à partir de la forme fortuite de la jetée, a permis au devin de passer de la

³⁷⁵ Beniste (2001 : 245) cite différents types d'*ebos* : *Ebó Opé* (remerciement) ; *Ebó Ejé* (votif) ; *Ebó Etutù* (apaisement) ; *Ebó Ojukoribi* (prévention) ; *Ebó Ayepinùn* (substitution) ; *Ebó Ipilè* (fondation) ; *Ebó Oku Orun* (pour les esprits ancestraux) ; *Pana (n) Egun* (pour chasser un *Egun*).

contingence événementielle du consultant à un lien analogique nécessaire de celle-ci avec l'*odu* calculé. L'*odu* est considéré comme une solution pour la question du consultant au point qu'un remède rituel est viable³⁷⁶. De façon analogue mais inversée par rapport à l'*ebó*, l'interdit des haricots blancs m'a été annoncé par Genivaldo parce qu'il était visible sur mon chemin à partir du *jogo*, et la configuration d'événements négatifs a été confirmée avec une deuxième jetée qui montrait que l'interdit était incontournable, pas négociable. Le devin me disait que je ne pouvais pas contourner une *quizila* et c'était toujours la 'vérité' du jeu à l'établir, même si l'idée des *orixás* qui 'parlent' dans le jeu pouvait donner l'illusion qu'il s'agissait d'une décision prise avec eux de façon extemporanée. Je me rendais compte que c'était la forme fortuite de la jetée des cauris qui tranchait ses doutes et donnait force à ses assertions.

Zempléni (1995 : 336) propose une façon pragmatique de décrire la nature de la procédure divinatoire:

"The very nature of the divinatory procedure itself (...) works by establishing an obvious analogical link between its subject – matters, namely contingent or aleatory events or facts, and its means, namely fortuite devices. What we call chance and randomness is in the same time the object and the means of mechanical divination".

L'assertion du devin découle de la technique employée et le devin est obligé d'agir pour parler, tout en donnant la démonstration que ses énonciations ne dépendent pas de sa volonté (Zempléni, 1995 : 338)

"Anthropologist sometimes forget that divination is a form of ritual. Ritual owes its efficacy to the very act of its performance. Divinatory statements owe their veracity to the very operation which allows the diviner to formulate them, namely his divinatory procedure (...) the action of the divine is the performative foundation of the veracity of his assertion" (ibidem)

³⁷⁶ Après une séance, Genivaldo me dit de faire un *ebó* dans "le chemin du numéro onze, associé à l'*odu owarim*" : onze *quiabos* (gombos), onze oignons, onze *akássas*, onze boulettes de farine de manioc, onze *acarajés*, onze morceaux de cola, onze cigares, du maïs jaune, des haricots *fradinbo*, des haricots noirs, du maïs blanc cuit. Tous les ingrédients sont passés sur mon corps, ainsi qu'un pigeon aux ailes bien ouvertes, qui est ensuite bloqué sous la plante d'un de mes pieds. Un œuf sert à enlever de mon corps de mauvaises influences : il me sera interdit d'en manger pendant trois jours pour ne pas attirer à nouveau la malchance sur moi : il s'agit donc d'une prohibition alimentaire temporaire. Je dois dire : "J'achemine tout le négatif vers ce pigeon et il me rapporte le positif!". On voit comment l'action du rite, à partir de l'*odu* et du numéro onze (apparu pendant les jetées) devient ainsi nécessaire à la définition de ma situation, comme l'unique résolution possible.

Genivaldo a un petit *assentamento* à l'entrée de sa maison, on y trouve *Ogun* et *Exú* (une statuette d'*Exú* et une *ferramenta*, miniature en fer des instruments de la forge d'*Ogun*) fixés dans une assiette où sont déposés également deux ignames, une *akássa* (boulette de maïs blanc) arrosée d'huile de palme avec une pièce de monnaie enfoncée dedans. Il me dit que l'*assentamento* aurait dû être placé dans un espace ouvert, mais cela n'était pas possible car il n'y a pas de cour à l'entrée de chez lui, alors il a trouvé 'une entente' avec les *orixás* et il a posé l'*assentamento* à l'intérieur. Un soupçon peut surgir à propos de cette suggestive personnalisation de la divination – l'entente avec les *orixás* – au point de soulever avec Zempléni³⁷⁷ l'hypothèse que le dialogue entre le devin et les entités invisibles ne soit qu'un expédient rhétorique pour communiquer ce qui en réalité s'est passé, en première instance 'dans les faits', c'est-à-dire dans la jetée des coquillages sur la table de la divination :

"I have proposed (1985 : 40) to name assertive acts this specific divinatory acts or actions. For they do assert or establish something that the purely verbal utterances of the diviner cannot assert or establish. Austin asked himself 'how to do things with words' ? Theoreticians of divination must ask themselves how to say and assert things with acts ?" (1995 : 338)

En prenant en considération des cas d'arts mantiques qui se passent des entités et d'un monde invisible et qui se basent uniquement sur un diagnostic directement exprimé par la succession de résultats des actions du devin (des séquences de jetées de cartes, par exemple)³⁷⁸. Zempléni écrit:

"We cannot therefore consider divination as an anthropomorphic communication between the diviner and some hidden interlocutor. In fact, the reference to such an invisible interlocutor matters infinitely less than the ritual demonstration of the human speaker's withdrawal, that is the 'removing' of the diviner as the subject of the divinatory enunciation. This is the main pragmatic property of divination." (1995 : 242).

En ce qui concerne le Candomblé, les différentes propriétés pragmatiques de la divination théorisées par Zempléni permettent de comprendre que i) les *odus* représentent le destin inscrit dans les faits du cosmos ; ii) les *orixás* sont des sujets mythiques anthropomorphiques liés aux différents *odus* et dotés d'un pouvoir de médiation entre les énergies du cosmos et l'humanité ;

³⁷⁷ Ce travail de Zempléni sur la divination est comparatif, toutefois des exemples relatifs à sa recherche sur le terrain au Tchad chez les Moundangs sont apportés.

³⁷⁸ Zempléni cite J. Favret – Saada & J. Contreras (1984) et P. Boyer (1988).

iii) l'*odu* associé à la situation actuelle du consultant se révèle à partir d'une analyse qui se veut objective selon la configuration fortuite des cauris qui se présentent (ouverts ou fermés) dans la jetée ; iv) la nature fortuite de la jetée permet de constituer le lien nécessaire entre les faits liés à la situation du consultant et une causalité mythique³⁷⁹ ; v) la nécessité mythique permettra au devin de prescrire l'action rituelle efficace à partir des éléments outils pour le travail rituel³⁸⁰.

A plusieurs moments, le devin peut donc se passer d'un interlocuteur invisible quelconque (un sujet tel l'*orixá*), ce qui explique le statut ambigu de l'*odu*, mi-sujet ("au début il y avait seize princes..." comme dit *Ebômi Cici*), mi-objet (le destin, les domaines du cosmos, le 'chemin', le 'signe', etc.) qui peut être subjectivé par les *orixás* qui 'parlent'³⁸¹. Le devin est donc en condition de communiquer la 'vérité' objective d'une situation actuelle de façon tout à fait impersonnelle. La communication avec le consultant a aussi, selon Zempléni, une fonction de méta-communication, du moment que le devin ne se veut pas à l'origine de ses déclarations. Dans le cas de Genivaldo, on pourrait dire que son dialogue 'est agit' par le résultat des jetées, ainsi celles-ci sont assumées comme objectives et le devin est un simple communicateur.

Un autre point théorique développé par cet auteur permet de saisir la raison de l'expérience corporelle ou existentielle que les personnes sont censées avoir des *quizilas* (les allergies, intolérances) et qui confirment sa 'vérité'. Selon cet auteur, les assertions du devin sont mises à l'épreuve dans plusieurs systèmes divinatoires, en utilisant par exemple des systèmes de divination secondaires, de confirmation chez un autre devin, qui ont généralement un temps de séance plus abrégé³⁸². En outre, chez les Moundangs les quatre premières jetées montrent la

³⁷⁹ Il est clair qu'une fois l'*odu* détecté, la capacité interprétative est fondamentale pour parler avec le consultant de sa situation 'spirituelle' ; Beniste décrit le rôle de l'intuition psychologique du devin (1999 : 196).

³⁸⁰ On peut proposer une séquence de ce type : événements mythiques rangés en catégories (*odu*) et connus par le devin – 'événements' de la jetée (comptage et association à l'*odu*) – adéquation de la situation événementielle du consultant à l'*odu* calculé (notamment, aux chemins de l'*odu*). Comme on l'a vu dans le chapitre sur la 'consultation rapide', la variété des catégories évocables à partir d'un *odu* permettent cette adéquation.

³⁸¹ On pourrait dire que les catégories des événements priment sur les sujets mythiques qui se voient ainsi résumer un type de catégorie événementiel (*Oxum* est l'amour, *Iemanjá* prévoit l'enfantement ; *Ogum* le conflit, etc.).

³⁸² Le *obi* (noix de cola, *cola Acuminata*) est utilisé ouvert en quatre morceaux pour la jetée dans le '*jogo de confirmação*', pratique de confirmation qui prévoit uniquement cinq réponses (excellent, normal, confirmé, négatif, catastrophique) (Beniste, 1999 : 192-194).

crédibilité de la justesse de la séance (le résultat négatif doit être éventuellement redressé avec un sacrifice aux ancêtres). Zempléni s'interroge sur cette fonction méta-divinatoire³⁸³ :

“How to interpret these seemingly paradoxical a priori or a posteriori checkings of divination by itself?” (1995 : 243).

La question se clarifie à partir de l'idée de causalité d'une situation actuelle considérée 'inobservable' par le consultant (les ancêtres, les êtres invisibles, etc.)³⁸⁴. La description divinatoire semble pouvoir révéler des indices qui, comme des symptômes, se montrent comme les effets de cette même situation (*“state of affairs”*):

“In brief, the divinatory utterances and the situation they describe are linked by a casual and not a 'descriptive' or 'symbolic' link. This lead Boyer to claim that divinatory 'signs' are not symbols but rather indices (...). As symptoms are indices of an illness which causes them, divinatory utterances are considered as indices – that is effects – of the situation they purports to describe.” (ibidem, je souligne)

Or, nous pouvons supposer que l'assertion concernant ma *quizila* des haricots blancs est motivée par un événement négatif lié à cet aliment dans un récit mythique codifié par l'*odu* qui a été interprété par Genivaldo. Le récit n'ayant pas une fonction purement descriptive ou symbolique : il m'est communiqué avant tout comme la cause de *ma situation* et je ne suis pas obligée à comprendre la représentation mythique en jeu. En effet, l'*odu* s'est 'actualisé' dans ma situation (*“state of affairs”*), comme les jetées l'ont montré. Il faut se rappeler, que si les effets de l'*odu* peuvent 'dormir' ou être 'réveillés', comme m'avait expliqué le *Babalorixá* Robertson, les jetées se limitent à montrer avec des signes reconnaissables un *odu* 'réveillé' qui est la cause d'une réalité existante ou à venir.

L'efficacité de la *quizila* (allergie, etc.) peut être alors définie comme le signe-symptôme d'une situation cosmologique à catégoriser. Comme dans les cas des *imiziru* :

“Les réactions dermiques (...) restent a priori dans le vague et ne sont assignées qu'après coup à telle ou telle transgression que son auteur

³⁸³ Zerapléni va appuyer ses argumentations sur un travail de P. Boyer – *Tradition as truth and communication* (1988), notamment le chapitre IV, *“Customized Speech. Truth without intentions?”*.

³⁸⁴ Comme l'écrit Zempléni, en citant Boyer, *“an undefined and unobservable state of affairs” (ib.)*. Dans le cas du Candomblé, on pourrait dire aussi qu'une situation 'cosmique' affecte le consultant puisqu'il est sous l'influence d'un signe qui le met en relation positive ou négative avec les éléments du monde. En ce qui concerne la géomancie africaine comme conception d'une inscription de l'individu dans le 'cosmos' (voir Sabbatucci, 1989).

ou d'autres peuvent repérer." (Smith 1979 : 19)

La question de Genivaldo à propos de mes possibles réactions négatives aux haricots blancs suit cette logique circulaire. La catégorisation de 'l'état des choses' peut donc confirmer ou prescrire des interdits.

Cette circularité entre une manifestation concrète d'une *quizila* (l'efficacité négative et donc la reconnaissance d'un interdit à partir des effets) et la prescription préventive n'est pas analysable en termes de binôme interdiction-transgression : dans le premier cas il n'y a transgression que dans le sens d'une inclusion 'accidentelle' dans les effets du destin qui révèle ma situation (les adeptes du Candomblé cherchent les causes 'mythiques' des effets négatifs d'un aliment sur la table de divination). Dans le cas des *quizilas* connues à partir de la divination, on peut les 'vérifier' dans une sorte de pratique de confirmation en testant les aliments, une vérification qui peut être définie comme une transgression, mais il ne faut pas perdre son sens premier qui n'est pas celui de violer un interdit mais de confirmer le jeu (comme on le verra dans le prochain paragraphe).

Cette circularité impose de considérer le fait que la *quizila* chez le consultant est connue ou reconnue par ses effets plutôt que par sa raison normative. En outre, on a vu qu'une certaine méconnaissance de la symbolique des *quizilas* est évidente chez plusieurs initiés qui se limitent à suivre les consignes du chef de culte sans arriver à connaître l'origine mythique des interdits. En effet, le devin ne se donne pas la peine d'expliquer ; il passe énormément d'heures à pratiquer la divination et, sans souci, il est avant tout concerné par la codification et la communication – sans se perdre en détails explicatifs – des prescriptions rituelles négatives (*quizilas*) à suivre et des actions rituelles à entamer (des *ebós* ou des rites initiatiques), ce qui l'oblige souvent à refaire la divination pour confirmer le jeu. Il n'est pas là pour expliquer mais pour orienter l'action³⁸⁵.

Si la *quizila* liée au destin de l'individu n'est donc pas toujours connue dans des termes symboliques, c'est parce que – en tant que symptôme ou indice – elle est communiquée au consultant selon des exigences pragmatiques qui orientent l'action. Comme l'écrit Zempléni :

³⁸⁵ Cet aspect rend une recherche sur le contenu des interdits et donc la rédaction d'un catalogue complet encore plus périlleuse, seule une pratique divinatoire d'une existence entière, comme celle de Genivaldo, permet une connaissance exhaustive des différentes *quizilas*.

“Divination is aimed not only to give or produce a true description of ‘a state of affairs’ but also and above all to initiate ritual action which modifies ab ovo and during the divinatory process itself this ‘state of affairs.’” (1995 : 244)

Accoupler la codification de l'état des choses à l'action rituelle est prioritaire à une explication mythique pour le devin, par conséquent l'évocation liée aux *ebós* et aux *quizilas* peut rester très générale. D'autant plus que le consultant est tout de suite pris dans l'action rituelle : des bains, des purifications, etc. vont affecter son corps plutôt qu'assouvir ses curiosités intellectuelles liées aux symboles. D'ailleurs, si ses curiosités trouvent des réponses avec l'initiation et avec le temps, le consultant va chez le devin, dans une maison de Candomblé, plutôt pour comprendre et changer sa situation que pour comprendre les symboles du culte³⁸⁶.

Le Candomblé se base sur une logique énergétique capable d'unir la dimension matérielle du corps et la dimension existentielle, ce qui permet d'évoquer parfois des indices (les accidents) parfois des symptômes (les allergies) et de concevoir une continuité entre la situation existentielle de la personne et son corps. Nous pouvons donc maintenant affirmer l'existence d'une vocation divinatoire des sensations corporelles associées aux *quizilas* inconnues (un aliment plusieurs fois indigeste peut être assumé comme *quizila*) : il s'agit d'une sorte de 'proto-divination' dans le sens de la divination la plus primitive possible à partir du corps.

Quant à la fonction méta-divinatoire, c'est-à-dire la pratique de confirmer les résultats d'un jeu précédent, ce dernier peut être analysé à partir de l'habitude des novices (sous la direction de la mère-de-saint) de 'tester' les *quizilas* détectées. En ce qui concerne ce dernier point, on peut en revenir au texte d'Augras.

11.2.4. Transgression et révélation

Augras (1987) affirme, en s'inspirant de Mauss, que l'interdit est fait pour être transgressé, autrement dit pour remettre à jour les limites données par une culture. D'autant plus que, selon Augras, à la manière d'une véritable astuce de la part des systèmes religieux, l'interdit doit se conjuguer à la transgression pour provoquer la réparation rituelle, c'est-à-dire des offrandes qui, tout en visant à faire rentrer les choses dans la norme, remettent utilement en circulation

³⁸⁶ Cf. de Aquino (2004). De la même façon et très banalement : lorsqu'il se rend chez un médecin ou un thérapeute, un patient n'a pas la prétention de comprendre tout, ce qui ne l'empêche pas de suivre le traitement.

l'axé. Revenons-en au texte d'Augras où elle écrit, en se basant sur sa recherche dans les *terreiros* du Candomblé Nagô de la région de Rio de Janeiro (*Grande Rio*) :

“Les informateurs expliquent qu’il s’agit d’un véritable apprentissage avec des essais et des erreurs. (Disent-ils) ‘Nous essayons, si ça nous fait du mal on sait alors que c’est une vraie *quizila*’. Tout se passe comme si le fils-de-saint négociait constamment ses possibilités d’action et ses limites.” (1987 : 69, je souligne).

Plus loin, elle ajoute: “l’initié va de plus en plus prendre conscience de ses particularités, en négociant avec l’*orixá* les extensions de ses limites, éventuellement avec la pratique de la transgression” (*ib.*, p. 77). Elle cite une mère-de-saint qui dit :

“Pendant les quarante jours (comptés après l’initiation), je vérifie attentivement les aliments de l’*orixá* de la personne initiée. Si, alors qu’elle en consomme, ces aliments ne lui font pas de mal, elle pourra les manger.” (*ibidem*)

Ces témoignages apportés par Augras sont du même type que ceux que nous avons rencontrés sur le terrain : après l’initiation la *iaô* va ‘tester’ la *quizila* pour vérifier son efficacité négative. Toutefois, ‘tester’ ce n’est pas transgresser, il s’agit plutôt de valider une connaissance par le corps. L’utilisation de la notion de transgression par Augras mène à une représentation de la *quizila* en tant que norme négative qui prévoit par conséquent une sanction et quelqu’un qui l’administre ; l’*orixá* est alors investi de ce rôle quand il décide, suite à une négociation, de punir ou non le transgresseur.

Dans cette perspective, on en revient à la théorie classique de l’interdit et on risque de ne pas mettre en lumière la notion d’efficacité et de sanction immanente. Cette notion est pourtant à la base du raisonnement des adeptes cités par Augras – il faut noter que l’idée d’une punition n’est pas du tout mentionnée par la mère-de-saint, il s’agit plutôt d’une syntonisation avec la nature de l’*orixá*, qui se reflète de façon singulière dans les différentes réactions du corps de ses initiés (comme nous l’avons déjà constaté, c’est la manifestation d’une qualité spécifique de l’*orixá*).

La *quizila* ‘transgressée’ est en réalité une *quizila* qui se révèle : cette révélation n’est pas nécessaire lorsqu’on considère la *quizila* en tant que représentation symbolique d’un précepte collectivement partagé – la *quizila* de l’*orixá* que son ‘peuple’ doit partager, par exemple – mais elle devient partie intégrante de la définition de *quizila* de l’initié en tant qu’individu unique.

Par ailleurs, le 'test' des *quizilas* de la part du novice est plus une conséquence, du fait que la *quizila* soit inscrite dans les événements – sa 'vérité' est son efficacité objective –, qu'une question de pouvoir de négociation entre sujets, c'est-à-dire entre la volonté des adeptes et celle des ces êtres invisibles que sont les *orixás*. Les *orixás* se manifestent à travers une incompatibilité à la *quizila*, mais il ne faut pas 'personnaliser' cette manifestation car, on l'a vu, les *orixás* n'y sont pour rien, ils ne sont pas moins contraints que les humains par le destin et par les incompatibilités qui les concernent et donc aussi par l'efficacité de la *quizila* : leur énergie s'éloigne objectivement des éléments qui leur sont contraires, tout comme l'adepte se trouve impliqué dans des *quizilas* de façon objective, sans que sa volonté soit en cause.

Quant à la réparation de la faute accompagnée de la réintégration de la force sacrée (*axe*), considérée par Augras comme un point important de la définition de la *quizila* à partir de la transgression, il est difficile de savoir combien d'offrandes sont données aux saints pour expier ces fautes. Pendant mon expérience sur le terrain, rien de défini à ce propos ne s'est présenté, à mon entendement. Augras n'arrive pas non plus à donner d'exemples et elle avoue que les chefs de culte ne se sentent pas très concernés par la sanction et par la réparation des transgressions : à leur dire, c'est l'*orixá* qui permet ou ne permet pas les conséquences fâcheuses de ces actes interdits, et la seule chose qu'ils peuvent recommander c'est un *assé*, un nettoyage rituel des *assentamentos* avec des offrandes. Augras écrit à ce propos, tout en rappelant la valeur pédagogique qu'une faute peut avoir :

“Le châtement pour l'infraction d'une prohibition n'est presque jamais indiqué à partir d'une situation spécifique. (...) La transgression, (...) fréquemment attendue et parfois incitée, est saluée avec des phrases du genre 'tu ne peux pas !', 'le saint n'aime pas ça!', ou encore, 'ça fait du mal'. Ce 'faire du mal' est toujours très vague. Le châtement reste également dans le vague.” (1987 : 75, ma traduction)

En effet, l'*orixá* est considéré dans l'argumentation des adeptes seulement pour affirmer une sorte de manque de protection³⁸⁷. Par contre, la *surra de santo* est un châtement des *orixás* qui n'a rien à voir avec la *quizila* : l'adepte, qui n'a pas accompli ses obligations rituelles ou qui a déserté la maison de culte, peut tomber dans un 'état de saint' (transe) très violent au point qu'il arrive à se blesser, par exemple en se tapant la tête contre les murs ou sur le sol, etc.

³⁸⁷ “Ce n'est pas l'*orixá* mais c'est le monde qui punit” comme l'a dit le *Baba Silvanilton* (Cf. *supra*).

(Cacciatore, 1977 : 232).

On ne sait donc pas trop qui transgresse les *quizilas*, car il n'y a pas de système ressemblant à la confession, ni de rituels spécifiques pour expier ses fautes. Limitons-nous alors à l'évidence de certains faits de terrain que nous avons déjà cités et qui sont également présents dans les données du texte d'Augras : les *quizila* des *filhos* sont plus liées à la logique de l'événement qu'à une logique de la loi – celle-ci transcenderait le plan événementiel et elle serait valable de façon universelle. En effet, le système est autonome face à une sanction sociale et il est basé sur son efficacité événementielle objective : la conséquence la plus grave reste justement dans le vague car c'est le 'corps ouvert' à des événements malheureux (la situation généralement négative). Dans ce sens, l'efficacité négative de la *quizila* est un indice utile pour éviter le pire, presque un présage, car elle semble annoncer une situation d'une gravité plus importante que celle d'une allergie alimentaire (comme les chefs de culte le savent et le disent aux adeptes et qui relève de la notion de révélation)³⁸⁸.

En effet, une fois le corps 'ouvert', il est fort probable qu'une purification rituelle (*limpeza*) soit recommandée car l'ouverture à la contamination par des énergies négatives produit la saleté, ce qui est tout-à-fait cohérent avec l'idée d'un manque de protection (le corps ouvert) plutôt qu'avec l'idée d'une punition. Le système des *quizilas* s'emboîte dans celui de la souillure (*sujeira*), ce qui indique l'incitation des mères-de-saint à respecter les *quizilas* : très anodines et très graves en même temps, car elles peuvent avoir une influence, peut-être à un moment différé par rapport à l'erreur, sur la vitalité de l'adepte.

11.2.5. Présages

L'article cité de Smith concernant l'interdit au Rwanda (1979), permet d'analyser ce rapport entre transgression et révélation à partir de la notion de présage. L'auteur souligne la proximité entre la notion de *umiziro* (interdit) et le terme *ishyano* qui indique un "phénomène inouï, insolite, anormal" qui tend à suggérer l'idée d'un danger (*cit.*, p. 20) ; dans ce sens, l'auteur écrit que l'interdit "provoque ce qu'il évoque" (une anomalie), de façon similaire à la logique du

³⁸⁸ On a vu comment les chefs de culte, notamment Mãe Stella, disent qu'il vaut mieux avoir une allergie (révélation d'une *quizila*) que transgresser une *quizila* inconnue et avoir des problèmes majeurs : de ce point de vue on pourrait dire que l'allergie évoque, comme dans le cas des présages, un problème plus important.

présage qui annonce l'anomalie, une incongruité dangereuse. Selon Smith, le dérèglement symbolique est en effet réfracté dans l'ordre naturel au point que l'interdit transgressé est aussi défini comme ce qui peut provoquer l'insolite en nature³⁸⁹. La notion de transgression s'éclaircit en la relation avec l'apparition de l'insolite :

“Transgresser un *umuziro* se dit soit *kurenga* ‘enjamber, franchir, passer par-dessus’, soit *gukora ishyano* toucher, faire (provoquer) l'anomalie, l'insolite (le malheur)” (*ib.*).

Je me suis trouvée moi-même au centre d'un événement insolite, anormal, interprété comme l'effet d'une *quizila* lorsque j'ai obtenu un rendez-vous pour une entrevue avec le *Babalorixá* Silvanilton au *terreiro* Oxumarê. Un *ogã* était présent dans la pièce et, comme ils ne me connaissaient pas bien, les deux hommes ne savaient pas comment s'y prendre face à mes questions ; je remarquais qu'ils étaient en train de décider tacitement (ils se lançaient des regards) ce que j'avais le droit de savoir... bref, l'atmosphère était accueillante mais un peu tendue. Du coup, mon magnétophone s'est bloqué et je me suis mise à manipuler l'appareil sans résultat, alors, avec la bonne humeur proverbiale caractérisant les Brésiliens, le *Babalorixá* s'est détendu et il m'a dit en riant :

“Tu vois, c'est ça une *quizila* ! On dirait que ton magnétophone est *inquizilado* (‘quizilé’) !”.

Être *inquizilado*, ça veut dire avoir objectivement un destin entravé (‘la route barrée’, selon l'expression que nous avons déjà analysée). La définition de la *quizilas* de ce père de saint est strictement connectée à l'événement négatif objectif, c'est-à-dire que l'accident du magnétophone bloqué ‘est la *quizila*’ (la révèle). Ces accidents sont significatifs à partir du moment où ils révèlent ou confirment (avec le ‘test de la *quizila*) une situation négative, une déviation du cours normal des choses.

L'accident se présente alors à la place de la transgression : il est paradoxalement, en même temps, la conséquence d'un dérèglement et sa révélation. La logique ne fonctionne pas en plusieurs étapes mais en une seule : la transgression-sanction est en réalité la révélation d'une incongruité, d'une anomalie. Comme on peut le voir à partir des mots de ce père de saint,

³⁸⁹ Dans le cas des interdits qu'il décrit, la transgression des *umuziro* représente aussi un *ishyano* : “transgresser un *umuziro* se dit soit *kurenga*, ‘enjamber, franchir, passer, passer par dessus’, soit *gukora ishyano*, ‘toucher, faire (provoquer) l'anomalie, (le malheur)’” (*ibidem*).

avant d'être au centre d'un raisonnement sur une incompatibilité symbolique précise, la *quizila* est une négativité qui est en train de produire ses effets et elle dépend éventuellement d'une 'situation' cosmologique à catégoriser. Par contre la notion de transgression, à laquelle Augras (1987) fait référence, nous fait penser à des limites connues et définies une fois pour toutes (comme dans le cas du décalogue, d'une table des lois, etc.) selon une théorie classique de l'interdit.

Contrairement à cette théorie, la réalité provoquée par la *quizila* est celle d'une *natura naturans*, la nature active en opposition à une nature passive (*natura naturata*) pour ce qui a trait à la coïncidence de la nature avec le destin des hommes et vice-versa³⁹⁰. Ainsi, les éléments *quizila* ont un effet sur le destin et, de façon spéculaire, les rites (*ebos*) peuvent avoir, à partir de la manipulation des éléments naturels, des effets sur le cours naturel des choses (maladies, malheurs, etc.). Ces aspects 'magiques' montrent que les *quizilas* sont la traduction efficace des 'faits' mythiques (trouvent leur raison dans les *odus*) et servent à expliquer le malheur dans l'existence tout en se manifestant à partir des incompatibilités objectives. Les *quizilas* mythiques ou 'historiques' (liées aux fondateurs du *terreiro*) sont données *a priori*, sont connues et donc respectées comme des prescriptions que l'on transmet au groupe des initiés, mais elles découlent aussi du principe de l'accident en ayant comme protagoniste, dans ces cas, les *orixás* ou les chefs de culte du passé.

Sans accident (sans efficacité) il n'y a pas de *quizilas*, semble dire la mère-de-saint citée par Augras (voir *supra*) lorsqu'elle fait le 'test' alimentaire à ses *iaô's*. Toutefois, la route barrée (*caminho fechado*) est l'expression d'une efficacité encore plus grave à craindre car elle empiète sur toute l'existence d'une personne en allant bien au-delà des allergies alimentaires, considérées plutôt comme des symptômes que comme les conséquences finales des *quizilas*. Cette idée d'un barrage existentiel nous rappelle ce que Smith écrit à propos de l'interdit au Rwanda (*umuziro*), en le considérant comme un accident, "un piège" qui empêche de continuer de parcourir le bon chemin. Cet auteur souligne l'inadéquation de la catégorie anthropologique d'interdit (et des notions corollaires de transgression et de sanction) pour la compréhension de l'*umuziro*. Nous proposons un long extrait du texte de Smith car on y trouve des réponses à l'impasse du traitement théorique de la *quizila* en tant que norme transgressée – comme dans le

³⁹⁰ Comme l'écrit Sabbatucci, la divination prévoit un cosmos en mutation, *in fieri* (1989 : 5).

cas rwandais, il s'agit plutôt d'un accident qui se révèle et qui, après coup, est considéré en tant que danger, un piège qu'il faut redouter. Smith écrit :

“Si la notion d'interdit, dans l'usage qu'en font les anthropologues, peut apparaître souvent comme une fausse catégorie où s'entassent des prescriptions négatives de tout ordre et sans liens pertinents entre elles, elle n'en est pas moins, on pense l'avoir montré, que celle d'*umuziro* dont le sens propre ne comporte d'ailleurs pas l'idée d'interdiction ni celle de sanction. C'est une allergie symbolique qui implique une réaction négative, un piège tendu qui se déclenche si on l'outrepasse. L'idée d'interdit n'apparaît ici que comme une conséquence, dans la psychologie du sujet, du dispositif désigné par la notion et repéré par la tradition : si c'est un piège, on se garde de tomber dedans et on peut vouloir en prévenir les autres, mais le piège lui-même n'est pas un interdit. Cette dernière notion prend, elle, les choses à contre-sens : elle implique que c'est l'interdiction qui est première et que la réaction négative découle de son non-respect, la sanctionne. Mais on ne respecte pas un piège et on n'est pas sanctionné par lui : on l'évite ou on tombe dedans. Transgresser, ici, ne doit être pris qu'au sens propre de 'passer par-dessus' (*kurenga*) et non au sens moral.” (1979 : 39)

Dans le texte, on trouve une affirmation de Smith qui peut nous aider à comprendre la mère-de-saint lorsqu'elle se comporte comme un médecin en transmettant à la *iaô* le savoir sur les *quizilas* tout en lui recommandant de faire le 'test' d'intolérance des aliments. En effet, Smith convie à réfléchir encore une fois au fait que les incompatibilités mythiques ont la nécessité des incompatibilités naturelles. Il s'agit d'un phénomène exotique dont l'observateur est facilement conduit à faire fausse route en cherchant à personnaliser l'interdit. Or, on a vu que les *orixás* sont eux aussi soumis aux incompatibilités, en effet, en traduisant l'*umuziro* (ou la *quizila*) avec la notion classique d'interdit, comme nous sommes habitués à le faire, on ne comprend pas son imbrication dans la nature des choses. L'exemple de l'intolérance alimentaire est dès lors bien plus adapté à la compréhension de ces notions :

“En privilégiant le point de vue de l'observateur extérieur qui croit constater que la culture, au sens large, impose certains interdits, cette notion tend à nous masquer la représentation en cause et à nous arrêter sur de faux problèmes du genre : comment peut-il y avoir interdiction et sanction sans la représentation d'un sujet quelconque, même s'il ne s'agit que d'une force anonyme ? En parlant d'interdit, on fait un peu comme le patient qui dit que le médecin lui 'interdit' l'alcool et qui pense transgresser l'ordre du médecin en en buvant, alors que c'est le pouvoir, non du médecin, mais de l'alcool qui est en cause ; le prétendu interdit, l'allergie, était déjà là avant sa formulation. Les spécialistes rwandais qui imposent des *imiziro* à leurs

clients ne pensent pas agir autrement que le médecin en énonçant les précautions qui, à leurs yeux, s'imposent objectivement, en fonction des données symboliques de la situation." (*ibidem*)

De façon analogue aux *imiziro*, les *quizilas* se réfractent dans la nature, souvent directement dans le corps conçu en tant que lieu où des substances qui peuvent réagir à d'autres substances (en syntonie ou en opposition). Les *quizilas* ne correspondent alors pas à un code figé relatif à un symbolisme fini : elles renvoient à "l'incompatibilité accidentelle" que le corps parfois dénonce, comme on a pu le constater lorsqu'on a considéré les effets des *quizilas* en rapport avec la divination. En effet, l'incompatibilité peut être constitutive de l'initié (dans le cas de l'*odu* de naissance, de l'*orixá* de la tête) ou temporaire, selon les influences qui traversent le destin du consultant. Pour comprendre la *quizila*, il faut regarder, comme le suggère Smith pour l'interdit au Rwanda, la "spécificité très productive du modèle en cause, associée à une grande généralité d'applications" (Smith, *cit.*, p. 40). L'identité du novice doit toujours s'ajuster à ses rapports plus ou moins sensibles aux éléments, aux substances, aux lieux, aux couleurs, aux situations, etc.

11.3. L'identité découplée, le destin et le corps propre

Lorsque les *quizilas* sont liées aux relations à autrui, elles permettent d'établir une reconnaissance groupale. C'est le cas du tabou de l'inceste qui frappe les initiés du même *barco* et qui partagent certaines *quizilas* (le terme *barco*, 'bateau' indique le groupe des initiés ayant vécu ensemble la période de réclusion initiatique); c'est aussi le cas des *quizilas* partagées par la communauté (*egbé*), qui correspondent en général aux interdits liés aux *orixás* importants pour le *terreiro* et aux *quizilas* 'historiques' des fondateurs et de la mère-de-saint. On a constaté que la *quizila* suscite chez le novice tantôt l'évocation symbolique d'une allégeance groupale (du 'peuple' d'un *orixá*, d'un *terreiro*, d'un *barco*, etc.), tantôt le signe, l'indice d'un destin singulier qui est en train de se révéler.

Si dans ce dernier cas, l'évocation symbolique est repérée après coup, selon la situation qui apparaît, c'est parce que l'interdit est conçu comme un dérèglement de la nature. Le corps, lieu où l'indice se fait symptôme, permet de saisir l'influence du destin de façon incarnée et par conséquent de façon très individualisée. Divers *orixás* 'parlent' sur le chemin de l'initié et des influences néfastes peuvent le menacer ; le jeu divinatoire cherche à ordonner ce monde fragmenté. La démarche rituelle est apte à modifier le destin du consultant. Comment ? "Nous

avons le corps”, m’explique Genivaldo.

Le corps (*bara*), siège des énergies, est le support matériel et physique d’un monde intérieur multiple d’énergies. Il n’y a pas, à proprement parler, des modèles mythiques où l’individu peut se reconnaître complètement, tout étant de l’ordre de la complexité et de la superposition des identifications qui permettent de penser la singularité. Toutefois ce découplage d’essences se concentre dans le corps. Le corps permet des rapprochements d’énergies et des éloignements tout en permettant de ‘fabriquer’ cette unité de l’être autrement éclaté³⁹¹.

La *quizila*, qui fait partie de la construction d’une individualité historique, unique, au moment où elle définit la personne à partir des événements qui la concernent, met aussi en perspective des incompatibilités naturelles. Or, comme on l’a constaté dans le cas de Mariela, l’intimité avec la qualité de l’*orixá* détermine un moment privilégié du vécu initiatique au quotidien et c’est ainsi qu’à partir de l’interprétation des signes du corps propre, on construit une relation unique avec l’*orixá* réfracté dans sa propre personne. Cela étant dit, la divination ‘émotionnelle’ ou ‘inspirée’ (Zempléni : 1995), qui prend son élan des sensations du corps, est souvent confirmée par le jeu, et les adeptes recherchent tantôt une confirmation des signes divinatoires par les effets physiques (‘tester’ les *quizilas*), tantôt la validation de l’interprétation des effets physiques par les signes du jeu. Le chercheur ne peut que constater que les *quizilas* doivent croiser la nature et la culture, l’essence et l’événement, la corporalité et les histoires mythiques mobilisées pendant le jeu divinatoire, sans que ces plans puissent se différencier puisqu’ils représentent différents aspects d’une même ontologie.

Le corps ne serait alors pas un microcosme ordonné du monde mais le lieu individualisé d’essences multiples porteuses des différents dynamismes positifs ou négatifs dont l’équilibre peut être atteint à partir de la manipulation d’autres objets chargés d’intentionnalités comme c’est évident dans le cas des éléments (objets ou animaux) utilisés dans les *ebos*. Les énergies du monde ‘s’attachent’ (*encostar*) et, lorsqu’elles sont négatives on peut les éloigner : on l’a vu à propos des offrandes passées sur le corps pour capter les influences négatives du consultant et par la suite déposées dans des ‘paquets’ (des sacs en tissu ou en plastique) et abandonnées dans des lieux précis du cosmos (bois, places) avec leur charge d’événements malheureux³⁹² ; il

³⁹¹ Cf. Descola (2005) et de Aquino (2004).

³⁹² *Sacudimento* est une autre façon de désigner les purifications. Cacciatore (1977 : 225) les définit

s'agit souvent de gestes très physiques, dits *sacudimentos*, car on est en train d'ébranler les influences négatives du corps en les passant à d'autres corps (objets ou animaux)³⁹³.

L'accident renvoie, lorsqu'il se manifeste de façon régulière, à un déterminisme naturel à respecter, d'où la mise à l'épreuve de l'efficacité de l'interdit que nous avons remarquée chez les interlocuteurs³⁹⁴. Ce déterminisme naturel est d'autant plus significatif au niveau du corps, car à ce niveau le rapport entre les éléments du monde et la personne se fait très précis. Les affirmations sur l'interdit (*umuziro* ou *quizila*) peuvent être traduites, lorsqu'il s'agit du corps, selon les termes de l'anthropologie de Descola (2005) en raison de la connexion entre la physicalité et l'intériorité. Il s'agit d'un point fondamental de l'anthropologie actuelle qui récuse l'universalité du partage nature/culture tout en récusant le partage entre les 'physicalités' et l'intériorité des existants dans plusieurs cosmologies extra-occidentales. La coïncidence nature/culture permet de considérer le corps comme le point charnière entre l'intérieur et l'extérieur, le sujet et l'objet, l'intentionnalité et la physicalité. Descola nous indique ce chemin au niveau des représentations et sa perspective anthropologique prend en compte l'intuition phénoménologique du corps dans le monde³⁹⁵.

comme "une cérémonie rituelle qui a la finalité de purifier et de nettoyer une personne des vibrations négatives, à travers des sacrifices, offrandes, chants, gestes liturgiques, etc."

³⁹³ Les 'paquets' sont ainsi renvoyés avec les événements qu'on veut exorciser et celui qui a fait l'*ebó* ne doit plus le toucher. Les vêtements utilisés pendant le rite doivent être lavés ou abandonnés, ils ne doivent pas être touchés par l'officié qui doit utiliser d'autres vêtements propres.

³⁹⁴ On a vu qu'Alzira essaie d'élever des chiens, quitte à les voir mourir encore chiots, et décide d'arrêter en conséquence de sa *quizila*. Notons que dans le système *Ifa*, l'*odu Otunwa mejì* interdit le chien (Beniste, *cit.*, p. 53).

³⁹⁵ Cf. La revue "Nouveaux Regards", N°36, texte recueilli par Régine Tassi. Elle demande à Philippe Descola : Comment vous êtes-vous adapté chez les Achuars et comment expliquez-vous le caractère très opératoire de votre catégorisation ?

Descola : L'ethnologue joue sur la variation entre la société qu'il observe et la société d'où il vient. (...) De ce fait, j'ai été amené à réfléchir sur la genèse historique de mon outillage mental et à reformuler la définition de l'animisme que j'avais proposée au regard de la tradition moderne qui a commencé à émerger en Europe au 17^e siècle et que j'ai appelée le naturalisme : le naturalisme postule le caractère distinctif des humains du point de vue de l'esprit et admet leur continuité matérielle avec le reste des existants, tandis que l'animisme fait l'inverse, en attribuant une âme à la plupart des plantes et des animaux et en reconnaissant que les existants se distinguent les uns des autres par leurs attributs corporels. C'est ce qui m'a conduit à cette hypothèse – qui rejoint des expériences de pensée philosophique, comme celle de Husserl – que tout humain plongé dans le monde peut faire la distinction entre le soi et le non-soi à partir de deux outils, son intentionnalité et son corps, que j'ai appelé ensuite 'intériorité' et 'physicalité' afin de souligner qu'il s'agit moins d'une différence de

Dans une situation d'identité fragmentée et poreuse aux influences du cosmos, toujours dynamiques, la 'fermeture' rituelle du corps du *filho-de-santo* prend alors un poids considérable. Par rapport aux *quizilas* de l'*odu*, le respect des antipathies des *orixás* renvoient à une série de représentations plus anthropomorphiques ainsi qu'à des tâches rituelles spécifiques et à l'exogamie spirituelle marquant la dimension symbolique de type clanique que nous avons analysée³⁹⁶. Du coup, l'essentialisme 'clanique' se découple dans d'autres essences, elles s'accumulent en faisant de chaque individu un univers complexe formé par des 'pièces', des fragments d'énergies différentes qui doivent être aménagées selon des soins rituels positifs et négatifs.

Par ailleurs, le tabou de l'inceste des *filhos* initiés par le même chef de culte, les *quizilas* partagées par la communauté (*egbê*) relevant des fondateurs de la maison de Candomblé ainsi que les *quizilas* de l'*orixá* protecteur du *terreiro* sont à concevoir par rapport à la notion d'une même filiation 'dans le saint'. En effet, il ne faut pas oublier que le novice se trouve dans un rapport co-substantiel avec sa mère/père-de-saint qui le fait naître 'dans le saint'. Des substances du chef de culte sont mises en contact corporel avec le novice : sa salive, par exemple, vecteur de l'*axé* du *terreiro*, mélangée avec un *obi* (*Cola Acuminata*) mâché et déposé sur la tête du novice pendant le rituel du *bori*. Après un *bori* on est considéré 'enfant' de la maison de Candomblé, ce qui a trait à cette transmission substantielle de l'*axé* du chef du culte.

L'*axé*, pouvoir rituel, est ainsi lié au respect de certains interdits et à la construction d'un lien qui se veut de type parental : on a vu que l'initiation fonde une co-substantialité, du moment que l'on transmet l'*axé* tout en transmettant des substances et en établissant une classification

substance que d'une différence de plans dans l'appréhension des choses. Ces principes d'identification définissent quatre grands systèmes ontologiques : soit la plupart des existants sont réputés avoir une intériorité semblable tout en se distinguant par leurs corps, et c'est l'animisme (Amazonie, nord de l'Amérique du Nord, Sibérie, certaines parties de l'Asie du Sud-est et de la Mélanésie) ; soit les humains sont seuls à posséder le privilège de l'intériorité tout en se rattachant au *continuum* des non-humains par leurs caractéristiques matérielles, et c'est le naturalisme (l'Europe à partir de l'âge classique) ; soit certains humains et non-humains partagent, à l'intérieur d'une classe nommée, les mêmes propriétés physiques et morales issues d'un prototype, tout en se distinguant en bloc d'autres classes du même type, et c'est le totémisme (au premier chef, l'Australie des Aborigènes) ; soit tous les éléments du monde se différencient les uns des autres sur le plan ontologique, raison pour laquelle il convient de trouver entre eux des correspondances stables, et c'est l'analogisme (Chine, Europe de la Renaissance, Afrique de l'Ouest, Andes, Mésopotamie...).

³⁹⁶ En ce qui concerne la notion de système clanique, Adler le définit comme "un ensemble ordonné de fonctions sociales et de tâches rituelles" (2000 : 245).

de parenté rituelle. Les *irmãos-de-barco* (frères de *barco*), par exemple, représentent un groupe d'initiés comparable à une classe d'âge, dont les membres bénéficient, à l'intérieur de ce monde hiérarchisé qu'est un *terreiro*, d'une dimension de relation égalitaire et très solidaire : le tabou de l'inceste pèse fortement pour les membres de cette fratrie 'dans le saint'.

Par conséquent, la famille 'mythique' de l'adepte – le 'peuple' – déterminée par l'*orixá* maître-de-la-tête, qui est un rapport de culte hérité, se dédouble d'une *família-de-santo* (Costa Lima : 1977) avec des relations déterminées par le partage et par la même substance de la mère-de-saint, 'accoucheuse' d'enfants-de-saint. La personne de l'initié a un héritage complexe: sa famille biologique lui donne l'ancestralité (avec parfois un *orixá* spécifique qui est l'*orixá* de la famille et qui est fixé avec le maître-de-la-tête) ; cette même famille biologique lui fournit en héritage le culte, c'est-à-dire, un saint qui attend d'être fait dans la génération successive et qui sera à nouveau un maître-de-la-tête ; l'initiation sera finalement une renaissance dans la famille-de-saint, avec une mère (ou père)-de-saint et des frères-de-saint .

La *quizila* montre alors des *particularismes* dans la relation spécifique que chaque individu entretient avec les éléments, vecteurs des énergies du monde, mais aussi dans une complexité de liens sociaux naturalisés par cet héritage et partage de substances et d'énergies. Tout se passe comme si sans la physicalité des substances il n'y avait pas de transformations d'états spirituels et *vice versa*. Le corps permet des rapprochements d'énergies positives et des éloignements d'influences négatives, tout en ayant permis de 'fabriquer' le *filho-de-santo*³⁹⁷.

11.4. L'efficacité de l'offrande et de l'interdit

La théorisation de la notion de transgression représente donc la charpente principale du texte d'Augras (1987) sur les *quizilas*. Cette théorisation est aussi élaborée par rapport à des contradictions qu'elle illustre en comparant l'offrande et la *quizila*. Augras nous fait prendre connaissance de certaines contradictions du système des *quizilas* (1987 :72). En principe, dit-elle, selon les mythes africains, il ne faut pas manger du même matériau de la tête, les adeptes doivent alors éviter d'ingérer les éléments qui composent l'offrande de l'*orixá* de la tête, dans les faits, à plusieurs moments, ils en mangent, donc ils transgressent (les enfants d'*Oxossi*, par

³⁹⁷ Cf. de Aquino (2004).

exemple, doivent éviter le maïs et le coco mais pendant les cérémonies, ils doivent en manger).

Les interdits sont-ils faits pour être violés, comme le suggère Augras (*ibidem*) ? La finalité est-elle celle de mettre toujours en lumière les limites du système à partir des négociations avec les *orixás* ? Nous allons reconsidérer ce discours d'Augras en focalisant l'attention sur la logique rituelle plutôt que sur une quelconque autre raison étrangère au rite, telle une sorte de pédagogie initiatique. Il sera probablement possible de voir disparaître l'apparente contradiction.

En premier lieu, dans la liste proposée par Augras, à la fin de son article (1987 : 79), il n'y a pas toujours une relation exacte des *quizilas* et les offrandes des *orixás*. De surcroît, on offre énormément de choses aux *orixás* qui ne sont pas inclus dans la liste des prohibitions rédigée par Augras. Par exemple, pour ce qui a trait à l'offrande de *Iansã*, les *acarajés* (boulettes de haricots frites) ne sont pas frappés de *quizila*, à part le cas relevant des *odus* (entretien avec *Ekédi Graça de Iansã*)³⁹⁸. En général, la logique de l'offrande doit s'accompagner de l'idée d'une transformation positive d'énergie et une proximité des 'vibrations' des *orixás* : lorsque les assiettes sont déposées autour de l'*assentamento* on dit que "l'*orixá* est en train de manger".

Il est fort possible qu'une *quizila* personnelle soit présente dans une nourriture consacrée partagée par la communauté, mais dans le contexte cérémoniel lui-même, la nourriture est *axé*, il est bon d'en manger, au moins une toute petite portion³⁹⁹. Par ailleurs, j'ai pu observer (maison de Genivaldo) que, par exemple, dans un *bori*, il faut se réjouir du repas rituel et un refus n'est pas bien accueilli, même si la personne -un jeune homme dans ce cas- affirmait être obligée de s'abstenir à cause d'une *quizila* inhérente à un des ingrédients. À cette occasion, une *ebôme* qui avait préparé le repas disait à ce jeune homme réticent : "Mon fils, il faut en manger, c'est de l'*axé* ! ».

Dans ces cas la parole de l'*ebôme* active la conscience du contexte rituel particulier (cérémoniel) auquel le jeune doit participer. On pourrait analyser ces cas selon la notion de *performance* telle que l'explique Duranti (2005: 454) :

³⁹⁸ Entretien avec *Ekédi Graça de Iansã*.

³⁹⁹ Comme me l'a expliqué, par exemple, *Ebômi Cici* lorsqu'elle se référait à l'*amalá* de *Xangô*, offrande à base de gombos.

“(...) *the performance –the enacting of agency, its coming into being – relies on and simultaneously affects the encoding - how human acts is depicted through linguistic means.*”

Ces cas montrent que les arguments des adeptes sur les transformations d'énergies concernant les éléments votifs visant la *relation* protectrice avec l'*orixá*. En réalité, la positivité de l'offrande et la prescription dont elle est parfois accompagnée (il faut en manger) rappelle de manière spéculaire, l'interdit des éléments de l'*ebo* qui éloigne le mal. Ici les éléments, qui ont servi à exorciser la partie négative d'un *odu*, sont à éviter pour un certain temps en raison du fait qu'ils sont chargés de l'énergie négative dont on veut se débarrasser : des éléments, au départ neutres, se chargent négativement au contact avec le corps du consultant et deviennent des interdits temporaires.

Dans le cas de l'*ebo*, il faut donc se ménager (*resguardo*) des éléments qui évoquent ce que le rite veut éliminer. En ayant fait un *ebo* pour une consultante qui avait des problèmes relationnels et des manifestations d'agressivité, le père-de-saint Robertson réfléchit et finalement décide de lui interdire pendant une semaine des éléments 'forts', notamment la boisson alcoolisée et viande rouge associées aux *orixás Exú* et *Ogun*⁴⁰⁰, eux-mêmes associés à la dispute et à l'agressivité.

Le choix des officiants (*agency*), leur intentionnalité⁴⁰¹ joue un rôle principal dans le choix de la consommation d'un repas communautaire, lié à l'*axé* du *terreiro* (exemple cité du *bori*) ou dans la défense d'un aliment découlant d'une lecture divinatoire très spécifique d'un consultant (ce cas de Robertson). Par ailleurs, comme le dit Augras, faut-il négocier avec le saint si l'on peut ou non manger un élément *quizila* présent dans une offrande ? On a vu que dans le cas du rituel du *bori*, le jeune homme qui n'a pas envie de manger et qui utilise le prétexte de la *quizila*, est réprimandé par l'*ebômi* qui l'oblige à goûter au repas communautaire (il ne négocie donc pas avec l'*orixá* !). Augras cite une mère-de-saint qui semble valider cette perspective :

“Tout ce que l'*orixá* mange fait du bien à son fils, au point que lorsque celui-ci offre à manger à son *orixá*, il doit en manger aussi pour ne pas l'offenser mais *parfois*, en dehors de l'*ilé orixá* (maison de l'*orixá*), l'élément de l'offrande est tabou.” (1987 :75 ; je souligne)

⁴⁰⁰ Notes de terrain : l'offrande pour *Ogun* à base de viande est fréquente.

⁴⁰¹ Nous considérons cette notion en rapport à l'action de l'agent, sans prétendre entrer dans le débat philosophique.

Selon Augras, ces cas conduisent à affirmer que la transgression fait partie du système de la *quizila* car, en définitive, c'est en opposant la règle à sa possible violation (contrôlée et sporadique dans ce cas) que la logique de l'ordre symbolique et social ressortirait. Or, si les contextes différents (à l'intérieur du *terreiro*, pendant les cérémonies, etc.) sont, comme Augras elle-même le remarque (*ibidem*), clairement à l'origine de différents comportements (manger ou ne pas manger), il est préférable de poser la question autrement, en regardant ces contextes comme des modalités différentes d'action.

Les aliments *quizilas* ne sont pas interdits lorsqu'ils sont présents dans la nourriture consacrée car il y a un clivage entre les interdits de la personne et les formes de partage de l'*axé*, donc de socialité à partir de la cuisine rituelle. Les grandes *quizilas* 'historiques' du *terreiro* – la citrouille et les haricots blancs, par exemple – n'entrent même pas dans l'*Axé Opô Afonjá* et dans les maisons affiliées. Ce qui indique qu'elles sont censées mettre en danger l'*axé* de la maison. En revanche, les autres *quizilas* particulières, lorsqu'elles sont présentes dans une offrande, sont neutralisées par l'*axé* de celle-ci. Ce qui n'est pas sans consistance en termes d'efficacité car l'offrande est une modalité d'action rituelle spécifique visant à l'incrémentation de l'*axé*, en opposition à la *quizila*, qui évoque une diminution de l'*axé*. Il serait hors contexte de la mettre en avant au moment de l'offrande.

C'est ainsi que *Ebôme Detinha* me disait aussi que les gens qui ont la *quizila* du *quiabo* (gombo) doivent goûter à l'*amalá* de *Xangô* (met à base de gombos assez visqueux) :

“Il faut en goûter avec la pointe des doigts, en prenant au moins une minuscule portion, car il y a la force de *Xangô* et ça 'ferme' le corps.”

Ce cas de participation à l'*axé* du *terreiro* par le truchement de l'offrande, marquant une socialité ritualisée et bénéfique, peut se comparer aux moments contraires de négativité car tous les initiés sont soumis à un régime de pureté à cause de la *sujeira* (impureté), tel le cas de participation à l'*axexé* (funérailles)⁴⁰². Ces cas de socialisation de l'*axé* ou de l'impureté montrent des moments où l'intensité symbolique prend le dessus sur la discontinuité marquant l'être singulier (les *quizilas* du sujet).

Hors du *terreiro*, donc hors du contexte socialisé marqué par l'*axé* de la maison, un élément évoquant l'*orixá* (et donc ce qui lui est offert) est *quizila* pour telle ou telle personne. Ce

⁴⁰² Lorsqu'on participe à l'*axexé*, on est obligé de se purifier (bains rituels, passage d'eau sur la tête).

discours de la mère de saint citée par Augras fait écho aux mots de Mãe Stella lorsqu'elle me disait que les enfants d'Ogun doivent éviter de boire de la *cachaça* (boisson votive de cet *orixá*). Dans ce cas, ce n'est l'offrande mais la nature de l'élément qui est cause, notamment sa nature *gùn* liée au dynamisme, principe de l'agitation :

“Parfois, il est un élément qui donne de la *force* à l'*orixá* et alors le *filho* doit s'en tenir écarté.”

Lorsqu'on touche à certains éléments de l'*orixá* des transformations s'opèrent, la *cachaça* est bel et bien liée au monde d'Ogun, l'*orixá* guerrier, et appelle tout une foule de réalités, entre autres son agressivité. Le *filho* d'Ogun doit éviter cette boisson 'chaude' car elle peut provoquer un excès dangereux, comme l'explique Mãe Stella. Dans les paroles de cette *mãe-de-santo*, la question de la 'force' de l'*orixá* est centrale, elle montre, en effet, les précautions qu'il faut respecter dans la relation avec les énergies transformatrices des *orixás*, efficacement résumées dans certains de leurs éléments.

Lourdinha, une fille de *Iemanjá*, raconte qu'elle a déjà perdu des objets en or dans la mer (colliers, boucles d'oreilles). Dans le *terreiro*, on lui explique qu'elle doit faire attention à la mer car *Iemanjá*, son *orixá*-de-la-tête est son élément : elle lui prend des choses parce qu'elle la reconnaît comme une des siennes... Le saint reconnaît, accepte celui qui lui ressemble, l'offrande suit cette logique, et dans certains cas, il existe une interdiction d'abuser de cette ressemblance car la 'force' de l'*orixá* n'est pas adaptée au *filho* – on a vu que la fille-de-saint de *Iemanjá* doit faire attention aux noyades. Dans une chaîne d'identifications, la personne humaine peut donc être captée par la force de l'*orixá*.

D'ailleurs, la relation avec l'*orixá* se base sur un rapport créancier : l'initiation avec la possession semble constituer une consécration de la personne à l'*orixá* au moment de sa mort. Isa d'*Omolu* avait bien la perception d'un danger :

“Le saint me voulait, il était en train de manger mes entrailles ... j'étais malade tout le temps, j'avais des problèmes d'estomac. J'avais un destin dans le saint.”

L'offrande représente une obligation (*obrigação*) dans le cycle des dettes (*cobrança*) : les saints le demandent dans le *jogo*, ils veulent se recréer en énergie, ils veulent 'manger'. Si la *quizila* montre le signe de l'*orixá* dans la nature des choses, dans le corps ou dans le tempérament (elle provoque des allergies ou des pulsions incontrôlées, comme dans le cas du coléreux *filho*

d'Ogum) l'offrande, en revanche, est de l'ordre d'un aménagement de la force de l'*orixá*. Elle utilise des éléments évocateurs pour concevoir la présence bénéfique de l'*orixá*, elle met en circulation l'*axé* des saints de la maison transmis aux membres des *terreiros* : c'est à cet *axé* qu'il faut faire référence pendant la consommation du repas du *bori*, et c'est encore à cet *axé* que se réfère Ebôme Detinha lorsqu'elle dit qu'il faut manger l'*amala* (offrande à Xangô) même si on a la *quizila* du gombo.

Ce cas de polysémie des éléments rituels des offrandes (parfois interdits, parfois prescrits) montre qu'il n'est pas légitime de considérer la *quizila* selon une typologie générale de l'interdit mais selon des modalités spécifiques d'action (Houseman et Severi : 1994). Par ailleurs, l'offrande est toujours accompagnée par une mentalisation : le *pedido*, c'est-à-dire la demande de protection effectuée devant l'autel de l'*orixá*. Ces offrandes sont en définitive une possibilité de médiation objective entre l'humain et l'invisible, elles sont donc là pour les dieux car il faut chercher à atteindre leur énergie, entrer en relation avec eux selon des objets qu'ils 'reconnaissent' comme étant les leurs (de leur domaine). Comme l'écrit un père-de-saint :

“Les *orixás* ‘transforment’ les énergies de cette nourriture en énergies positives pour nous, dont nous avons besoin constamment, par conséquent ces nourritures sont de l'*orixá*, elles ne sont pas à nous.”
403

Les offrandes déposées devant les autels dans la chambre de saint (mais éclaté pour *Omolu*, *acarajé* pour *Yansã*, une igname pour *Ogum*, etc.) sont laissées quelques jours afin que les 'vibrations' des *orixás* soient présentes, régénérées par les vibrations des mets sacrés. Selon des chaînes analogiques, conçues dynamiquement comme des chaînes d'énergies, une relation entre l'*orixá* et l'adepte est établie par le biais des éléments intermédiaires. À chaque moment, il faut penser à des catégories d'analyse adaptées au type de relation avec les *orixás* selon des dispositions mentales spécifiques formalisées par les officiants du rite.

En conclusion, dans les cas cités, les interdits ne sont pas prescrits au moment de l'offrande selon une négociation avec l'*orixá* des limites auxquelles on doit se tenir (comme le veut Augras) selon une pratique plus ou moins contrôlée de la transgression, car aucun témoignage confirme cette interprétation, bien au contraire, les *orixás* n'y sont pour rien et il n'y a pas des

⁴⁰³ *Babalorixá* “Mavam Dilè” Fernando Oli Perna, (Candomblé. *Uma religião sem mistérios ao serviço do povo*, <http://www4.sul.com.br/orixá>).

négociations mais des modalités différentes du rite.

On verra, en revanche, dans un prochain paragraphe que des transgressions programmées sont considérées comme des actes normaux et sans danger lorsque des précautions rituelles sont adoptées (par exemple, on change le nom d'un aliment prohibé tout en 'dupant' le saint) afin de conjurer toute efficacité négative de la *quizila*. En dehors de ces cas de manipulation objective de certains interdits, il n'y a aucune raison de transgresser des *quizilas* puisque la négativité, n'étant pas d'ordre moral, est censée se présenter à l'adepte concrètement en affectant sa santé, au point qu'elle est souvent incorporée comme une répulsion naturelle. Cependant, lorsque l'efficacité n'est pas physique et des réactions allergiques ne se manifestent pas, un adepte peut se considérer immunisé aux effets négatifs des interdits. C'était le cas du père-de-saint de Robertson, un fils de *Iansã*, qui ne respectait pas la *quizila* de la citrouille car – il l'expliqua – il n'avait pas ressenti de conséquences fâcheuses. Ce cas n'est pas associable au 'test' qui confirme une *quizila* détectée par le jeu divinatoire pendant les premiers temps de noviciat : il s'agit bel et bien d'un sentiment d'invulnérabilité d'un père-de-saint.

En réalité, ce genre de transgressions relevant d'un statut d'impuni sont généralement blâmées dans le milieu du Candomblé⁴⁰⁴, car on sait que les violations des *quizilas* provoquent une ouverture à des problèmes existentiels plus graves. A partir du moment où des précautions rituelles ne sont pas prises pour neutraliser la *quizila*, celle-ci reste dangereuse – comme le suggère Robertson lorsqu'il s'interroge sur la mort précoce de ce père-de-saint⁴⁰⁵.

En conclusion, soit on transgresse la *quizila* par mégarde comme on transgresse un piège, on 'tombe dedans' et alors c'est la révélation d'une *quizila* de plus à respecter ; soit on confirme les

⁴⁰⁴ Selon le *Babalorixá* "Mavam Dilè", Fernando Perna, "la *quizila* est une forme de réaction négative qui atteint les personnes, soit physiquement, en causant quelque mal-être, ou, dans la vie personnelle, en produisant quelque 'embêtement' ou perte (...). La *quizila*, dans certains cas, ressemble à une allergie naturelle comme lorsque nous mangeons quelque chose et que nous avons une réaction allergique tout de suite. Cependant, la plus dangereuse est la *quizila* que nous ne sentons pas à travers une réaction, parce que certains *filhos* pensent qu'ils peuvent en manger sans problème : ils se trompent car la réaction va arriver en les affectant d'une autre manière, lorsqu'ils s'y attendent le moins. (...) Les prohibitions plus communes concernent des aliments déterminés, condiments, plantes, boissons, couleurs." (<http://www4.sul.com.br/orixá>).

⁴⁰⁵ La littérature anthropologique abonde de cas 'remèdes' objectifs et mécaniques qui gomment l'efficacité des interdits, à partir du cas très connu du coup rituel de la chèvre (Douglas, 1971), lorsqu'on découvre un mariage incestueux commis sans le savoir, et qui permet que les époux passent d'une condition marquée (degré de parenté interdit) à une condition non marquée.

quizilas avec le 'test', ce qui revient encore une fois à une épreuve révélatrice de son efficacité objective; soit on donne aux actes la direction des intentions et des émotions désirées, par exemple dans le cas du met festif (*bori* ou cérémonie de possession) lorsqu'on mange en vertu de l'*axé* qui change la valeur du repas et des ingrédients qui les composent (des *quizilas* perdent ainsi leur efficacité négative). Dans ce cas, la transgression n'est en définitive, qu'apparente et, encore une fois, tout laisse penser que la *quizila* se définit par son efficacité rituelle concrète plutôt que par un binôme transgression-réparation associé à une notion d'interdit d'ordre typologique.

11.5. Sur le chemin d'*Oxum*

Finalement, le cumul du même (l'autophagie) semble être une relation excessive, une transformation de soi dans l'Autre comme le démontre le cas éloquent de la fille de *Iemanjá* qui risque de se noyer dans la mer, son élément. Il s'agit d'une identification substantielle avec la mer, ce qui, après l'initiation, l'amènera à reconnaître dans ses propres réactions physiques un indice de cette matrice ou, le cas échéant, celle des autres *orixás* qui influencent sa personne. On voit que l'interdit du cumul du même sert à l'identification avec l'*orixá* de la même façon que les incompatibilités. D'un certain point de vue, il s'agit des deux facettes de la même médaille, l'interdit au cumul exprime par la négative le domaine d'appartenance, du moment que des abus du même amènent au danger : noyade, colère et ivresse, dans le cas des *filhos* de *Iemanjá* et d'*Ogun* déjà cités.

On a constaté que la logique des incompatibilités mythiques découle d'une cosmologie qui codifie certains périls en les rapportant aux *orixás* et à des 'domaines du monde' spécifiques dont ils sont les maîtres. Ainsi, ces domaines ont été humanisés, des éléments naturels ont été associés à des gestes catégorisés en événements prototypes négatifs (le mouton conduit le fils de *Iansã* à la mort, les haricots blancs évoquent une défaite de *Xangô*, etc.) ; la '*quizila*' actualise un événement mythique négatif résumé dans un élément de la nature au point que, comme dans le cas du médecin qui prévient le patient, son efficacité veut tout simplement dire :

“Attention ! C'est inscrit dans ta nature que tu réagis mal à ça, c'est trop pour toi à cause de ta nature, ceci est incompatible avec ton existence, ça mène à des problèmes”.

Ce naturalisme passe, en effet, par le côté physique (notamment l'allergie), qui représente un

symptôme, un indice du malheur et il atteint par la suite l'univers existentiel et donc, la biographie de la personne. Impossible alors de penser la *quizila* hors des événements 'et des micro-événements) de la factualité : l'efficacité de la *quizila* donne à penser qu'on est ce qu'il nous arrive, et il nous arrive des choses parce qu'on est inclus dans des réalités naturelles. Autrefois, à Salvador de Bahia, la nature était bien plus présente qu'aujourd'hui, les rues n'étaient pas goudronnées⁴⁰⁶ et elles présentaient des pierres qui selon certaines couleurs et formes étaient associées aux différents *orixás*. Trouver une de ces pierres était considéré un signe d'élection et l'élu était préparé à devenir un nouvel initié :

“Olympia, la femme à initier, avait trouvé une petite pierre de forme étrange, un peu allongée ; cette pierre avait à une extrémité deux points latéraux en forme d'œil. Olympia, en pensant qu'il s'agissait d'un 'fétiche', décida de consulter Livaldinha, cette dernière lui dit qu'elle était de *Oxum* et que la mère-de-saint Thecla devait être sa propre mère-de-saint.” (Nina Rodrigues, 1936 : 76)

Dans cette description de Nina Rodrigues⁴⁰⁷, le dévoilement du destin initiatique, confirmé par la mère-de-saint, est conçu à partir de la corrélation entre un événement de l'existence de la personne et un élément naturel objectif (positif cette fois). En réalité, Olympia est sur la voie d'*Oxum*, elle sera initiée à cet *orixá* à partir du moment où le fait de tomber sur cette pierre 'fétiche' (*ota*) l'a indiqué. Cette pierre est le signe de la définition mythique de l'initié, de son essence. Autrement dit, l'essence d'Olympia ne peut que l'amener à certains événements, corrélés à certains éléments du monde, de telle manière que dans ce cas, l'initiation semble jouer en sens inverse de la *quizila* : la pierre fétiche est une démonstration factuelle de l'inclusion positive de cette femme dans le monde d'*Oxum* (l'élément *quizila* agirait dans le sens contraire de l'exclusion).

Olympia découvre son *orixá* de façon analogue à d'autres initiés du Candomblé, mais elle reste un être unique, tout comme elle va débiter de façon singulière dans la vie de Candomblé : son saint, dit Nina Rodrigues, n'arrive pas à se manifester de façon éclatante, comme la mère-de-saint le voudrait (1936 : 83). Nina Rodrigues, n'ayant pas une vision romantique du Candomblé, nous montre mieux que des auteurs plus modernes comme Bastide, tous les ajustements symboliques et rituels qu'il faut faire pour adapter le culte à la personnalité et à

⁴⁰⁶ Cf. Amado, 1970.

⁴⁰⁷ Nina Rodrigues a été l'un des premiers ethnographes du Candomblé.

l'histoire du novice. La tradition mythique n'arrive pas non plus, avec ses interdits codifiés, à construire l'initié comme une 'personnalité' classificatoire, mais elle représente des points de repères assez souples pour considérer l'initié comme un être pris dans sa complexité ; ce qui explique, à mon sens, le fait qu'il n'y a pas beaucoup de *quizilas* universelles mais des prescriptions mythiques plus ou moins standardisées auxquelles il faut ajouter des *quizilas* plus individuelles marquées par les réactions du corps.

Augras (1987 : 69) affirme qu'il est fort possible que les *quizilas personnelles* des chefs de culte, au fur et à mesure qu'elles sont expérimentées, deviennent des *quizilas* de la maison. Cela revient à dire que la *quizila* partagée par un groupe se définit à partir d'événements fâcheux très spécifiques et qu'il est très facile de se perdre dans ces méandres des origines des *quizilas*. A la fin de son article Augras rappelle que, selon ses interlocuteurs, il n'y a pas deux 'enfants' d'un même *orixá* avec les mêmes *quizilas*. Il faut tenir compte du fait, écrit-elle, que l'initié découvre ses particularités dans le temps et il faut que le discours sur la *quizila* de l'adepte soit circonstancié : "le fils de cette qualité d'*orixá* dans des situations spécifiques" (1987 : 77, je souligne).

En conclusion, la *quizila* peut paraître liée à une doctrine vague, confuse, indéterminée et, somme toute, un peu fantaisiste. Augras rappelle comment certains anthropologues ont considéré les *quizilas* individuelles comme la conséquence d'une création personnelle, une sorte de superstition⁴⁰⁸. Cette singularité de l'interdit, signalée aussi par Augras, a représenté une piste à parcourir. Elle est, en réalité, accouplée à l'efficacité, à la sanction immanente, ce que Augras interprète comme 'transgression'. A partir du moment où l'interdit est censé avoir produit des effets négatifs, notamment après la répétition d'une intolérance, la réaction prend l'aspect d'une nécessité, il est alors possible de le ranger dans la catégorie *quizila* et on peut, éventuellement, mobiliser une représentation *ad hoc* à partir de l'horizon mythique. Pourquoi alors Augras ne théorise-t-elle pas cette propension à l'individualisation, qu'elle-même a justement soulignée (1987 : 77) ? Pourquoi ne l'élabore-t-elle pas théoriquement dans les termes d'un dispositif qui se définit à partir de l'efficacité négative d'un acte ? Si la *quizila* la plus 'vraie', autrement dit, si le sens propre de la *quizila* est avant tout ce que le corps désigne, pourquoi alors ne pas penser que la représentation mythique est mobilisée après (elle n'est pas

⁴⁰⁸ Costa Lima, apud Augras (1987 : 69)

première) dans la perception d'un changement négatif des faits ?

Pourrait-on penser que ce creux théorique dans l'explication de la 'vraie' *quizila* est le symptôme d'une inadéquation d'un fait exotique de la part des ethnologues ? En effet, cette circularité entre événement actuel et représentation mythique, typique de la logique de la divination, est opposée à la linéarité de notre pensée historique qui marque aussi la conception chrétienne de la faute⁴⁰⁹. En outre, selon la conception chrétienne, une fois que le baptême a effacé la faute primordiale, le péché grave relève de la conscience qui accompagne la violation⁴¹⁰. Cette structure est opposée à celle de la *quizila*, cette dernière découlant d'un acte malheureux, déjà inscrit dans le destin de la personne qui en pâtit les effets souvent malgré sa propre volonté.

Le système des *quizilas* est orienté par l'acte déclencheur d'un événement malheureux ; les *quizilas* sont des événements révélateurs d'un mal vital inscrit dans des configurations cosmologiques (*odus*) et les transgressions sont en réalité des révélations de l'efficacité négative des actions. L'*umuziro* fonctionne au Rwanda de façon semblable à la *quizila* :

“Au commencement est l'action, et la parole est d'abord conçue comme acte. C'est l'action qui appelle la pensée et l'action oscille entre la vie et la mort. Peu importe une pensée qui ne se manifeste pas ; peu importe qu'un acte ou une parole soient ou non soutenus par la pensée ; ce qui seul compte, c'est la façon dont ils déterminent et orientent ensuite des évocations. Pour le chrétien, au contraire, au commencement est la pensée (..) c'est la pensée qui appelle l'action” (Smith, *cit.*, p. 41).

Au conditionnement d'une théorie orientée implicitement par la pensée (typique de la théologie morale du christianisme) s'ajoute, chez l'anthropologue, la conception scientifique des classifications préalablement structurées et orientatives du symbolisme mythique. Par exemple, Augras souligne l'importance de l'interdit de l'autophagie (manger de la même substance 'divine'), collectivement partagée par tous les initiés d'un *orixá* donné. Encore une fois, il s'agit de la représentation collective des mythes connus et transmis préalablement dans

⁴⁰⁹ De Aquino souligne aussi cet aspect dans son texte (*cit.*).

⁴¹⁰ Cf. Le père Lacordaire (1915) à propos du péché originel. En voulant pousser l'analogie avec le péché, on pourrait dire que la *quizila* est plus proche du naturalisme du péché originel que du subjectivisme du péché mortel. Ce texte a été utilisé par Hertz dans son article sur le péché et l'expiation dans les sociétés primitives (1922).

une communauté.

Mais comment théoriser le fait que le *filho-de-santo* s'arroge le droit de se percevoir sensible aux *quizilas*, c'est-à-dire 'quizilento' ? Comment subsumer ses 'irritations', ses antipathies dans la catégorie de la *quizila* sans pouvoir faire à chaque fois un lien immédiat avec la représentation d'un être divin ou d'une histoire mythique ? En effet ce lien ne viendra qu'après, avec la divination, et il ne sera pas forcément clair pour le jeune novice qui l'écouterait de sa mère-de-saint exerçant la fonction de devin (plusieurs *filhos* m'ont déclaré ne pas comprendre l'origine des *quizilas* liées à l'*odu*). Comment finalement imaginer cet aller-retour entre la prescription *a priori* et l'effet *a posteriori* ?

Du moment que la majorité des *quizilas* sont des faits idiosyncrasiques basés sur l'expérimentation des effets, elles ne suivent pas la linéarité mais la circularité de la pensée guidée au fur et à mesure par les événements de l'existence présente du consultant, au point que tout indice peut évoquer des corrélations à faire, selon une habilité cognitive, comme celle d'Olympia, qui est la conséquence d'un milieu marqué par un type spécifique de cosmologie.

11.6. Habilités

Dès que je rentre dans le *terreiro*, j'oublie la culture 'blanche' de la ville de Salvador, les *orixás* se présentant à mon esprit moins par l'idée mystique qu'on se fait d'eux à partir des cérémonies fastueuses en couleurs et en rythmes ou des rites exotiques, et plus par cette façon d'apprendre à établir des corrélations entre les événements du monde et les influences des êtres invisibles.

Par ailleurs, les actes humains ne sont jamais anodins et ils ont des effets à comprendre par intuition et à codifier par la divination. Dans son texte, Augras (1987) nous a montré l'interdit au moment de l'action, c'est-à-dire en situation – lorsqu'elle décrit les adeptes en train de pratiquer le 'test' des *quizilas*, comme d'ailleurs nous l'avons constaté sur le terrain. Pourtant, elle n'a pas abandonné les catégories classiques de l'interdit (loi, transgression, sanction, réparation). Augras ne manque pas de signaler à la fin de son article que la *quizila* est souvent une question d'identification personnelle, en ouvrant ainsi une vraie perspective de recherche qu'elle semble léguer à des travaux successifs (1987 : 77). Nous avons préféré parcourir le questionnement d'Augras en abandonnant cette notion de transgression et en adoptant la notion de révélation, de dévoilement de la *quizila* à partir de son efficacité négative. En effet,

on a vu que cette dimension liée à la révélation par la divination ou par le corps est en rapport à une complexité individuelle représentée par la trame des *orixás* et par la relation personnelle avec les *odus* (et donc des domaines du monde).

La *quizila* est, dans un nombre important de cas, le fondement d'une relation quotidienne avec les *orixás* qui permet au novice de s'y retrouver, se reconnaître, comme nous l'a montré Mariela de Iemanjá lorsqu'elle nous parlait de la qualité de son *orixá*. Les paroles de l'ethnologue Ronzon (2002) à propos du culte de *Ogun* en Haïti aident à penser, d'un point de vue écologique cette fois, la complexité de la relation de l'adepte avec cette entité 'invisible' du vodou. En effet, son étude montre la possibilité de fragmenter une représentation d'*Ogun* à partir d'un noyau idéal et de l'ajuster à sa propre personne :

“Au-delà de leurs aspects les plus généraux, les *Oguns* se caractérisent plus comme un ensemble d'entités nuancées : dotées d'un 'centre' stable et d'une 'périphérie' qui varie et se modifie selon les exigences du propre serviteur.” (2002 : 63, ma traduction).

Ronzon nous décrit un culte haïtien d'*Ogun* à Port-au-Prince apparemment encore plus 'synchrétique' du culte des *orixás* du culte Nagô, les 'serviteurs' (initiés) associant cette divinité (*Iwa*) à des images des saints catholiques et des personnages médiatiques⁴¹¹ liés à des comportements spécifiques qu'expriment la force, l'autoritarisme, la lutte (2002 : 62). Ce que je veux retenir de cette étude d'un champ ethnologique afro-américain, et donc proche du Candomblé, est le fait que les êtres 'invisibles' se trouvent, comme l'écrit ce chercheur, dans la réalité ordinaire selon trois critères : le temps réel, l'interactivité et 'l'être entraîné' dans la situation.

Ronzon démarre sa recherche en suivant une approche écologiste (Gibson, 1979) sur la culture visuelle liée à *Ogun* en considérant, entre autres choses, l'analyse des sens (notamment en rapport aux images de cette entité) sur le terrain en relation à des activités de type quotidien. L'appropriation personnelle des images qui sont choisies pour l'autel domestique (*rogatwa*) est, selon Razon :

“Un jeu de recherche, une production et une improvisation visuelle

⁴¹¹ *Ogun* est souvent associé à des saints catholiques, par des images d'actes de lutte, etc., notamment *Ogun Badagri* est représenté comme Saint Michel; *Ogun Balendjo* est imagé en tant que Saint Georges qui lutte contre un dragon, etc. (p. 64.) et à des personnages médiatiques (Rambo, Cassius Clay).

développée autour des ces *Iwas* : à partir de la pluralité d'utilisation d'une même image jusqu'à ce qu'on en arrive à l'emploi de plusieurs images selon les nuances et les pertinences demandées par les événements et par la situation particulière." (2002 : 63).

Ce chercheur, inspiré par Gibson (*cit.*), analyse l'aptitude à explorer les images comme s'il s'agissait d'un ensemble de *affordances* : "indices visuels chargés d'une certaine valeur pratique à cause de leur imbrication dans l'action du monde de l'individu capable de perceptions" (2002 : 66). Cela amène à accueillir l'idée que la personne ne serait pas que le résultat d'une représentation collective, et la culture ne serait pas qu'un royaume collectif de symboles, mais également un ensemble de capacités et de sensibilités qui constituent la base permettant aux individus de s'enraciner dans leur monde (*ib.*, p. 68).⁴¹²

Un point très intéressant de ce texte de Ronzon sur le vodou haïtien concerne la notion d'éducation de l'individu qui se trouve à interagir avec son milieu en faisant attention à certains de ces aspects et nuances (*ibidem*); la personne avec son corps (ses perceptions) doit alors être pensée en rapport avec le monde en employant ses habilités dans des actions, des pratiques et des techniques.

On peut bien retrouver des parallélismes avec la *quizila* : en effet, pourquoi ne pas considérer le 'test' des *quizilas* comme une technique divinatoire qui est partie intégrante des habilités d'un fils-de-saint ? C'est justement à partir de l'initiation qu'on apprend au novice à faire attention à ses sensibilités, afin de percevoir dans sa propre personne, notamment dans son corps, un lieu de communication avec l'*orixá*.

11.7. Le saint dupé et l'amende

Résumons les points typiques du système des *quizilas* d'après Augras (1982, *passim*) : i) selon ses enquêtes dans les *terreiros* de Candomblé nagô, les *quizilas* ne sont pas des prohibitions énumérées une fois pour toutes et les *filhos-de-santo* apprennent leurs interdits à partir des erreurs (des actions) ; ii) la sanction des transgressions des *quizilas* reste dans le vague ; iii) par conséquent, les chefs du culte ne sont pas très concernés par les rituels réparateurs des

⁴¹² Il est important de signaler qu'il s'agit du débat fondamental sur la nature de la connaissance (Crépeau : 1996) que nous ne pouvons approfondir dans ce travail.

violations des *quizilas* (ils peuvent éventuellement indiquer une offrande en réparation, etc.); iv) chez les *iaós* on fait souvent le 'test' de confirmation des *quizilas*.

Or, comme l'indique Augras, il arrive aussi que les chefs de culte transgressent des interdits alimentaires, en changeant leur nom, en cherchant ainsi à annuler la *quizila* tout en dupant le saint. Par exemple, la citrouille sera appelée 'igname rouge' et mangée, même si elle est frappée d'interdit dans plusieurs *terreiros*. Ce genre de cas est connu et cité aussi par Binon-Cossard (1981). Je les ai moi-même constatés lorsque, pendant un repas communautaire à l'*Axé*, une dame invitée à déjeuner au *terreiro* racontait avoir vu son frère, initié comme *ogã*, manger une variété de crabe (*aranbola*) qui lui était interdite, en l'appelant 'siri' (nom d'une variété de crabe mangeable) il arriva à contourner cette *quizila*. Mã Stella souriait devant le récit de son invitée comme à indiquer une pratique fréquente de ces astuces, notamment en ce qui concerne le crabe, crustacé très appréciés par les Bahianais. *Ebômi Cici* m'a raconté un cas semblable chez un *pai-de-santo* qui avait invité du monde chez lui ; lorsqu'elle a osé prononcer le vrai nom du crustacé elle a été considérée comme une gâcheuse de fêtes !

Ces transgressions programmées ne sont pas, à proprement parler, de vraies fautes du moment que, à la rigueur, la 'parole agissante', *ofô*, (Verger : 1995) permet de changer effectivement, et donc selon un ritualisme efficace, un animal interdit par un autre comestible (le nom devient le 'vrai' animal permis). Ces cas sont fréquents chez les hommes ayant une certaine autorité dans le culte : ceux qui se permettent de pratiquer et de confesser ces 'transgressions' doivent posséder un patrimoine symbolique élevé. Il faut constater encore une fois combien l'efficacité du geste ou de la parole fait partie de ces transgressions qui attestent l'objectivité des *quizilas*. La parole agissante 'couvre' l'interdit tout en permettant de se régaler avec les 'fruits défendus' sans vraiment transgresser. Il y a des cas où, suivant la même logique, le geste 'couvre' la *quizila*, notamment lorsqu'on cherche à ne pas choquer la sensibilité de l'*orixá*. *Ebômi Cici* raconte à propos de la sensibilité chromatique d'*Oxalá* :

"Si on n'a pas de chèvre toute blanche et qu'on ne peut vraiment pas en avoir une, on couvre la chèvre qu'on a avec un drap blanc pour la présenter à *Oxalá*".

Une autre manière de regarder l'objectivité est donc par le revers de la *quizila*, c'est-à-dire par la 'transgression' programmée qui se pratique sans choquer la sensibilité objective de l'*orixá*. On peut alors pratiquer de fausses transgressions (plutôt que des transgressions dans le sens propre du terme), parce qu'on conçoit la *quizila* à partir d'un système d'incompatibilités

traduites en termes de sensibilités humaines – ne pas voir, ne pas écouter. Strictement parlant, celui qui défie n'est pas téméraire (*teimoso*) et il ne risque rien car il a compris comment traiter la *quizila*, en la prenant par le bon bout. Il annule la *quizila* avec ce geste rituel composé des mots efficaces ; il 'couvre' l'antipathie du dieu en la cachant à sa sensibilité.

Parfois ce sont les *orixás* qui ne permettent pas à l'efficacité de la *quizila* de s'exprimer, tout en protégeant le 'fautif'. C'est le cas d'*Oxum*. Le *Babà* Silvanilton, du *terreiro* Oxumaré m'explique :

“Lorsque j'étais petit, il y avait des choses que je ne n'avais pas le droit de faire. Je le savais parce que j'ai été initié à un an et six mois... donc, forcément, j'avais des *quizilas*, et parfois je me disais : pourquoi pas ? Donc, je faisais des choses que je ne devais pas et rien ne se passait. Mais c'était comme ça parce que j'étais petit et les *orixás*, notamment *Oxum*, protègent toujours les enfants, peu importe ce qu'ils font. Un jour ma mère m'a dit de ne pas agir comme ça car elle souffrait les conséquences de mes actes, se trouvant sans protection à cause de moi du fait que je n'avais pas respecté une *quizila*.”

Or, si d'un côté on 'couvre' les *quizilas*, d'un autre côté on les dénonce aussi, tout en demandant au fautif de payer une amende (des petites sommes d'argent et des animaux pour les sacrifices). Il s'agit, dans ce dernier cas, d'une contravention qui sanctionne les règles d'étiquette, principalement les postures et les comportements spécifiques qui différencient le genre de l'*orixá* maître-de-la-tête. La portée de ces règles est symbolique et collective, elle concerne notamment la gestuelle par laquelle les *orixás* manifestent leur virilité ou leur féminité mais aussi, plus généralement, leurs dégoûts, notamment les 'antipathies chromatiques', ces derniers étant très visibles dans le port de bijoux et vêtements. En ce qui concerne le genre mythique, les initiés des *orixás* féminins sont nommés *Ayabás* et les initiés des *orixás* masculins sont nommés *Okunrins*.

Parfois, les adeptes cherchent à prévenir le fautif car l'erreur est souvent involontaire, comme dans le cas par exemple, d'un homme qui vient d'être confirmé (*confirmado*) *ogã* et qui entre par inadvertance dans le *terreiro* habillé en noir pendant le cycle festif d'*Oxalá*, *orixá fun-fun* (blanc). En général c'est le groupe du même genre mythique qui prévient le fautif et le groupe opposé qui le dénonce, notamment les *Ayabás* qui ont l'habitude de surveiller les *filhos/filhas* d'un *orixá okunrin* quant à leurs comportements jugés féminins : l'utilisation des bijoux, des fleurs, la façon de porter les objets, etc.

Une fille d'*Oxossi* (*orixá okunrin*) me racontait comment elle avait oublié d'ôter ses boucles

d'oreilles en entrant dans le *terreiro* – par chance une amie *Okunrin* lui indiqua tout de suite sa faute pour lui éviter une contravention de la part des *Ayabás*. Lorsqu'un jeune homme d'*Oxalá*, *abiã* sans connaissance des règles du *terreiro*, se promenait à côté de moi avec une natte (*esteira*) sous le bras, gestuelle considérée féminine, plutôt que de la mettre sur l'épaule droite, façon convenable de la porter pour un *orixá okunrin*, une *ebômi*, fille d'un *orixá okunrin*, qui nous a croisé sur le chemin du *terreiro*, lui a fait tout de suite signe de changer sa gestuelle pour lui éviter une amende en lui disant : "Attention, *quizila* !"

Souvent les *Ayabás* s'amuse à prendre en flagrant délit un fils d'*orixá okunrin* pour lui faire payer une amende et, en plus de la *brincadeira* (amusement), le système semble être un moyen efficace pour rendre explicite un système normatif et symbolique en même temps. Un après-midi au *terreiro*, un *ogã* de *Ogun*, *orixá* aux traits virils, a dû payer l'amende aux *Ayabás* parce qu'il avait oublié d'enlever sa boucle d'oreille (unique). La mère-de-saint l'a alors obligé à acheter un animal à 'quatre pattes' (une chèvre) pour un sacrifice. La différence entre les *orixás* masculins et féminins est parfois assez nuancée étant donné les détails mythiques de l'*orixá* en question. La boucle d'oreille est interdite aux *orixás okunrins* mais permise dans le cas de *Xangô*, de *Oxalá*, de *Logunedê* et de *Oxumaré* (Marinho : 2000). J'ai assisté à une vraie leçon de Candomblé lorsque Mãe Stella, dans la maison de *Xangô* de l'Axé Opô Afonjá expliquait à ses *filhos* que si l'*ogã* avait été un fils de *Xangô* il n'aurait pas eu d'amende car cet *orixá*, très masculin et séducteur, est quand même mythiquement lié à la richesse et aux bijoux.

Mais il ne faut pas perdre de vue une logique qui rapproche ces *quizilas* susceptibles d'amende et relevant d'une sanction communautaire avec les *quizilas* individuelles à sanction immanente (corporelle) : on paye une amende aux êtres mythiques offensés incarnés chez les initiés. Or, c'est surtout leur sensibilité qui est en cause. Par conséquent, il faut que les initiés, censés montrer la sensibilité de leurs *orixás* (associé au genre ou à une autre particularité), dénoncent la faute, celle-ci n'étant pas un acte 'mauvais' mais un acte 'irritant' pour les *orixás* spécifiques incarnés dans leurs initiés.

Dans le cas cité, l'*ogã* d'*Ogun* ainsi que tous les autres 'enfants' des *orixás* masculins (*orixás okunrins*) devaient donner une petite somme d'argent aux *Ayabás*, c'est-à-dire aux représentants 'matériels' des principes féminins immatériels offensés (leurs énergies). L'amende est un cas de récompense à partir d'un abus, car ce sont les *Ayabás* qui en général ont le droit de porter des bijoux. Le représentant matériel de l'*orixá* guerrier *Ogun* et les autres représentants des *orixás okunrins* étaient donc obligés, dans une forme de sanction collective, à participer à cette amende

symbolique pour calmer l'irritation des énergies féminines.

Ces *quizilas*, liées à la différence masculin/féminin, et généralement les *quizilas* qui marquent l'étiquette vestimentaire ou la gestuelle ont une visibilité qui permet une sorte de prise en charge communautaire de la sanction. En effet, on ne peut s'empêcher d'apprécier la transformation du fautif en un être public à partir du moment où, symboliquement parlant, il est devenu un sorte de *homo sacer* (homme qui se trouve entre les 'mains' de la communauté sanctionnant à la place des divinités offensées), obligé, pour retrouver sa liberté, de donner quelque chose à sa place. Toutefois, les transgressions restent fortement liées à l'objectivité (les fautifs sont tous des distraits ou des ignares !) et, en ce qui concerne la sanction, la procédure apparemment profane – l'amende –, est symbolique et efficace en même temps : uniquement une somme d'argent et un sacrifice, c'est-à-dire un *ebó* approprié (une chèvre) arrivent à satisfaire les énergies féminines des *Ayabás*.

Les *Ayabás*, incarnations des divinités féminines, dénonçaient l'*ogã* d'*Ogun* qui portait la boucle en se couchant à même le sol devant lui (j'étais obligée d'en faire autant puisque l'*orixá* de ma tête est *Iansã*) comme signe de respect (c'est la révérence féminine appelée *iká* qui est faite devant les autels des *orixás*). Comme dans un jeu paradoxal, les *Ayabás*, tout en révéant le principe masculin, ont le droit de sanctionner leurs prérogatives féminines concernant la grâce et la beauté. Ces jeux d'amende sont souvent pratiqués pour leur côté comique (*brincadeira*) et les victimes sont souvent des hommes novices à la vie du *terreiro* où on s'amuse à les prendre en flagrant délit. Une fois l'amende reçue, le fautif est souvent applaudi et réintégré chaleureusement dans la communauté; son *orixá* est également acclamé : "Ogunhé !", ce qui montre qu'on veut que les *orixás* soient les vrais protagonistes du jeu.

Si l'on admet le principe de la résonance symbolique des actes dont la finalité est la reconnaissance d'une identité 'mythique', on peut affirmer que dans le jeu de l'amende on assiste à un cas très visible où un codage assigne des lignes à la pensée" en termes de conduites positives ou négatives (Smith, 1979 : 6) en ce qui a trait à la question symbolique du genre. La *quizila* se décline alors différemment selon les circonstances et le but visés. Elle est en rapport avec une essence mythique liée au genre de l'*orixá* de la tête, on la voit aussi marquer une identité mythique groupale (être inclus dans un 'peuple') et elle construit la singularité de chacun, en passant dans ce cas, de la divination, lieu de la codification mythique des événements, au corps propre, lieu de la révélation plus spontanée.

CONCLUSION

De la représentation à l'action

Dans ce travail de recherche les *quizilas* ont été abordées sous l'angle particulier des narrations et du ressenti du *filho-de-santo*. Je n'ai pas insisté sur une description minutieuse de la pratique rituelle car cela aurait impliqué une adhésion poussée au Candomblé avec des démarches initiatiques complètes⁴¹³ et, donc, une approche davantage liée à l'observation qu'à l'écoute des témoignages du peuple de saint. Il est évident que la recherche aurait pu être enrichie par un nombre important de détails concernant, par exemple, le respect des *quizilas* des *assentamentos* lorsque ces derniers sont manipulés par les adeptes ; l'observation aurait donc donné des détails appréciables. Cependant, on sait qu'il n'y a que les initiés qui ont déjà 'fixé' le saint (c'est l'étape initiatique de l'*assentamento*) qui ont accès aux rituels les plus privés du *terreiro*, ce qui limite, en principe, des possibilités d'observation pour les non-initiés. Par ailleurs, celui qui est initié n'a pas le droit de tout révéler, ce qui condamne la recherche par l'observation à une impasse.

J'ai participé à beaucoup de cérémonies et de rituels en tant que chercheuse, je me suis aussi impliquée personnellement dans le Candomblé, je me suis trouvée affectée⁴¹⁴ par les émotions qui y régnaient, toutefois je n'ai pas suivi le cheminement initiatique jusqu'à l'*assentamento* et à la *feitura*. Par conséquent, je me suis retrouvée à la frontière entre le dedans et le dehors et j'ai pu traverser avec aisance des espaces différents du Candomblé – une liberté de mouvement qui n'existerait pas pour un jeune initié qui ne peut pas toujours obtenir la permission de la part de la mère ou du père de saint de participer à des cérémonies dans d'autres *terreiros* de Candomblé que le sien ou de participer à des funérailles (*axexé*)⁴¹⁵. Une initiation complète aurait donc

⁴¹³ Ce qui comporte aussi un souci d'ordre éthique du moment qu'une initiation ne peut pas, à mon sens, être soumise uniquement à des motivations d'ordre scientifique.

⁴¹⁴ À propos de cette notion, voir Jeanne Favret – Saada (2004).

⁴¹⁵ Le jeune initié est un être spirituellement fragile et ouvert aux influences négatives, notamment à la malveillance des membres des autres *terreiros* ou, dans le cas de funérailles, à des contaminations par les énergies des *Eguns*. De surcroît, le jeune initié peut se trouver souvent dans des états altérés de conscience. Un contrôle de ses mouvements ainsi que de sa condition psychologique est donc nécessaire de la part de la mère de saint ou des autres *abômes*.

impliqué, au moins dans un premier temps de noviciat, une perte de liberté et, par conséquent, une perte de données qui ont pu être recueillies en passant par différents espaces et en rencontrant différentes personnes liées au culte.

L'observation des interdits personnels s'est avérée difficile, d'autant plus qu'ils sont respectés dans le cadre privé des cuisines et des repas des particuliers, exception faite pour les repas communautaires auxquels j'ai participé souvent grâce à la bienveillance de Mãe Stella et des autres chefs de culte. Malgré cette importante participation directe, l'enquête par le discours s'est imposée dans la mesure où plusieurs *quizilas* ne sont pas visibles à partir des gestes rituels⁴¹⁶. Les *quizilas* de la personne peuvent concerner des situations de vie disparates et l'on peut en prendre connaissance uniquement à partir des narrations des initiés.

Cela dit, le *filho-de-santo* était souvent gêné par des questions trop franches autour des ses propres *quizilas* : les raisons mythiques données étaient parfois oubliées ou contradictoires et imprécises, une énumération des *quizilas* personnelles s'avérait impossible en vertu du secret qui entoure les *quizilas* les plus individuelles, liées à l'*odu* de naissance. Très rapidement le silence s'installait entre mes interlocuteurs et moi.

Finalement, ce laconisme m'a amenée à aborder la question sous l'angle de ce qui peut être dit, c'est-à-dire un discours ne touchant pas directement aux *quizilas*, ni au secret initiatique ou aux explications mythiques⁴¹⁷. Ces explications sont intéressantes pour mettre en exergue des principes classificatoires, mais faire le point sur un questionnement méthodique aurait été inutile du moment que plusieurs interdits sont passés au novice lors de l'*assentamento* par la mère ou le père-de-saint, à partir de la divination et sans explication ultérieure, autrement dit sans transmettre au novice un cadre représentationnel précis⁴¹⁸.

En guise de conclusion de mes recherches, je peux affirmer qu'un schéma linéaire des *quizilas* est impossible à proposer car elles sont recoupées à partir de réalités sensorielles différentes (couleurs, saveurs, les impressions de chaleur et de froid, etc.), empiriques (qualités allergènes

⁴¹⁶ Telle, par exemple, la *quizila* d'élever des chiens dont m'a parlé Alzira.

⁴¹⁷ Les paroles des adeptes m'ont permis de rédiger mon 'produit discursif', étant consciente qu'il existe dans la rédaction d'un texte anthropologique une 'mise en discours' et que l'objet de l'anthropologie s'inscrit dans l'ordre du vraisemblable (Calame, 2003, *passim*). Cf. Kilani (2000).

⁴¹⁸ Augras décrit l'énonciation de l'*odu* de naissance pendant la *feitura* (1987 : 69).

des aliments) et socio-cosmologiques (la division du monde et des humains en essences terrestres, aquatiques ; entre le masculin et le féminin, etc.). En outre elles se prêtent à une réalité symbolique polyvalente et sont toujours passibles d'être interprétées et associées à différentes valeurs mythiques, notamment pendant la divination.

Les adeptes sont donc moins concernés par les représentations mythiques associées aux éléments *quizilas*, parfois ignorées, que par les réactions physiques ou les dangers qui se déclenchent de ces éléments. Par conséquent, on peut transposer aux interdits rituels du genre de la *quizila*, la perspective d'Augé : "L'appareil rituel des religions semble bien davantage appelé à comprendre et à orienter l'événement qu'à construire une méditation sur le sens de la vie" (1984 : 4)⁴¹⁹.

C'est à partir d'un ordre de références introduisant des discriminations entre individus, censées être inscrites dans le patrimoine génétique-symbolique, qu'il est possible de comprendre l'événement; cette proposition des différences, "utilisée pragmatiquement, ponctuellement et rétrospectivement, (...) constitue moins un principe politique ou éthique qu'un principe d'explication de l'événement, un mode d'emploi de l'histoire concrète" (Augé, 1984 : 78). On a vu dans ce travail que la *quizila* engendre un comportement restrictif dans le quotidien, une non-action, notamment en rapport à des nourritures, des couleurs, des lieux, en raison d'un danger et dont le respect a pour but d'orienter positivement les événements du destin.

La localisation du danger et l'explication de l'événement

Dans les différents chapitres de cette thèse les *quizilas* ont servi à exprimer différents types de discriminations. Un exemple de plus servira à tracer des conclusions à propos de cette polysémie. Les haricots blancs (*éwà fun-fun*), dont nous avons déjà parlé, sont, selon Barros & Napoleão (1998 : 148), associés à trois explications mythiques : ils déplaisent à *Oxum*, *orixá* dont la grande vénération fait que dans certains *terreiros* cette *quizila* est respectée de façon universelle par tous les initiés ; ils ne doivent pas être consommés par les 'enfants' de *Xangô* puisque cet *orixá* les a mangés à la veille d'une bataille où il a été vaincu (évocation négative) ; ils doivent généralement être évités car ils sont donnés en offrande aux *eguns*⁴²⁰. Ainsi, selon les

⁴¹⁹ Dans une perspective semblable, on pourrait dire que le rite est une façon d'être présent dans l'histoire (De Martino, 1973).

⁴²⁰ Dans ce dernier exemple, la couleur (réalité sensible) peut être considérée comme un déterminant de

cas, un même élément est une *quizila* respectée de façon universelle (toute l'humanité doit se tenir à l'écart des *eguns*), de façon relative (les enfants de *Xangô* ou de *Oxun* uniquement), soit encore de façon communautaire (de tel ou tel *terreiro* du moment qu'il est consacré à *Xangô*), soit individuellement (l'initié ayant un *odu* où *Xangô* 'parle', etc.)

Il nous reste encore à rappeler que différents types de dangers sont inhérents à ces différents cas. Les haricots blancs risquent d'appeler les *eguns* qui provoquent l'*encosto* (obsession par les esprits des morts), une condition négative qui peut affecter l'initié, notamment pendant les moments de passages initiatiques marqués par une vulnérabilité générale. Le danger concerne l'agglutination absolue dans l'altérité -le monde des morts-, ce qui fait glisser la *quizila* vers la souillure. Dans les autres exemples, à l'origine des *quizilas* des haricots blancs on trouve des discriminations plus relatives : respectées uniquement par les *terreiros* ou par certains initiés, la violation représenterait un péril pour l'*axé* de l'*orixá* en question.

Finalement, ma *quizila* des haricots blancs - celle qui m'a été dévoilée par Genivaldo pendant une séance divinatoire - est relative à un *odu* (ou à un *orixá* qui 'parle' dans le jeu) et je suis amenée à la concevoir à partir d'un danger concernant ma destinée. Ce danger est le résultat des conjonctions malheureuses (les haricots et mon 'essence' mythique) selon des incompatibilités individualisantes au point que la *quizila* peut coïncider avec des réactions physiques ou avec des accidents. C'est ainsi qu'en analysant un seul élément (les haricots blancs), on s'aperçoit qu'il n'y pas de code fini d'incompatibilités. Le dispositif est ouvert, apte à satisfaire l'interprétation de l'événement (les réactions du corps ou les malheurs), l'horizon mythique de la divination permettant d'intégrer les aléas de l'histoire de l'adepte à une nécessité qui se veut naturaliste (le génétique symbolique de l'adepte).

La façon dont les *quizilas* permettent de construire les contours de la personne reste ouverte à des juxtapositions : l'identité façonnée à partir d'une pluralité⁴²¹ de références mythiques est plus proche de l'image du *rhizome* et de la théorie corrélée de Deleuze, qu'à une idéologie de l'unité de l'être. Nous empruntons à Emilie Jeanneau une définition du concept de *rhizome* apte à nous faire apprécier d'un point de vue de la théorie du sujet des aspects de la construction identitaire chez le peuple de saint :

la *quizila*, puisque le blanc (*fun-fun*) évoque l'indistinction de la création et des êtres désincarnés.

⁴²¹ Voir Augras (1988).

“Si Lacan et Deleuze pensent différemment le refus du sujet tout-puissant, ceux-ci se retrouvent sur les conséquences tirées de ce refus. Face à cette destitution du sujet, ils ont une réaction similaire : ils ne se réfèrent plus à un point organisateur (le sujet) mais à une structure spatiale dans son ensemble. Ce sera, chez Deleuze, la notion de rhizome. Le psychisme individuel, qu’il faut arracher à la ‘subjectivation’ par une ‘déterritorialisation’ est alors conçu comme l’inverse d’une unité : le rhizome, végétal à tiges souterraines, est l’inverse d’un arbre, qui lui a un tronc, une racine, un point d’unité. Le rhizome a pour tissu la conjonction ‘et..et..’, il ‘met en jeu des régimes de signes très différents’, est fait ‘de directions mouvantes’, disent Deleuze et Guattari dans *Mille Plateaux*. La notion de rhizome permet donc, par son aspect visuel et l’étalement spatial qu’elle déploie, d’évincer la référence à un sujet unifié, et, par la multiplicité infinie et mouvante des ses racines, de respecter l’entière individualité du psychisme⁴²².”

Les *quizilas* protègent la personne des dangers qui ne se réfèrent pas à une réalité unique et précise. La seule hypothèse qu’on a pu avancer concerne le fait que des périls tantôt absolus tantôt relatifs regardent l’identité de l’initié : les premiers ont trait à l’effacement des contours de l’identité de la part d’une altérité absolument négative (*sujeira*), les deuxièmes, associés aux intolérances et incompatibilités, débarquent sur un procès d’individualisation de l’initié qui permet de le rendre moins vulnérable à cette même *sujeira*.

En général, lorsque le symbolisme mythique est mobilisé à travers la divination, on assiste à une conception de l’individualité affectée par une multiplicité d’essences⁴²³. Bien que le consultant se voit attribuer une relation privilégiée avec l’*orixá* maître de la tête, il est également compris dans une ‘structure spatiale’ dans la mesure où il est cosmologisé à travers les signes du destin et les différents *orixás* associés aux éléments du monde.

Cela évoque l’idée citée d’un ‘jeu des régimes très différent’. Le consultant se voit donc concerné par la diachronie de son héritage familial et par la synchronie des influences déterminant les événements de son existence. Pour cette raison, une fois entamé le procès initiatique, il ne lui suffira pas de ‘soigner’ la relation avec l’*orixá* de la tête, en évitant ses incompatibilités ainsi qu’un cumul de substances qui, analogiquement, renvoient à son

⁴²² *Paradoxa*, février 21, 2008 par Emilie Jeanneau.

<http://paradoxa1856.wordpress.com/2008/02/21/gilles-deleuze-et-la-psychanalyse/>.

⁴²³ Oipari (2004) décrit son parcours théorique autour de la question du sujet dans le Candomblé de façon analogue.

essence ; il sera aussi obligé de respecter plusieurs *quizilas* détectées avec le jeu divinatoire pour éviter d'être pris au piège par des accidents de parcours selon l'interprétation des *odus*. En outre, différents *orixás* sont censés se cumuler dans une 'trame astrale' (*enredo*) du *fi-bo-de-santo*, au point qu'il peut s'avérer qu'il en 'fixe' plusieurs dans l'*assentamento*.

De cette façon, les influences des *odus* et des *orixás* ne se connaissent pas à partir d'un 'texte' divinatoire lu de façon linéaire, mais à partir d'une sorte d'hypertexte qui est analysé en faisant des allers - retours avec la biographie du consultant, selon les événements qui doivent être interprétés et doivent s'intégrer à l'analyse de la 'trame' de l'adepte⁴²⁴. L'individu se trouvant enveloppé dans la trame d'histoires des *orixás* qui suggèrent, évoquent, tour à tour, la raison d'être de son destin et les remèdes ponctuels qui peuvent se concevoir, le cas échéant.

D'un point de vue strictement anthropologique, la *quizila* peut être rangée dans une problématique similaire à ce que Steiner décrit à propos du tabou polynésien : "Les comportements dirigés par les tabous ne présentent pas une unité psychologique ou sociologique, d'où la difficulté de cerner une catégorie comparée" (1980 : 9). La *quizila* se calque alors sur cette définition de Steiner en ce qui a trait à la question du péril :

"Le tabou prévient que le danger ne se situe pas dans l'ensemble de la situation, mais seulement dans certaines actions spécifiques qui la concernent (...). La situation dangereuse est donc définie sur la base de cette localisation." (1980 : 157, je souligne)

La perspective de Steiner présente un avantage car elle montre que le comportement d'abstention orienté par l'interdit permet de circonscrire les périls, à l'intérieur d'une situation d'ensemble qui devient pour le reste gérable. Cette définition du tabou par sa fonction positive d'un contrôle du danger à travers sa localisation se rapproche de la définition de Smith de l'interdit. Ce dernier, orienté moins par la fonction et plus par le symbolisme, souligne le caractère 'productif' du dispositif des interdits, souvent masqué dans les théorisations anthropologiques : l'interdit du type *umuziro* (tout comme la *quizila*) produit des discriminations symboliques à partir de l'action, puisqu'il vise à régir la pensée en modelant et en contrôlant

⁴²⁴ J'ose ici esquisser un parallélisme avec la notion d'hypertexte, qui se veut uniquement une suggestion pour la compréhension de la problématique des liens à créer entre la biographie de l'adepte et le patrimoine mythique, tantôt à travers la divination institutionnalisée, tantôt avec le rêve, l'interprétation des signes du corps interprétables, etc.

(voir Marcotte S., "George Landow et la théorie de l'hypertexte", in *L'Astrolabe*, <http://www.uottawa.ca/academic/arts/astrolabe/articles/art0012.htm>).

des évocations négatives (1979 : 41).

Localiser le péril permet aussi de le contrôler : on dirait que les deux auteurs se rejoignent à partir de la réalité pragmatique de l'interdit. Il s'agit d'un emploi du symbolisme mythique *ad hoc*, selon les circonstances, ce qui fait de cette notion une réalité polysémique, adaptée au sujet dans son appropriation du symbolisme qui dépasse la simple linéarité d'une classification. En effet, dans le Candomblé, plusieurs *quizilas* découlent d'une évocation mythique spécifique – "il ne faut pas manger ceci à cause de cet *orixá*, il ne faut pas utiliser cette couleur à cause de l'*odu*" – qui ne sert pas à engendrer un savoir mythique cumulatif mais à localiser le danger cas par cas.

La vocation de la *quizila* à localiser un danger montre son rapport ambigu avec la représentation. Représenter les situations préalables originaires des interdits n'achève pas l'ensemble de la question : une bonne partie des *quizilas* du Candomblé sont inconnues et leur 'découverte à partir des accidents (démonstration de leur efficacité) a comme finalité la *révélation* des situations dangereuses plus générales. Dans les pages suivantes, je chercherai à esquisser différentes lignes de recherche en rapport aux systèmes des *quizilas* qui peuvent être analysées davantage.

Energies, empirismes, symbolisme

La localisation du danger dans le Candomblé ne peut pas faire abstraction d'une conception énergétique qui a trait à l'apparent paradoxe d'une '*sensibilité du spirituel*' - le spirituel présidant, par conséquent, aussi le corporel. Les *quizilas* concernent le corps qui est censé s'ouvrir à des situations dangereuses lorsque des évocations négatives se présentent. On peut alors proposer un résumé de nos lignes de recherche qui ont tenu compte d'une multiplicité de situations dangereuses évitées en respectant des interdits. Ce respect a pour objectif de garder tantôt les contours de l'humanité de l'initié, selon des idées autour de l'impureté; tantôt les contours de sa singularité, celle-ci définie selon son 'essence' et selon les événements qui le concernent.

Le danger d'un élément anormal, impropre : interdit à l'ambiguïté classificatoire, les aliments avec une morphologie anormale : le poisson sans écailles est souvent considéré une *quizila* universelle et permanente chez le peuple-de-saint. Symbolique cosmologique de l'anomalie; évocation du malpropre, de l'impur, de l'inadéquation.

Le danger de la souillure (*sujeira*) : interdit lié à des changements d'état, donc à l'évitement

temporaire (après la *feitura*, après un *bori*, etc.) du mélange avec les énergies d'autrui (chasteté) ; obligation à se ménager contre les influences négatives (*resguardo*) ; lorsqu'on est dans une condition de corps sale (par exemple, après des funérailles) il faut éviter d'entrer en contact avec les autels des *orixás*, ne pas s'occuper des tâches rituelles, etc.; certains états physiologiques sont considérés sales (menstruations) ainsi que certains aliments (le crabe qui se trouve dans la boue et qui mange des restes en décomposition, est une *quizila* alimentaire souvent universelle pour les *filhos-de-santo*). Symbolique cosmologique et corporelle du mélange. Danger de l'impureté qui entame la force vitale (*axe*).

Le danger des éléments de l'ebó: relatif à la personne concernée temporairement par les éléments de l'ebó, associés à la négativité événementielle que le rite vise à éliminer, à effacer. Symbolique du dynamisme rituel par déduction divinatoire, logique de l'événement associée à la biographie de l'adepte.

Le danger du cumul du même (*quizila*): éviter le cumul de la même 'essence'. Symbolisme cosmologique (les mêmes substances que celles de l'*orixá*). Symbolisme identitaire associé à l'équilibre.

Le danger des allergies, des antipathies (*quizila*): éviter le différent, l'incompatible par rapport à la matière génétique-symbolique ; éviter les incompatibilités de l'*orixá* et de l'*odu*, conçues en continuité avec les idiosyncrasies de la personne, (allergies alimentaires, urticaires, intolérances, répulsions; malchance). Symbolique identitaire et corporelle (empirisme lié à l'allergie).

On peut se limiter à ces exemples pour voir comment ils constituent un point de départ pour élucider ultérieurement la sanction immanente et la continuité culture-nature, autrement dit, la continuité entre l'histoire des hommes et le monde naturel. Des catégories empiriques liées à des conditions corporelles et environnementales, des conceptions énergétiques et symboliques, se recoupent au point de coïncider sous certains aspects et à s'en écarter sous d'autres. L'allergie, qui représente l'effet de la *quizila* par excellence (sa sanction immanente), relève – selon des ajustements pensés *ad hoc* – d'un rapport entre le corps empirique et le corps symbolique (les antipathies des *orixás*, les incompatibilités des *odus*), par le truchement d'un

corps énergétique – une sorte de corps subtil⁴²⁵ qui reconnaît ses incompatibilités symboliques et qui les manifeste empiriquement.

Après avoir été soumis à une chirurgie, il faut se préserver des aliments surchargés en fluides (*reimoso*) et, en même temps, éviter le contact avec la ‘souillure’ parce que le corps cicatrisant est également un corps ouvert énergétiquement. Il faut alors le cicatriser, le ‘sécher’ avec des nourritures qui ne sont pas surchargées en sang, en graisses et en humeurs, tout en évitant les énergies négatives qui peuvent affaiblir la personne ultérieurement. Il en va de même pour la femme en couches. La *iaô* est telle un nouveau-né qui n’a pas encore son nombril cicatrisé, car le corps a été ouvert par des incisions rituelles ayant pour but de le fermer aux énergies négatives en y introduisant de l’*axé* (poudres, sèves, etc.)⁴²⁶. La *iaô* doit alors éviter de se retrouver avec la tête découverte sous le soleil de midi, elle doit éviter tout mélange avec autrui et se protéger des énergies des esprits obsédants, etc.

Le corps, concrètement inséré dans son milieu, est observable à partir de ses réactions (allergies, cicatrifications, etc.) et il est en même temps un corps concevable selon des altérations énergétiques qui trouvent dans l’univers symbolique des *orixás* et des *odus* une grille assez souple de lecture. Ce symbolisme est donc censé rebondir sur le corps énergétique et se manifester empiriquement sur le plan des événements physiques ou existentiels. Il s’agit d’une circularité explicative entre les événements humains et les phénomènes naturels selon une notion d’efficacité qui se veut à la fois symbolique et empirique.

Cette continuité devient plus claire lorsque l’on prend en considération l’utilisation liturgique et pharmacologique des plantes (*ewé*). Un domaine que nous n’avons pas exploré dans cette thèse, mais qui est très marqué par l’association de l’action humaine à l’efficacité naturelle. Le pouvoir des plantes est réveillé par des incantations (*ofô*), c’est-à-dire des cantiques et des formules rituelles, hommages à leur maître, l’*orixá Ossain* (Barros & Napoleão, 1998 : 33). Sans *ofô*, il n’y a donc pas d’efficacité des plantes (*axé*). Inversement, l’efficacité des plantes selon leurs principes actifs – calmants (*ewé erô*), excitantes (*gûn*) – oriente le symbolisme lié aux *orixás*.

Un exemple tiré de l’ouvrage de Barros et Napoleão (1998 : 139) peut bien illustrer notre

⁴²⁵ Sur l’application de ce concept en ethnologie voir Crossman & Barou (2006 [2001])

⁴²⁶ Notes de terrain.

propos. L'ortie appelée *èsisì*, (*Laportea aestuans* L. Chew., *Urticaceae*), est considérée 'chaude' et elle est préparée en poudre (*atìn*) pour être utilisée dans les travaux rituels d'*Exú* et dans l'*assentamento* d'*Ogun* lorsque celui-ci est trop 'calme' ; en phytothérapie, les fleurs de cette plante sont utilisées pour soulager les douleurs provoquées par des brûlures et des contusions ; au niveau interne, elles sont censées combattre la toux grasse, l'irrégularité des règles, etc.

La phytothérapie ne correspond pas toujours au symbolisme rituel, mais elle en oriente certains aspects ; inversement, certaines plantes ou semences avec une signification symbolique importante permettent de passer de la réaction physique au monde des intentions humaines et des passions. Pour en rester aux exemples des orties, une autre variété appelée *ewé èpè* (*Urtica urens* Vell., *Urticaceae*) est très utilisée pour sacraliser les objets d'*Exú* et pour les travaux rituels dont la visée est la provocation d'inimitié et de la mésestente entre personnes (Barros & Napoleão, 1998 : 165). On touche ici à un aspect symbolique qui rappelle la *quixila*, dont l'efficacité est l'allergie au niveau physique et l'inimitié au niveau passionnel – on se souviendra qu'*Exú* est celui qui provoque souvent les *quixilas*, notamment chez *Oxalá* et *Oxum*, ainsi que la mésestente entre les personnes. L'association entre l'effet négatif d'un élément naturel (l'urticaire) et le résultat également négatif (l'inimitié) d'une action symbolique (le travail rituel fait avec les orties est associé à *Exú*, celui qui brouille les gens) est dans ce cas très claire.

Verger (1995 : 23) souligne la difficulté d'une démarcation entre les effets des plantes et la visée magique des incantations verbales (*ofò*) qui accompagnent chaque démarche thérapeutique. Un ensemble de plantes 'masculines' est utilisé dans des rites à finalité négative (*àwon ako ewé mérin*) et d'autres plantes sont regroupées pour les rites à finalité bénéfique ou antidotique (*ewé odundun*). Les plantes, dont l'utilisation dans le rituel initiatique a une importance majeure, sont classifiées notamment à partir des catégories de *gùn* (excitant, dynamique) et de *erò* (calmant), de masculin (droite) et de féminin (gauche) et elles se trouvent aussi en rapport avec les quatre éléments – air, feu, terre et eau (Barros & Napoleão, 1998 : 25). La macération d'un ensemble fixe de huit types de plantes (*ewé orò*) compose, avec les huit plantes choisies variablement selon l'*orixá* qui doit être 'fait' (*ewé orixá*), le breuvage rituel de la *iaò* appelé *agbo* qui servira aussi à d'autres étapes initiatiques (confirmation après trois et sept ans)⁴²⁷. Cet ensemble représente un équilibre entre le *gùn* et le *erò* et entre le masculin et le féminin, ce qui peut être atteint selon

⁴²⁷ Certaines de ces plantes permettent de faciliter la transe.

différentes combinaisons (*ibidem*, p. 25). Finalement, à l'ensemble de seize plantes, il faut ajouter celle de la disparité, associée à *Exú Odará* et à *Ossain*, les deux représentant mais de façon différente, la sexualité, la médiation, le dynamisme de l'action (*ib.*, p. 32).

Comme l'expliquent Barros & Napoleão (*ib.*), le breuvage est composé aussi d'autres éléments : semences et fèves réduites en poudre, les noix *obis* (*Cola acuminata*) et *orobò* (*Garcinia cola*), miel, huiles et sang des animaux sacrifiés. Les auteurs précisent que, selon l'*orixá* à initier, certains éléments peuvent être omis du breuvage du fait qu'ils peuvent constituer un *ewò* (*quizila*) – le miel, par exemple, lorsqu'on 'fait' *Oxossé*. Ces données sur les plantes proposent, d'un autre point de vue, différents aspects analysés à propos des *quizilas*. Il est possible de récapituler rapidement quatre volets qui ont été analysés dans cette thèse, en y ajoutant de nouveaux éclairages.

La physicalité. L'utilisation rituelle des plantes est marquée par leur efficacité concrète et par le symbolisme, ce qui permet de passer des états empiriques et sensibles – urticant/calmant, par exemple –, à des états passionnels, qui définissent des énergies différentes des *orixás* et leur symbolisme anthropomorphique : le calme/l'agité, *Oxalá* / *Exú*, vieux/jeune. Concrètement, la quantité de plantes apaisantes, dites *erò*, est plus grande dans les bains de purification (*amassi*) des personnes très agitées et les *gùns* sont surtout utilisés dans les bains de ceux qui sont trop calmes. Certains aliments ou condiments suivent le même type de classification dynamique/calme, notamment l'huile de palme, les boissons alcooliques associées aux *orixás* dynamiques, les nourritures plus fades associées aux *orixás* plus calmes. Lorsque les aliments *quizilas* sont des allergènes (crustacées, fruits), tout se passe comme si la réaction négative empirique du corps permettait d'orienter la pensée symbolique en ce qui a trait à l'efficacité négative de l'interdit. Les fruits de mer sont associés aux *orixás* des eaux (aquatiques), certains fruits à certains *orixás* par leur aspect similaire (l'ananas rugueux à *Omulú*), ou par opposition (le melon très aqueux s'oppose au principe 'chaud' de *Xangô*), sans apparemment exiger de les enchâsser à chaque fois dans une classification cohérente, du moment que les associations peuvent prendre des cheminements analogiques variés (selon les évocations inspirées par l'aspect, les propriétés, etc.).

L'intentionnalité. L'*ofò*, l'incantation verbale, qui donne la force (*axe*) à la valeur thérapeutique des plantes, force ritualisée de la parole proportionnée au support empirique, montre une sorte de projection des intentions sur les corps physiques (les plantes liturgiques). Les effets thérapeutiques des plantes sont en continuité avec les intentions des humains dont la visée est,

à l'intérieur d'un travail rituel, la maîtrise des événements de l'existence. Si le symbolisme des plantes utilisées dans les *ebós* puise la 'vérité' de son efficacité dans le monde empirique (leurs effets concrets), l'incantation (*ofô*) permet de penser ce même effet au deçà de l'empirique, ce qui revient au principe d'une maîtrise rituelle des éléments du monde à partir de l'intentionnalité et, donc, de l'*agency*. On a constaté comment l'efficacité négative des *quizilas* alimentaires peut être gommée selon des 'nominations' *ex novo* de l'aliment, une forme d'incantation qui enlève leur pouvoir de nuisance.

L'événement. De la même façon que l'on peut contrôler l'efficacité négative des *quizilas* et diriger l'effet des offrandes (*ebó*) vers les résultats espérés (*pedido*), on peut être frappé par l'efficacité négative lorsqu'une nouvelle allergie manifeste une *quizila* de plus à respecter. La connaissance de l'origine mythique des interdits personnels vise à une maîtrise des événements négatifs et, en même temps, elle charpente la singularité symbolique de la personne. La divination nous a permis de parcourir très brièvement cette piste d'analyse du moment que les objets et les éléments du monde (donc aussi les éléments *quizilas*) sont associés à des événements mythiques analysés selon leur analogie avec la situation du consultant. L'interprétation de la *quizila* suit tantôt les réactions objectives du corps, tantôt des événements de l'existence, tantôt les jetées des cauris : son efficacité relève d'une logique circulaire, prédictive ou rétrospective, et elle sert à expliquer et contrôler le destin. La circularité est donc motivée par un plan mythique (métahistorique) de référence qui sert à l'explication analogique des événements actuels.

La corporéité. Le corps avec ses réactions aux éléments *quizila* est censé susciter des sensations et des passions (mal-être, irritations, aversions), ce qui permet de concevoir une continuité entre l'objectivité et la subjectivité, du moment que ces éléments se réfèrent aux histoires des *orixás* – les *filhos* s'identifiant avec ces mondes subjectifs à partir de leur corps. Cela explique la recherche des *filhos-de-santo* d'ajuster les *quizilas* au ressenti, au point que lorsqu'il n'y a pas de réaction physique (d'allergie, d'intolérance alimentaire), le *filho-de-santo* fait référence à un dégoût ou à une forte antipathie pour un aliment *quizila* qui atteint ses sens.

La singularité. Après le magisme frazérien, stigmatisant les 'primitifs' d'amoralité⁴²⁸,

⁴²⁸ Par ailleurs, le Candomblé actuel est parfois décrit comme une religion a-éthique, ritualiste (dans le sens du magisme), étant donné que la morale sociale était attachée au culte ancestral des Baba Eguns, en train de disparaître au Brésil (Prandi : 2005).

l'objectivité symbolique des interdits rituels a été réintégrée à la théorie anthropologique dans les termes positifs d'une société et d'une culture qu'imposent des représentations collectives impersonnelles, objectives, ancrées dans l'ordre classificatoire (Douglas, 1971). Augras (1982) se trouve dans cette ligne d'analyse, mais elle se rend compte que l'événement individuel reste dans le vide théorique ; nous avons alors mis à profit la théorisation de Smith de l'efficacité symbolique pour le traduire, dans la plupart des cas, comme une efficacité (rituelle) capable de construire l'identité de l'adepte à partir des interprétations des événements qui affectent son existence. Dans cette thèse on a essayé de montrer que les *quizilas* qui donnent lieu à un comportement ritualisé typique du peuple-de-saint sont en rapport à la construction symbolique de la personne.

L'équilibre. A côté de l'aspect singularisant de la *quizila*, on a analysé des interdits qui marquent l'identité collective des *filhos* du même *orixá*, du même peuple (groupe d'*orixás*), d'une maison de culte etc. à partir d'une essence commune. De façon analogue à la classification des plantes, l'*orixá* 'chaud' (*gùn*) et l'*orixá* froid (*erò*) par excellence, c'est-à-dire *Exú* et *Oxalá*, se trouvent aux pôles d'un équilibre que nous avons considéré être le dynamique et le mélange d'un côté, le statique et le pur de l'autre côté. Les deux *orixás* sont présents dans chaque initié : *Oxalá*, lié à la création, est le père de tous, et chacun a son propre *Exú* (*Exú Bara*) qui doit être fixé et qui est en rapport à la génération spécifique d'un être singulier. Les *quizilas* prophylactiques qui préservent du danger (*resguardo*) sont typiques des moments de passages initiatiques, moments de déséquilibre, de liminarité identitaire, de danger de contamination, lorsque toute spécificité doit définitivement s'implanter, la quête d'équilibre entre tous les principes des *orixás* étant, par ailleurs, le but de l'initiation ainsi que le breuvage de la *iaô* le montre.

Nous avons donc confirmé l'idée que l'on peut être plus ou moins sensible à la souillure selon les états, la 'sensibilité symbolique' étant une catégorie assez générale qui exprime des incompatibilités identitaires relatives (individuelles ou collectives et qui se montrent par les événements négatifs) ou des incompatibilités existentielles absolues (qui se montrent par un état général d'affaiblissement de l'énergie vitale).

En effet, dans cette recherche concernant les *quizilas*, on pense avoir montré qu'elles passent du général au spécifique. Elles protègent de l'agglutination dans l'altérité (*corpo sujo*). Elles touchent la différence du genre, notamment dans le jeu pédagogique de l'aimende. Elles traversent des essences 'claniques' liées aux éléments de l'*orixá* de la tête (terre, feu, air et eau),

pour arriver à l'être singulier, avec son héritage ancestral et à la multiplication d'influences des *orixás* qu'il porte en soi en tant qu'être unique et composé en même temps, comme les différents événements de son existence et les sensibilités du corps le montrent.

GLOSSAIRE

A

Abiã – Nom qui prend la novice avant l'initiation.

Acarajé – Beignet de haricots qui est frit dans l'huile de palme (*dendê*).

Afefe – Vents, air, élément de Iansã.

Ágbo – Breuvage rituel de la *iaô*.

Agô – Permission de parler, d'entrer.

Águas d'Oxalá – Très célèbre rituel qui ouvre le cycle des cérémonies dans les *terreiros*.

Aipim – Manioc.

Ajé – Sorcières.

Alà – Tissu blanc.

Alabês – Joueurs d'*atabaques*.

Alafia – Un des messages des *orixás* qui parle à propos du 'chemin' des seize *odus*. Message lié au triomphe, à la félicité, à l'amour.

Alashé (chez les Nagos-Youroubas) ou *Vodounon* (chez les Fons) – Homme qui établit un pacte d'alliance et d'interdépendance avec une force de la nature (*axé*) .

Amalá – Mets à base de gombos cuits en petits morceaux dans l'huile de palme avec des crevettes fumées ; offrande pour *Xangô*.

Ara – Corps physique.

Ara Aiyé - Les êtres terrestres.

Ara Orun – Les êtres de l'*Orun* (Ciel)

Ariaxé – Bain lustral, feuilles macérées dans l'eau.

Arua – Boisson faite avec du gingembre et du mil vert.

Axé – Pouvoir rituel.

Assentamentos – Objet, généralement en pierre ou en pièce métallique, où réside l'*orixá*.

Assentar o santo – Fixer le saint.

Ata – Piment.

Atin – Poudre utilisée dans les rites.

Atabaques – Tambours d'origine africaine.

Àwon ako ewé mérin – Ensemble de plantes 'masculines' utilisé dans des rites à finalité négative.

Axé – Force vitale et dynamique qui meut l'Univers, forme d'énergie qui peut s'individualiser dans des objets déterminés, comme des plantes, des symboles métalliques et des pierres où résident les *orixás*, ainsi que dans le sang des animaux sacrifiés.

Axexé – Funérailles.

Axogum – *Ogãs* qui s'occupent du sacrifice.

Ayabás – Nom donné aux *orixás* féminins.

Ayé – La terre.

Azeite de dendé – De l'huile de palme.

Azeite doce – De l'huile d'olive.

B

Baba Egun – Ancêtres masculins. Esprits des hommes qui ont eu des rôles importants dans le Candomblé et à qui on rend un culte (à ne pas confondre avec les *eguns* tout court, âmes des défunts qui parfois continuent à roder autour des vivants).

Baba-kekeré ou *Pai pequeno* – 'Petit père', celui qui doit enseigner aux novice le comportement rituel. Cette tâche lui est déléguée par le chef du culte (*Babalorixá* ou *Ialorixá*).

Babalawo – Devin.

Babalorixá – Grand-prêtre, chef de culte masculin. On utilise aussi l'expression portugaise *pai-de-santo*, c'est-à-dire père-de-saint.

Banho de folha – Bain de feuilles. Rituel de purification où la personne se baigne dans un mélange de feuilles macérées dans l'eau, dit aussi *abô*.

Barco – Bateau. Mot utilisé pour faire référence à des *iaôs* qui entrent à la même période dans la chambre d'initiation.

Barracão – Grande salle où se déroulent des cérémonies publiques et où on peut observer les possessions ritualisées.

Bori – Rituel qui a comme but de 'nourrir' et renouveler la force et l'équilibre de la tête.

Búzios – Cauris.

C

Caboclos – Esprits des amérindiens et des métis.

Cachaça – Boisson distillée à base de canne à sucre.

Camarinha – Petite chambre de réclusion initiatique pour les novices (dit aussi *runkô*)

Caminho (*odu* en yoruba) – Son propre 'chemin', le destin.

Caminho fechado – 'Chemin barré', être abandonné par sa chance et avoir les projets de vie bloqués, oracle négatif.

Camizú – Sorte de chemise liturgique à manche courte coupée à l'ancienne.

Cobrança – Recouvrement

Comida de dendê – Nourriture assaisonnée à l'huile de palme.

Contas – Perles symbolisant le lien de l'initié avec l'*orixá*.

Contre-axé – Indique une sorte de courant négatif contraire au succès rituel, qui est du ressort

des effets des *quixilas* (interdits) et qui est en rapport à l'*axé* fixé dans les *assentamentos*.

Corpo aberto – Corps ouvert, état de vulnérabilité énergétique.

Corpo fechado – Corps fermé rituellement par une pratique initiatique immunisant des influences négatives, des attaques des ennemis.

Corpo limpo – Corps propre.

Corpo sujo – Etat de souillure produit par des influences négatives (sorcellerie, esprits des morts).

Cuidar do santo – Prendre 'soin' de l'*orixá*, observer son culte.

Cuidar do santo – 'Soigner le saint' est une expression très courante pour dire qu'on est en rapport : on est possédé mais on possède aussi, et c'est une force que l'on ne doit pas 'briser' (*quebrar a força*).

Cutilagem – Scarification rituelle.

D

Dadà – *Orixá* de la famille de Xangô. Frère de *Xangô*.

Dan – Nom donné à *Oxumaré* dans le Candomblé Jeje.

Dar caminho – 'Donner la route' à un oracle négatif, renvoyer la malchance avec des offrandes au maître du signe (*odu*) dévoilé dans la divination.

Dar comida ao santo – Donner à manger au saint. Expression qui fait référence aux sacrifices d'animaux et aux offrandes rituelles.

Despacho – Offrande à *Exù* appelée *Padé*.

Despachar o odu – Renvoyer la partie négative de l'*odu*, la même chose que 'dar caminho'.

Dilogum – Divination par les seize coquillages appelés au Brésil '*jogo de búzios*' censée fonctionner avec la médiation d'*Exù* qui apporte les réponses

Doença-de-santo – Maladie qui indique la nécessité de s'initier.

Doença espiritual – Maladie 'spirituelle', associée à un agent invisible (esprit des morts, etc.)

E

Ebó – Offrandes et sacrifices aux *orixás*.

Ebó Ayepinùn – *Ebó* pour la substitution.

Ebó Ejé – *Ebó* de sang, votif.

Ebó Etutù – *Ebó* d'apaisement.

Ebó Ipilè – *Ebó* pour la fondation de l'*axé*.

Ebómi – Titre que reçoivent les fils ou filles-de-saint après avoir complété sept ans à partir de leur initiation et accompli les obligations rituelles prescrites pour cette période.

Ebó Ojukoribi – *Ebó* pour la prévention.

Ebó Oku Orun – *Ebó* pour les esprits ancestraux.

Ebó Opé – *Ebó* de remerciement.

Egbé – Peuple, communauté.

Egun – Esprit des défunts, des morts.

Emi – C'est l'âme qui peut se dissocier du corps de la personne ; elle peut aussi se déplacer pendant le sommeil.

Ejilá Sebora – Un des messages des *orixás* qui parle à propos du 'chemin' des seize *odus*. Message lié à l'affliction, à l'inquiétude.

Èjì Òkò – Un des messages des *orixás* qui parle à propos du 'chemin' des seize *odus*. Message lié au mariage à la vie double, aux problèmes de famille.

Ejì Ologbon – Un des messages des *orixás* qui parle à propos du 'chemin' des seize *odus*. Oracle lié à l'importance de la vie corporelle de la personne.

Èjì onìle – Un des messages des *orixás* qui parle à propos du ‘chemin’ des seize *odus*. Message lié aux maladies, à la mort inespérée.

Ekéḗdì – Initiée qui n’entre pas en transe et qui s’occupe des filles-de-saint lorsqu’elles sont possédées par leurs *orixás*.

Elebo – Maître-de-l’offrande, une qualité *Exú*.

Eledá – Maître-de-tête.

Elegbára – Maître-du-pouvoir. Nom donné à *Exú* à cause de son dynamisme.

Elemi – *Orixá* protecteur, maître du ‘soi’, de l’âme, de la vie.

Emi ou *Eḗni* – Principe vital, associé au souffle de la personne mais aussi au souffle ‘devin’, immortel. C’est l’âme qui peut se dissocier du corps de la personne ; elle peut aussi se déplacer pendant le sommeil.

Encosto – Contamination par l’adossement des esprits obsédants, des âmes des défunts (*eguns*).

Enredo – Ensemble des *orixás* qui influencent un individu.

Entidade - Esprit.

Epabei, Oyá! - Salutation à *Oyá (Iansã)*.

Eré – Esprit d’enfant.

Erinlé – *Orixá* masculin lié à l’eau.

Erò – Apaisant, calmant.

Ese – Les chemins du jeu de cauris.

Èsisi – Variété d’ortie *Laportea aestuans* L. Chew., *Urticaceae*.

Esteira – natte utilisée par les initiés.

Esù Yangi – Pierre rouge faite d’eau et de terre, symbolisant l’*Exú* primordial,

Età Ògundà – Un des messages des *orixás* qui parle à propos du ‘chemin’ des seize *odus*. Message

lié aux querelles et au tumulte.

Ewã – *Orixá* considérée comme étant la version féminine de *Oxumaré* dans certains Candomblés, elle serait alors liée à la partie blanche de l'arc-en-ciel.

Éwà – Haricots blancs.

Ewé – Utilisation pharmacologique des plantes.

Ewé epè – Variété d'ortie *Urtica urens Vell., Urticaceae*.

Ewé erò – Principe actif calmant des plantes.

Ewé odundun – Plantes qui sont regroupées pour les rites à finalité bénéfique ou antidotique.

Ewé orixá – Macération d'un ensemble de huit types de plantes choisies selon l'*orixá* qui doit être fait.

Ewé orò – Macération d'un ensemble fixe de huit types de plantes.

Ewò – Interdits, prohibitions.

Exés – Parties du corps des animaux sacrifiés censées avoir la 'force'.

Exú – *Orixá* chaud, ses couleurs sont le rouge et le noir. Lié au dynamisme, il est le serviteur rapide qui transporte les offrandes des humains aux *orixás*. Dans les mythes, il est celui qui provoque les accidents ; en effet, il gouverne la discontinuité.

Exú Bara – *Exú* lié au destin individuel.

Exú Inã – *Exú* lié au feu, protecteur du *terreiro*.

Exú Ojixe – *Exú* dans son rôle de messenger des vœux des humains et de transporteur d'offrandes auprès des *orixás*.

F

Família-de-santo – Les initiés d'un *terreiro* de Candomblé.

Farofa – Farine de manioc.

Feijão-fradinho – Haricots.

Feitiços – Maléfices, sorcellerie.

Feitura – Initiation complète.

Ferramentas – Objets en métal des *orixás*.

Filhos-de-santo – Désignés comme ‘enfants-de-saint’. *Filho-de-santo* (fils-de-saint) pour les hommes ; *filha-de-santo* (fille-de-saint) pour les femmes. Nom qui reçoit l’initié passé par le rite de la *feitura* et qui est possédé par les divinités.

Filhos raspados – Adeptes rasés, initiés.

Fundamento – La ‘base’, les fondations du culte, c’est-à-dire la partie la plus secrète du patrimoine mythico-rituel.

Fun-fun – Couleur blanche liée à *Oxalá*.

Fuxico – Médisance.

G

Galinha de Angola – Pintades.

Gûn – Excitant, dynamique.

I

Iabás – *Orixás* féminins.

Ialorixá – Grande-prêtresse. On utilise aussi l’expression portugaise *mãe-de-santo*, c’est-à-dire mère-de-saint.

Iansã (Oyá) – *Orixá* considéré chaud, lié au feu, qui domine les vents et les tempêtes et ayant un tempérament passionné.

Iansã do Bale – Qualité de *Iansã* liée au culte des morts.

Iaô – Le novice.

Ibeji – *Orixás* jumeaux, enfants.

Iemanjá – *Orixá* de la mer, mère des *orixás*, épouse d'*Oxalá*.

Ifa – Nom qui indique le destin et sa personnification, l'oracle.

Ifà (ou de *Fa*) – *Orixá* lié à l'art divinatoire.

Igba ori – Le double symbolique de la tête du novice, représenté par un bol blanc.

Igbìn – Aliment d'*Oxalá*.

Iká – Un des messages des *orixás* qui parle à propos du 'chemin' des seize *odus*. Message lié aux nouveautés, aux problèmes financiers, à l'inconstance.

Ikin – Noix de palme.

Ilê – Terre.

Ilê axé – Maison de l'*Axé*, expression yoruba pour le *terreiro*.

Ilù – Indigo.

Ipìn ori (*ìpònri*) – Le choix de la tête.

Ìpònri – Concept lié à la notion d'origine, portion de 'masse primordiale' liée à la tête ; représente les six générations précédentes : le propriétaire de l'*ìpònri* étant le septième.

Irmão de barco – Frères et sœurs de *barco* (voir *barco*).

Irmãos-de-santo ou *irmãos de axé* – Frères et sœurs 'de santo', adeptes obligés à respecter l'interdit de l'inceste.

Iroko – *Orixá* lié à l'arbre sacré.

Irosun – Un des messages des *orixás* qui parle à propos du 'chemin' des seize *odus*. Message lié aux difficultés, aux privations, aux destructions.

Itàn – Histoire mythique.

Iabà – *Orixá* féminin, reine.

Iya egbé – Mère de tous.

Iyamís – Ancêtres féminins, sorcières.

J

Jogo de búzios – Jeu de *búzios*. Jeu de divination à travers les coquillages pratiqué par les pères et les mères-de-saint du Candomblé.

K

Kuzira – Verbe bantu utilisé pour des rapports d'incompatibilité entre deux éléments, proche de *quizila*.

L

Lona – Nom donné à *Exú* lorsque son autel est situé à l'entrée du *terreiro*.

Lé – Petit tambour qui fait danser les *orixás*.

Lendas – Légendes, mythes.

Lesse orixá – Groupe d'adeptes qui pratique la religion des *orixás*.

Limpa – Rester propre spirituellement, sans énergies négatives.

Limpeza – Notion de propreté inhérente à un état de santé physique et mentale, sans influences négatives.

Logunedé – *Orixá* né d'*Oxossi* et d'*Oxum*, vit en alternance dans les eaux et dans les bois.

M

Mãe pequena – 'Petite mère', déléguée par la mère-de-saint à s'occuper de l'apprentissage de la *iaô*.

Mães criadeiras ou *ajibona* – Mères nourricières. Mères spirituelles des *iaôs* qui veillent sur l'apprentissage de celles-ci.

Mal olhado – Mauvais œil.

Matança – Sacrifice d'animaux.

Merindilogum – Nom du jeu divinatoire pratiqué avec seize cauris.

Multa – Amende, sanction, contravention pour les transgresseurs des *quixilas* (interdits).

N

Nação – Nations de Candomblé (nagô, jeje, angola).

Nanã – Très vieille *orixá* liée aux eaux immobiles et à la boue.

O

Obá – *Orixá* guerrière.

Obaluaê – Voir *Omolu*.

Obara – Un des messages des *orixás* qui parle à propos du 'chemin' des seize *odus*. Message lié à la trahison, au vol, aux doutes.

Òbe – Couteau.

Obi – Noix de kola (*Cola Acuminata*).

Obrigações – Obligations rituelles liées aux étapes initiatiques, aux cérémonies.

Odi – Un des messages des *orixás* qui parle à propos du 'chemin' des seize *odus*. Message lié à la lutte et au sacrifice, aux difficultés, à la déception en amour.

Odu – Signe du Destin.

Odudua – *Orixá* du temps de la création qui profite du sommeil de *Oxalá* pour prendre sa place et créer la Terre.

Odu owarim – Chemin associé au numéro onze.

Ofo – Parole agissante, incantation verbale.

Ofun – Un des messages des *orixás* qui parle à propos du ‘chemin’ des seize *odus*. Message lié aux difficultés financières.

Ogã – Charge honorifique masculine. L’*ogã* s’occupe, entre autres choses, de réaliser les sacrifices des animaux et de jouer des *atabaques*. À la différence des filles et des fils-de-saint, l’*ogã* n’est pas possédé par les *orixás*.

Ogbé Gundà – Un des messages des *orixás* qui parle à propos du ‘chemin’ des seize *odus*. Message lié à la victoire après les efforts.

Ogun – *Orixá* jeune, sa couleur est le bleu. *Orixá* des métaux, guerrier.

Ojá – Tissu coupé en longueur : il est utilisé comme turban rituel.

Ojés – Hommes initiés au culte.

Ojeriza – Dégoût, aversion sensorielle, répulsion.

Ojiji – L’homme.

Ojixé-ébo – *Exù* en tant que transporteur d’offrandes, médiateur entre l’*Aiyé* et l’*Orun*.

Ojú-Odu – *Odu*s majeurs du jeu de cauris.

Okànran – Un des messages des *orixás* qui parle à propos du ‘chemin’ des seize *odus*. Message lié aux nouvelles, aux querelles, aux changements ou à la prospérité immédiate.

Okò ou *Iroko* – *Orixá* lié au culte de la terre.

Okunrins – Nom donné aux initiés des *orixás* masculins.

Olodumaré – Créateur.

Olofin-Olodumaré – Une autre façon de nommer le Créateur.

Olori – *Orixá* protecteur, maître-de-la-tête.

Olorisá – Une autre façon de nommer l'initié.

Olorun – *Orixá* qui habite le Ciel, un autre nom du Créateur.

Oluó – Devin, voyant

Omi – Eau.

Omo orixá – Une façon de nommer le fils-de-saint.

Omolokum – Plat votif à base de haricots, de crevettes et d'œufs.

Omolu, autrement appelé *Obaluaé* – C'est l'*orixá* abandonné par sa mère, *Nanã*, à cause de sa laideur due à la variole. Il est le 'médecin' blessé', celui qui soigne la variole (et aussi les maladies de peau, l'épilepsie, etc.) après en avoir été la première victime.

Onilé – *Orixá* qui représente la terre.

Opaxoró – Bâton d'*Oxalá*.

Oplelé – Collier utilisé pour la divination d'*Ifa*.

Oração – Prières.

Ori – L'essence réelle de l'être, représentée par la tête, déjà constituée avant la naissance et accompagne la personne pendant sa vie.

Ori-apéré – Tête physique.

Ori-inù – Tête intérieure.

Oriki – Louanges.

Orisha ou le *Vodoun* – Divinités, ancêtres divinisés. En Afrique, c'est une force de la nature, une chose d'aspect naturel, un phénomène puissant qui a été établi, fixé par les soins d'un être humain en un lieu déterminé.

Orixá – Divinités d’origine yoruba et dahoméenne qui sont associées aux forces de la nature et aux activités humaines.

Orobò – *Garnicia cola*, utilisée dans la divination.

Orum – Le monde des *orixás*, le ciel.

Orunmilá – Maître de l’art divinatoire.

Osà Méjì – Un signe du destin représentant les *Ìyàmi* (les sorcières), les forces de la magie noire de même que la nuit et le feu.

Ossain – *Orixá* de la végétation qui est donc le maître des vertus des plantes.

Osé – Un des messages des *orixás* qui parle à propos du ‘chemin’ des seize *odus*. Message lié aux maladies.

Ossé (faire le *ossè*) – Faire le nettoyage rituel des autels, des *assentamentos* pour les *orixás*.

Osin – Sorte de poudre rouge provenant du rocou utilisé pendant l’initiation.

Ot – Pierre fétiche.

Oworin – Un des messages des *orixás* qui parle à propos du ‘chemin’ des seize *odus*. Message lié à la mauvaise influence spirituelle, aux soucis.

Oxaguiã – *Oxalá* dans son aspect de jeune guerrier.

Oxalá (appelé aussi *Oxalufã*) – *Orixá* de la création, représenté comme un vieux qui marche lentement. Il exige la pureté de la couleur blanche dans les objets de son autel et les vêtements de ses initiés.

Oxalufã – *Oxalá* vieux.

Oxossi – *Orixá* de la famille des chasseurs, roi du Ketu.

Oxum – *Orixá* prototype de la féminité et de la beauté. Une des épouses de *Xangô*

Oxumaré – *Orixá* représenté par l’arc-en-ciel qui unit la terre au ciel; il est aussi vu comme un serpent qui se mord la queue et qui représente la continuité du cycle vital.

Oyin – Miel.

P

Padé – Rituel pour *Exù* qui précède les cérémonies du Candomblé.

Pana(n) Eegun – *Ebó* pour chasser un *Egun*.

Pedido – Demandes d'aide, demandes de protection pour soi ou pour les autres ; vœux.

Peixe de pele – Poisson sans écaille.

Peji – Autel de l'*orixá*.

Pinha – Anone.

Pipoca – Maïs soufflé, pop corn.

Povo-de-santo – Les adeptes du Candomblé

Preá – Cochon d'Inde.

Q

Quartinha – Petites amphores votives.

Quarto de consulta – Salle de consultation divinatoire.

Quebrar a força – Briser la force du rite ; briser la force de l'*orixá*.

Quiabos – Gombos.

Quitanda da iaô – Cérémonie où l'on prévoit la réalisation d'un marché, dans le *terreiro*, par le nouvel initié qui doit vendre aux autres adeptes des fruits et des petits objets.

Quixila – Interdits rituels.

R

Raspar a cabeça – Raser la tête. Rituel d'initiation où le novice doit se faire raser la tête.

Regência – Maîtrise, domaine lié à un *odu* ou à un *orixá*.

Resguardo – Période marquée par des interdits prophylactiques.

Roça – C'est une autre façon de nommer le *terreiro*

Rodantes – Adeptes qui reçoivent l'*orixá*, qui entrent en transe.

Rodar, virar – Tourner, entrer en 'état de saint', état de transe.

Rum – Grand tambour qui fait danser les *orixás*.

Rumpi – Tambour de taille moyenne qui fait danser les *orixás*.

S

Sacudimento – Rituel de purification

Sakpatá – Appellation d'un *orixá* identifiable à *Omulu-Obaluáé*.

Santo – Saint. À cause de l'influence catholique, les personnes utilisent indistinctement le mot 'saint' ou le mot '*orixá*' pour faire référence aux divinités afro-brésiliennes.

Santo bruto – l'*orixá* à l'état 'brut', manifestation violente de l'entité avant l'initiation.

Se cuidar – Se soigner dans le sens spirituel.

Se encostar – Un esprit d'un défunt qui s'attache à une personne et lui prend de l'énergie vitale.

Sujeira – Souillure liée à la contamination par les énergies négatives

Surra de santo – Châtiment des *orixás*.

T

Terreiros ou *Roça* – Lieu où se situe la maison de culte du Candomblé.

Trabalho – Travail rituel.

Troca – Échange.

U

Umbanda – Culte de possession synchrétique avec éléments africains, amérindiens, catholiques, spiritistes.

V

Virar no santo – Devenir, se transformer en *orixá*, possession

Vodounon (chez les Fons) ou *Alashé* (chez les Nagos- Yoroubas) – Homme qui établit un pacte d'alliance et d'interdépendance avec une force de la nature, une chose d'aspect naturel, un phénomène puissant.

X

Xangô – Enfant de *Iemanjá* et *Oxalá*, *orixá* des tonnerres et de la foudre. Il est aussi lié au feu et est considéré comme le troisième roi de la ville de Oyò.

Y

Yabás – Les 'reines', c'est-à-dire toutes les *orixás* féminines regroupées.

Yemowo – Un des attributs de *Iemanjá*

Yiakekeré – 'Petite mère', elle s'occupe du novice.

BIBLIOGRAPHIE

ADLER, Alfred

- 1978 « Le pouvoir et l'interdit. Aspects de la Royauté sacrée chez les Moundang du Tchad », in *Systèmes de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, pp. 25-40. Hermann, Paris.
- 2004 « Les métamorphoses du pouvoir. Politique et sorcellerie en Afrique ». *L'Homme*, n.169, Janvier-Mars, pp. 7-60.

ADLER, Alfred & ZEMPLÉNI, András

- 1972 *Le bâton et l'aveugle. Divination, maladie et pouvoir chez le Moundang du Tchad*. Hermann, Paris.

AGBOTON PADANOU, Ambroise

- 1982 *Légha-Kinkan : la divination par les seize cauris*. Minute, Cotonou (Benin).

AMADO, Jorge

- 1944 (1970) *Bahia de Todos os Santos, guia das Ruas e dos mistérios da cidade de Salvador*. Ed. Martins, Rio de Janeiro.

AMARAL, Rita

- 2002 *Xiré ! O modo de crer e de viver no Candomblé*. Pallas, Rio de Janeiro.

AQUINO, Patricia de

- 2004 « Paroles d'objets ou le carrefour des coquillages divinatoires du Candomblé » in HALLOY, A. (dir.), *Le rite à l'œuvre. Perspectives afro-cubaines et afro-brésiliennes - Systèmes de pensée en Afrique noire*, n. 16, pp. 11-47.

ARGYRIADIS, Kali.

- 1999 *La religion à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaïses*. Éditions des Archives Contemporaines, Paris.

AUBRÉ, Marion & LAPLANTINE, François

- 1990 *La table, le Livre et les Esprits*. J.C. Lattès, Paris.

AUGÉ, Marc

- 1973 « Sorciers noirs et diables blancs ». *La notion de personne en Afrique noire*, n. 544,

- Octobre, pp. 520-526. Colloques internationaux du CNRS, Octobre 1971, Paris.
- 1975 *Théorie des pouvoirs et idéologie*. Hermann, Paris.
- 1982 *Génie du paganisme*. Gallimard, Paris.
- 1984 « Ordre biologique, ordre social, la maladie, forme élémentaire de l'événement » in Augé M. et Herzlich C. (dir.), *Le sens du mal*. Ed. Des Archives Contemporaines, Paris.
- 1988 *Le dieu objet*. Flammarion, Paris.
- 2005 *Pour quoi vivons-nous ?* Fayard, Paris.

AUGRAS, Monique

- 1988 « Un pluriel singulier : La construction de la personne dans le Candomblé ». *Sociétés*, n. 21, p. 29-31.
- 1987 « Quizilas e preceitos. Transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo », in Marcondes De Moura C. E. (dir.), *Candomblé. Desvendando identidades. Novos escritos sobre a religião dos orixás*, pp. 7-60. EMW Editores, São Paulo.
- 1992 (1983) *Le double et la métamorphose. L'identification mythique dans le Candomblé brésilien*. Méridiens Klincksieck, Paris.

AUGRAS, Monique & GUIMARÃES, Marco Antônio

- 1995 « La cuisine sacrée dans le la Candomblé ». *Mélanges offerts à Roger Bastide, Bastidiana*, n. 9, Janvier-Mars, pp. 69-80. Traduction d'une communication faite au IV Congresso Afro-Brasileiro, Recife, 18 Avril 1994.

AZEVEDO SANTOS, Maria Stella

- 1993 *Meu Tempo é Agora*. Ed. Projeto CENTRHU, Curitiba.

BALANDIER, Georges

- 1988 *Le désordre*. Fayard, Paris.

BARBOSA, Jorge de Moraes

- 1992 *Obi, Oráculos e Oferandas*. Ed. do Autor, Recife.

BARROS, José Flávio Pessoa de

- 1993 *O segredo das folhas. Sistema de classificação de vegetais no Candomblé Jêje-Nagô do Brasil*. Pallas, Rio de Janeiro.

BARROS, José Flavio Pessoa de & NAPOLEÃO, Eduardo

1998 *Ewé órisà : uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casa de Candomblé jêje-nagô.* Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.

BARROS, José Flávio Pessoa de & TEXEIRA, Maria Lina Leão

2000 « O código do corpo : inscrições e marcas dos orixás » in Marcondes de Moura, C. E. (dir.), *Candomblé : religião do corpo e da alma*, pp. 103-139. Pallas, Rio de Janeiro.

BARROVECCHIO, Rita

1998 *L'Islam e la storia. Un contributo all'analisi del X secolo nella prospettiva storico - culturale.* Tesi di Laurea. Università La Sapienza, Roma.

BARRY, Laurent S.

2000 « L'invention de la norme. Essai sur une construction peule de l'identité » in Jamard J.-L., Terray E. et Xanthakou M. (dir.), *En Substances*, pp. 195-219. Fayard, Paris.

BASSI, Francesca

1993 *Peccato e tabu in Hertz.* Tesi di Laurea. Università La Sapienza, Roma.

BASTIDE, Roger

1960 *Les religions africaines au Brésil.* Presses Universitaires de France, Paris.

1966 *Les Amériques noires.* Payot, Paris.

1972 *Le rêve, la transe et la folie.* Flammarion, Paris.

1973 « Le principe d'individuation ». *La notion de personne en Afrique noire*, n.544, Colloques internationaux du CNRS, Octobre 1971, Paris, pp. 33-43.

1978 « Les esclaves des Dieux. » in *Systèmes de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, pp. 41-50. Hermann, Paris.

1995 (1945) *Images du Nordeste mystique en noir et blanc.* Actes Sud, Arles.

2000 (1958) *Le Candomblé de Bahia (rite Nago).* Mouton & Co., Paris.

BASTIDE, Roger & VERGER, Pierre

1981 (1953) « Contribuição ao estudo da adivinhação no Salvador (Bahia) » in Marcondes de Moura, C. E. (dir.), *Olôòrisa. Escritos sobre a religião dos orixás*, pp. 57-85. Agora, São Paulo.

BAYART, Jean François & WARNIER, Jean-Pierre

- 2004 *Matière à politique, le pouvoir, le corps et les choses*. CERI, Recherches Internationales. Karthala Editions, Paris.

BAZIN, Jean

- 2004 « Le roi sans visage ». *L'Homme*, n. 170, Avril-Juin, pp.11-24.

BENISTE, José

- 1997 *Òrun Àiyé. O Encontro de Dois Mundos. O Sistema de Relacionamento Nagô-Yorubá entre o Céu e a Terra*. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.
- 1999 *Jogo de Búzios. Um Encontro com o Desconhecido*. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.
- 2002 *As Aguas de Oxalá*. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro.

BEST, Elsdon

- 1902 «Maori Magic : Notes upon witchcraft, Magic Rites and various Superstitions as practised or believed in by the Old-time Maori». *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute*, v.XXXIV, pp. 69-98, Wellington.
- 1924 *Maori religion and mythology*. A. R. Shearer, Wellington.

BIRMAN, Patricia

- 1995 *Fazer estilo criando gêneros. Possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro*. Eduerj, Rio de Janeiro.

BOURDIEU, Pierre

- 1971 «Genèse et structure du champ religieux», *Revue Française de Sociologie*, juillet-septembre 1971a, vol. XII, n. 2, pp. 295-334.

BOYER-ARAUJO, Véronique

- 1993 « Les traditions risquent-elles d'être contaminées ? Paradigmes scientifiques et orthodoxie religieuse dans les cultes de possession au Brésil ». *Journal de la société des américanistes*. VXXIV, pp. 67-90.

BRAGA, Julio

- 1988 *O Jogo de buzios. Um estudo da divinhação no Candomblé*. Editora Brasiliense, São Paulo.
- 1992 *Ancestralidade Afro-Brasileira. O culto de Babà Egum*. Ed. Ianamá/CEAO /UFBA, Salvador.
- 1995 *Na gamela do Feitiço : repressão e resistência no Candomblés da Bahia*. Ed. UFBA,

Salvador.

2005 (1998) *A cadeira de Ogã e outros ensaios*. Pallas, Rio de Janeiro.

BRELICH, Angelo

1966 *Introduzione alla storia delle religioni*. Ed. Dell'Ateneo, Roma.

BRUMANA GIOBELLINA, Fernando & GONZÁLES MARTÍNEZ, Elda

1989 *Spirit from the Margin. Umbanda in São Paulo*. Acta Universitatis Upsaliensis, vol. 12, Uppsala, Stockholm.

CACCIATORE, Olga

1977 *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. Forense Universitária, Rio de Janeiro.

CALAME, Claude

2003 « Le rite d'initiation tribale comme catégorie anthropologique ». *Revue d'Histoire des Religions*, t. 220/1 Janvier-Mars, pp.5-62.

CAMPOS, Vera Felicidade de Almeida

2003 *Mãe Stella de Oxóssi : perfil de uma liderança religiosa*. Jorge Zahar Ed., Rio de Janeiro.

CAPONE, Stefania

1999 *La quête de l'Afrique dans le Candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. Karthala, Paris.

1999a « La notion de santé et les représentations de la maladie dans le Candomblé ». *Psychopathologie africaine*. Vol. XXIX, n. 3, p. 287-306.

CAPRARA, Andrea

1997 « Polissemia e multivocalidade da epilepsia na cultura afro-brasileira ». V Congresso Afro-Brasileiro, 17-20 Août, Salvador de Bahia.

1998 « Médico ferido : Omolu nos labirintos da doença » in Alves P.C & Rabelo M.C. (dir.), *Antropologia da Saúde*. Ed. Fiocruz Relume Dumará, Rio de Janeiro.

CARNEIRO, Edison

1967 *Candomblés da Bahia*. Ed. De Ouro, Rio de Janeiro.

CAROSO, Carlos ; RODRIGUES, Núbia ; ALMEIDA FILHO, Naomar ; CORIN, E. ; BIBEAU, Gilles.

1997 « When Healing is Prevention: Afro-Brazilian Religious Practices Related to

Mental Disorders and Associated Stigma in Bahia, Brazil ». *Curare Sunderband*, v. 12, n. 1, p. 195-214, Berlin.

CAROSO, Carlos & BACELAR, Jeferson (dir.)

1999 *Faces da tradição afro-brasileira : religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Pallas, Rio de Janeiro.

1999a *Brasil, um país de negros?* Pallas, Rio de Janeiro.

CARTRY, Michel

1973 « Introduction ». *La notion de personne en Afrique noire*. Colloques internationaux du CNRS, Octobre 1971, n. 544, Paris, pp. 34-43.

CIDO, Pai Oxum Eyin

2000 *Candomblé. A panela dos segredos*. Arx, São Paulo.

2002 *Açaça. Onde tudo começou*. Arx, São Paulo.

COLENZO, William

1875 (1868) « On the Maori Races of New Zealand », II Ed. George Didsbury, Government Printer, Wellington.

COLLEYN, Jean-Paul

2004 « L'alliance, le dieu, l'objet ». *L'Homme*, n.170, Avril-Juin, pp. 61-78.

CORIN, Ellen

1978 « La possession comme langage dans un contexte de changement socio-culturel : le rite Zebola ». *Anthropologie et Sociétés*, 2 (3), pp. 53-82.

CORNEAU, Guy

2000 *La guérison du cœur : nos souffrances ont-elles un sens ?* Les Éditions de l'Homme, Montréal.

CORTELAZZO, Manlio

1988 *Dizionario etimologico della lingua italiana*. Zanichelli, Bologna.

COSSARD-BINON, Gisèle

1970 *Contribution à l'étude des Candomblés au Brésil. Le Candomblé Angola*. Thèse de doctorat de 3^o cycle de la faculté de Lettres et Sciences Humaines, Université de Paris.

1981 « A Filha-de-Santo » in Marcondes de Moura C. E. (dir.), *Olódrisà. Escritos sobre a Religião dos Orixás*, pp. 127-151. Ágora, São Paulo.

COSSARD, Gisèle Omindarewá

2006 *Awô : o mistério dos orixás*. Pallas, Rio de Janeiro.

CRAPANZANO, Vincent

1994 « Réflexions sur une anthropologie des émotions ». *Terrains. Les émotions*, n. 22, pp.109-117.

CRÉPEAU, Robert

1996 « Une écologie de la connaissance est-elle possible ? ». *Anthropologie et Sociétés*, vol. 20, n. 3, pp. 16-32.

CROSSMAN, Sylvie & BAROU, Jean-Pierre

2006 (2001) *Enquête sur les savoirs indigènes*. Folio Actuel, Paris.

CRUDO, Antonella

2004 *Ripensare la malattia. Dall'etnomedicina all'antropologia Medica e alla psichiatria culturale della Harvard Medical School*. Argo Editore, Lecce.

CSORDAS, Thomas J.

1993 « Somatic Modes of Attention ». *Cultural Anthropology*, Vol. 8, n. 2, Mai 1993, pp. 135-156.

DANTAS, Beatriz Góis

1982 « Repensando a pureza nagô ». *Religião e Sociedade*, n. 8, pp. 15-20.

1987 « Pureza e poder no mundo dos Candomblés », in Marcondes de Moura, C.E. (dir.), *Candomblé. Desvendando identidades*, pp. 121-128. EMW Editores, São Paulo.

1988 *Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e abusos da África no Brasil*. Ed. Graal, Rio de Janeiro.

DE GARINE, Igor

1991 « Les interdits alimentaires d'origines sociale et religieuse ». *La Revue du Praticien*, n. 11, pp.973-977.

DE HEUSCH, Luc

1962 « Cultes de possession et religions initiatiques de salut en Afrique » in Abel A.

- (dir.), *Religions de Salut*, p. 127-168. Université libre de Bruxelles, Bruxelles.
- 1971 « Préface » in Douglas M., *De la souillure, essais sur les notions de pollution et de tabou*, pp. 7-20. Maspero, Paris.
- 1971a *Pourquoi l'épouser ? Et autres essais*. Gallimard, Paris.
- 1990 « Les vicissitudes de la notion d'interdit » in Marx, J. (dir.), *Problèmes d'histoire des religions : Religion et tabou sexuel*, pp. 9-16. Edition de l'Université de Bruxelles.
- 1993 « La pitié et la honte » in *Evolution biologique et comportement éthique*, Actes du colloque international de Bruxelles (20-21 septembre 1991), pp.179-194. Académie Royale de Belgique, Gembloux.

DELEUZE Gilles & GUATTARI Felix

- 1980 *Capitalisme et schizophrénie. Mille plateaux 2*. Editions de Minuit, Paris.

DE MARTINO, Ernesto

- 1961 (1966) *La terre du remords*. Gallimard, Paris.
- 1971 *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi*. Laterza, Bari.

DESCOLA, Philippe

- 2005 *Par - delà nature et culture*. Gallimard, Paris.

DIANTEILL, Erwan

- 2000 *Les dieux et les signes, initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*. Édition de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- 2002 « Pierre Bourdieu : Synthèse critique d'une synthèse critique ». *Archives de sciences sociales des religions*, n. 118, Avril-Juin, p. 5-20.

DOS SANTOS, Deoscóredes Maximiliano (Mestre Didi)

- 1988 (1962) *História de um Terreiro Nagô*. Editora Max Limonad, São Paulo.

DOUGLAS, Mary

- 1971 (1967) *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Maspero, Paris. 19. (titre or. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Routledge and Kegan Paul, Londres).
- 1985 *Antropologia e simbolismo. Religione, cibo e denaro nella vita sociale*. Il Mulino, Bologna.

DUPIRE, Marguerite

- 1994 *Sagesse sereer*. Ed. Karthala, Paris.

DUPRÉ, Marie-Claude

- 1974 « Les femmes Mukisi des Téké Tsaayi : rituel de possession et culte anti-sorcier », *Journal des Africanistes*, 44, pp. 53-69.

DURANTI, A., Browning A. (dir.)

- 2005 « Theories and models of language, interaction and culture ». A Special Issue of *Discourse Studies*, Vol. 7, n. 4-5.

DURKHEIM, Émile

- 1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Alcan, Paris.

DURKHEIM Émile & MAUSS Marcel

- 1901-1902 « Des quelques formes primitives de classification ». *L'Année Sociologique*, 6, pp.1-72.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana

- 1975 *Os Nagô e a morte*. Editora Vozes, Rio de Janeiro.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana & DOS SANTOS, Deoscoredes

- 1973 « Exú Bara, Principle of individual Life in the Nàgó System ». *La notion de personne en Afrique noire*. Colloques internationaux du CNRS, n. 544, Octobre, 1971, pp. 45-59, Paris.

FAUCONNET, Paul

- 1920 *La responsabilité*. Paris, Alcan.

FAVRET-SAADA, Jeanne

- 1994 « Weber, les émotions et la religion ». *Terrains (Les émotions)*, n. 22, Mars, pp. 93-108.
- 2004 Entretien réalisé par Arnaud Esquerre, Emmanuelle Gallienne, Fabien Jobard, Aude Lalande & Sacha Zilberfar. *Vacarme. Glissements de terrains*, n. 28.

FONSECA, Claudia

- 1991 « Les religions dans la vie quotidienne d'un groupe populaire brésilien ». *Archives des sciences sociales des religions*. N°73, Janvier-Mars, p. 115-123.

FONSECA JR. , Eduardo

- 1993 *Dicionário Yorubá (Nagô)/Português*. Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

FRAZER, James

- 1888 « Taboo ». *Encyclopaedia Britannica*, 9ème éd., t. XXIII, A. And C. Black, Edimbourg.
- 1990 (1922) *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*. Bollati Boringhieri, Torino (titre or. *The Golden Bough*. Mac Millan, London).

GANDOLFO, G. ; LEGRAND, D. ; TALAND, F. ; MOURARD, P. & GRAMMONT, F.

- 2006 « L'intelligence du Geste ». *Revue de l'APBG*, n. 1, 131-162.

GIBBAL, Jean-Marie

- 1991 « La Pomba Gira reçoit ce soir. Urbanité et religiosité à Porto Alegre ». *Archives des sciences sociales des religions*, n. 73, Janvier-Mars, pp. 115-123.
- 1992 « Possession, représentation de l'autre et recherche d'identité ». *Archives des sciences sociales des religions : Transe et Possessions*, n. 79, Juillet-Septembre, pp. 7-18.

GLUCKMAN, Max

- 1955 *Custom and conflict in Africa*. The Free Press, Glencoe, Illinois

GOASDOUÉ, Rémi

- 2006 « Agir pour percevoir et percevoir pour agir, rôle des interactions perception – action dans l'expertise sensorielle ». *Le Sensolier*, 4^{ème} journée, *Expertises sensorielles : nature et acquisition*, Paris le 12 Octobre 2006, pp. 23-26.

GOLDIE, William H.

- 1905 « Maori medical lore ». *Transactions of the New Zealand Institute* 37, pp. 1-120.

GOLDMAN, Márcio

- 1982 « A construção ritual da pessoa : a possessão no Candomblé », in Marcondes de Moura, C. E. (dir.). *Candomblé Desvendando identidades*, pp. 87-120. EMW Editores, São Paulo.

GOMES, Marisa Souza Peirano

- 1975 *Proibições alimentares numa comunidade de pescadores*. Mémoire, Université de Brasília, Brasília.

GOODY, Jack

- 2002 « The anthropology of the senses and sensations ». *Erreffé. La Ricera Folklorica*,

n.45, *Antropologia della sensazioni*, pp. 17-28. Ed. Grafo, Brescia.

GUILÉ, Jean-Marc & BIBEAU Gilles

1995 « Discussion critique des grilles sémiologiques et nosographiques », *Encyclopédie médico-chirurgicale – Psychiatrie*, 37-715-A-30, pp.1-3, Paris.

HALLOY, Arnaud

2004 « Présentation ». *Le rite à l'œuvre - Systèmes de pensée en Afrique noire*. Revue publiée par l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EPHE), Section Sciences Religieuses, n.16, pp.5-8.

2007 « Un anthropologue en transe. Du corps comme outil d'investigation ethnographique » in Joël Noret & Pierre Petit (dir.), *Corps, performance, religion. Etudes anthropologiques offertes à Philippe Jaspers*, pp.87-115. Paris, Publibook.

HUMPHREY, Caroline & LAIDLAW, James

1994 *The Archetypal Actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*. Clarendon Press, Oxford. Publication.

HELL, Bertrand

1999 *Possession et Chamanisme : Les Maîtres du Désordre*. Flammarion, Paris.

HÉRITIER, Françoise

1994 *Les deux sœurs et leur mère*. Editions Odile Jacob, Paris.

1996 *Masculin / féminin - La pensée de la différence*. Editions Odile Jacob, Paris.

HERTZ, Robert

1922 « Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives ». *Revue de l'Histoire des Religions*, Vol. LXXXVI, pp. 1-60.

1907 « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *L'Année Sociologique*, n.10, pp. 48 -137.

1909 « La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse ». *Revue Philosophique*, 67, pp. 533-580.

HESS, David J.

1992 « Umbanda and Quimbanda Magic in Brazil: Rethinking Aspects of Bastide's Works ». *Archives des sciences sociales des religions : Transe et Possessions*, n. 79, Juillet-Septembre, p. 135-154.

HOLANDA, Aurélio Buarque

1999 *Aurélio – Dicionário da língua portuguesa*. Ed. Nova Fronteira, Rio de Janeiro.

HOUSEMAN, Michael & Carlo SEVERI

1994 *Naven ou Le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*. CNRS/ Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

HOUSEMAN, Michael

2003 « Vers un modèle anthropologique de la pratique psychothérapeutique ». *Thérapie familiale*, vol. 24, n. 3, pp. 289-312.

2006 « Relationality ». *Studies in the History of Religions*, vol. 114, pp. 413-428.

HUBERT, H. et MAUSS, M.

1968 « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice » in Mauss M., *Œuvres*, 2, pp. 193-307. Editions de Minuit, Paris.

IRIART, Jorge Alberto Bernstein

1998 « Les femmes dans le *Candomblé*. Expérience religieuse et idiome de la possession dans la vie des femmes de Cachoeira, Brésil ». Thèse de doctorat (anthropologie), Université de Montréal.

ISAMBERT, François A.

1976 « Elaboration de la notion de sacré dans l'école durkheimienne ». *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 42, pp. 35-56.

IZARD, Michel & SMITH, Pierre

1979 « Avant-propos » in *La Fonction symbolique*. Essais d'anthropologie réunis par Michel Izard & Pierre Smith, pp. 9-15. Gallimard, Paris.

KADYA TALL, Emmanuelle

2002 « Comment se construit et s'invente une tradition religieuse. L'exemple des nations du Candomblé de Bahia ». *Cahiers d'Etudes Africaines*, 167, pp. 441-462.

KILANI, Mondher

2000 (1994) *L'invention de l'autre*. Ed. Payot, Lausanne.

LACORDAIRE, Henri-D.

1915 *Conferenze del 1850. Della caduta e della riparazione dell'uomo*. Ed. Rondinella &

Loffredo, Napoli.

LACOURSE Josée

- 1981 «Quand les hommes rencontrent les dieux. Du cheminement initiatique à la logique rituelle dans le Candomblé de Bahia». *L'ethnographie*, n.86-2, pp.9-19.
- 1994 « Les coquillages du destin, une approche classificatoire de la divination dans le Candomblé de Bahia ». *L'Homme*, n.131, Juillet-Septembre, XXXIV, pp.77-92.
- 1994a « Les incursions de la mythologie dans la vie d'un ethnographe ». *Religiologiques. Actualité du mythe*, n. 10, automne 1994, pp. 71-80. Université du Québec à Montréal.
- 1995 « La pensée classificatoire d'après Roger Bastide : les principes de participation, de coupure et l'interpénétration des civilisations ». *L'ethnographie*, n. 9 – 1, pp.71-89.

LANDES, Ruth

- 1967 *A cidade das Mulheres*. Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

LAPASSADE , Georges

- 1997 *Les rites de possession*. Ed. Anthropos, Paris.

LAPASSADE, Georges ; LOBROT, Michel & BOUMARD, Patrick

- 2006 *Le mythe de l'identité - Apologie de la dissociation*. Ed. Anthropos, Paris.

LAPLANTINE, François

- 1992 *Anthropologie de la maladie*. Payot, Paris.

LE BRETON, David

- 2004 Conférence, UFR APS, université de Paris X – Nanterre [en ligne], à partir de l'article « Corps et anthropologie : de l'efficacité symbolique » in *Diogène*, n.153, pp. 92-107, 1991.

LENCLUD, Gérard

- 2008 « Identité et identités ». *L'Homme*, n. 187-188, Juillet/décembre, pp.447-462.

LÉPINE, Claude

- 1978 *Contribuição ao estudo do sistema de classificação dos tipos psicológicos no Candomblé Kétu de Salvador*. Tese de doutoramento, vv.1-2. Universidade de São Paulo, São Paulo.

- 1981 « Estereotipos de personalidade » in Marcondes de Moura C. E. (dir.), *Olôdrisã. Escritos sobre a religião dos orixás*, pp. 13-34. Ed. Agora, São Paulo.

LÉVI-STRAUSS, Claude

- 1968 (1950) « Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss » in *Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris (pp. 9-43, en ligne).
1958 (1949) « L'efficacité symbolique » in *Anthropologie structurale*. Plon, Paris.
1962 *La pensée sauvage*. Plon, Paris.
1971 *L'homme nu. Mythologiques IV*. Plon, Paris.

LÉVY-BRHUL, Lucien

- 1960 (1922) *La mentalité primitive*. Les Presses universitaires de France/Collection Bibliothèque de philosophie contemporaine, Paris.

LIGIERO, Zeca

- 2006 (1993) *Iniciação ao Candomblé*. 9e Ed., Nova Era, Rio de Janeiro.

LIMA, Vivaldo da Costa

- 1976 « O conceito de 'Nação' nos Candomblés da Bahia », *Afro-Ásia* 12, pp. 65-90.
1977 *A família de santo nos Candomblés Jeje-nagôs da Bahia : um estudo de relações intergrupais*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), Universidade Federal da Bahia, Salvador.
1982 « Organização do grupo de Candomblé, estratificação, senioridade e hierarquia » in Marcondes de Moura C. E. (dir.), *Bandeira de Alairá : outros escritos sobre a religião dos orixás*. Ed. Nobel, São Paulo.
1984 *Nações de Candomblé*. Ianamá-CEAO-UFBA, Salvador.
1993 *A comida de santo nos Candomblés da Bahia*. Universidade Federal do Maranhão.
1995 « Para uma antropologia da alimentação ». *Alteridades*, n. 2, Avril-Mai, pp. 1-14.
1995a « Transe e possessão no Candomblé da Bahia. Uma abordagem antropológica ». *Corpo-Mente : Uma fronteira Móvel*, pp. 81-109. Ed. Casa do Psicólogo, São Paulo.

LODY, Raul

- 1992 *Tem dendê, tem axé. Etnografia do dendezeiro*. Pallas, Rio de Janeiro.
1998 *Santo também come*. Pallas, Rio de Janeiro.
2003 *Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras*. Pallas, Rio de Janeiro.

LOPES, Nei

- 2003 *Novo dicionário Banto do Brasil*. Pallas, Rio de Janeiro.

MANCINI, Silvia

- 2007 *La fabrication du psychisme. Pratiques rituelles au carrefour des sciences humaines et des sciences de la vie.* Ed. La Découverte, Paris.

MARINHO, Roberval José

- 2000 « As Multas no Opô Afonjã e em outros Candomblés da Bahia » in Martins, C. & Lody R. (dir.), *Faraimará, o caçador traz alegria : Mãe Stella, 60 anos de iniciação.* Pallas, Rio de Janeiro.

MATERA, Vincenzo

- 2002 «Antropologia dei Sensi. Osservazioni introduttive». *Erreffe. La Ricerca Folklorica*, n.45, *Antropologia della sensazioni*, n.45, pp. 7-16. Grafo, Brescia.

MAUPOIL, Bernard

- 1988 (1947) *La Géomancie à l'Ancienne Côte des Esclaves.* Institut d'Ethnologie, Paris.

MAUSS, Marcel

- 1897 « La religion et l'origine du droit pénal ». *Revue de l'Histoire des Religions*. V. XXXV, pp. 31-60.
- 1950 *Sociologie et anthropologie.* Presses Universitaires de France, Paris.
- 1969 « Leçons sur les interdictions rituelles ». *Oeuvres III*, pp.107-109. Ed. de Minuit, Paris, (1 éd., *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études 1907/1910*).
- 1922 « Note de l'éditeur » in Hertz R., « Le péché et l'expiation dans les sociétés primitives », pp. 1-4. *Revue de l'Histoire des Religions*, Vol. LXXXVI.
- 1926 « Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité ». *Journal de psychologie et pathologie*, n. 6, Communication présentée à la Société de Psychologie (en ligne).
- 1938 « Une catégorie de l'esprit humain, la notion de personne, celle de moi ». *Journal of the royal anthropological Institute*, v. LXXVII, Londres (en ligne).
- 1969 (1907) « Leçons sur les interdictions rituelles ». *Oeuvres II*, pp. 107-108. Ed. de Minuit, Paris.

MEAD, Margaret

- 1937 «Taboo». *Encyclopaedia of the social science*, Vol. XIII pp. 502-505. Ed. Seligman, New York.

MEYER, Fernand

- 1991 « Maladie » in Bonte P. & M. Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*,

pp. 436-438. Ed. Presses Universitaires de France, Paris.

MING, Anthony

- 1998 « Phytonymie yoruba et sensations » in Mechin, C., Bianquis I. et D. Le Breton (dir.), *Anthropologie di Sensoriel*, pp. 135-149. L'Harmattan, Paris.
- 2004 « Cultes de possession afro-brésiliens, une tête perméable aux divinités » in Bianquis I., Le Breton D. & Méchin C., *Les orifices du corps, traversée anthropologique*, pp.165-180. L'Harmattan, Paris.

MONFOUGA-NICOLAS, Jacqueline

- 1972 *Ambivalence et culte de possession*. Anthropos, Paris.

MONTERO, Paula

- 1985 *Da doença à desordem : a magia na Umbanda*. Ed. Graal, Rio de Janeiro.

MOTTA, Roberto

- 1992 « La transe, la nomination et la reconnaissance dans le Xangô de Recife ». *Archives des sciences sociales des religions : Transe et Possessions*, n.79, Juillet-Septembre, pp. 47-52.
- 2002 « L'expansion et la réinvention des religions afro-brésiliennes : réenchantement et décomposition ». *Archives des Sciences sociales des religions. Les religions afro-américaines : genèse et développement dans la modernité*, n.117, Janvier-Mars, EHESS/CNRS/EPHE, pp. 101-112.

MULLER, Jean-Claude

- 1987 « Mythologie et Sacrifice ». *L'Homme*, 104, octobre –décembre 1987, XXVII (4), p. 76-89).
- 1991 « Rite de passage », in Bonte P. et M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, pp.633-634. Presses Universitaires de France, Paris.
- 2001 « Entre exorcisme et culte de possession. Les sév des Dii de l'Adamoua », in Dupré M.-C. (dir.), *Familiarité avec les dieux. Transe et possession*, pp.79-138. Presses Universitaires Blaise Pascal, Clermont-Ferrand.
- (s.d) « L'ambigüité des étiquettes. Entre exorcisme, médiumnisme, culte de possession et chamanisme » (communication, Université de Montréal).

MÜLLER, Friederich Max

- 2003 (1897) *Contributions of the Science Of Mythology*. Kessinger Publishing, London.

NATHAN, Tobie

- 2001 « Fonctions de l'objet dans les dispositifs thérapeutiques ». *Ethnopsy, les mondes contemporains de la guérison. Drogues et remèdes*, n.2, Avril, pp. 5-43. Les Empêcheurs de penser en rond/Le Seuil, Paris.

NERI, Claudio,

- 2005 *The Group of Gods. From Anthropology to Group Psychotherapy*. Revue *Funzione Gamma*, Internet Journal.

NINA RODRIGUES, Raimundo

- 1896 (1936) *O animismo Fetichista*. Bibliotheca de divulgação científica, Rio de Janeiro.

NUNES, Mônica de Oliveira

- 2007 « Referentes Identificatórios e jogos identitários no Candomblé ». *Ciências Sociais y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, setembro 2007, n. 9, pp. 91-116.

OLIVEIRA, Altair B.

- 1995 *Elégùn : iniciação no Candomblé : feitura de Iyàwó, Ogàn e ejéjé*. E. Pallas, Rio de Janeiro.

OPIPARI, Carmen

- 2004 *Le Candomblé : image en mouvement*. L'Harmattan, Paris.

ORTIZ, Renato

- 1975 « Du syncrétisme à la synthèse. Umbanda, Une religion brésilienne ». *Archives des Sciences sociales des religions*, n. 40, p. 89-97.
- 1979 « Umbanda, magie blanche. Quimbanda, magie noire ». *Archives des sciences sociales des religions*, n. 47/1, janvier-mars, pp. 135-146.

PANDOLFI, Mariella

- 1993 « Le self, le corps, la 'crise de la présence' ». *Anthropologie et Sociétés*, v. 1, n.1-2, pp. 57-77.

PEREIRA DE QUEIROZ, Maria Isaura

- 1979 Principes de participation et Principe de coupure. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 47-1, p. 147-157.

PETTAZZONI, Raffaele

1931 (1924) *La confession des péchés*. Leroux, Paris.

PÓVOAS, Ruy do Carmo

1989 *A linguagem do Candomblé : níveis sociolinguísticos de integração afro-portuguesa*. Ed. José Olympio, Rio de Janeiro.

PRANDI, Reginaldo

1991 *Os Candomblés de São Paulo, A Velha Magia na Metrópole Nova*. Editora Hucitec, São Paulo.

1996 "Os deuses consumidores: religião paga e conversão", *XX Reunião Brasileira de Antropologia – ABA*, Salvador, 14 -18 abril.

1996 *Herdeiras do Axé*. Hucitec, São Paulo.

2001 *Mitologia dos Orixás*. Companhia das Letras, São Paulo.

2001a *Encataria brasileira : o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Pallas, Rio de Janeiro.

2002 «Candomblé and Time : Concepts of time, knowing and authority, from Africa to Afro-Brazilian religions ». *Brazilian Review of Social Sciences*, October 2002, n. 2, pp. 7-22.

2005 *Segredos guardados : Orixás na alma brasileira*. Companhia das Letras, São Paulo.

QUERINO, Manuel

1938 *Costumes africanos no Brasil*. Ed Civilização, Rio de Janeiro.

RACINE, Luc

1993 « Paraíso, edad de oro, reino milenario y ciudad utópica ». *Diógenes*, n. 122, pp. 129-146.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R.

1939 *Taboo*. Cambridge University Press, Cambridge.

RAMOS, Arthur

1963 (1937) *Las Culturas Negras en el Nuevo Mundo*. Fonda de Cultura Economica, Pánuco, Mexique.

1940 *O Negro brasileiro*. CEN, São Paulo.

RAMOS SOARES, Geraldo

2000 *Tabuleiro de Talentos : 12 jovens cientistas sociais desvendam a Bahia*. ASEB, Salvador.

RIBEIRO, Darcy

1995 *O Povo Brasileiro : a formação e o sentido do Brasil*. Editora Companhia das Letras, São Paulo.

RIVIÈRE, Claude

1997 *Socio-anthropologie des religions*. Armand Colin/Masson, Paris.

RIX, Géraldine & BLACHE, Marie-Joseph

2004 «Enregistrement en perspective *subjective située* et entretien en *re situ subjectif* : une méthodologie de la constitution de l'expérience», *Intellectica*, n°38, pp. 363-396.

ROCHA, Juliana

2000 « A loucura como chamado/castigo divino » in Ramos Soares, G. (dir.), *Tabuleiro de talentos. 12 jovens cientistas socias desvendam a Bahia*. ASEB, Salvador.

ROCHA, Agenor Miranda

1998 *Caminhos de Odu. Os odus do jogo de búzios com seus caminhos ebós, mitos e significados*. Pallas, Rio de Janeiro.

RODRIGUÉ SANTANA, Maria das Graças

2001 *Orí Apéré ó : o ritual das águas de Oxalá*. Summus, São Paulo.

RODRIGUES, Núbia & CAROSO, Carlos

2001 « O Candomblé de Caboclo no litoral norte da Bahia : a virada para a banda das esquerdas » in Prandi R. (dir.), *Encantaria Brasileira*, pp.331-362. Pallas, São Paulo.

RONZON, Francesco

2002 « Ogun, Rambo, Saint Jacques. Spiriti, immagini et pratiche cognitive nel vodou di Port-au-Prince (Haiti) ». *Erreffe. La Ricerca Folklorica*, n. 45 *Antropologia delle sensazioni*, pp. 53-70. Ed. Grafo, Brescia.

ROUCH, Jean

1973 « Essai sur les avatars de la personne du possédé, du magicien, du sorcier, du cinéaste et de l'ethnographe ». *La notion de personne en Afrique noire*, n. 544, Octobre 1971, pp. 529-543. Colloques internationaux du CNRS, Paris.

ROUGET, Gilbert

1990 *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession.* Gallimard, Paris.

ROZIN, P. ; NEMEROFF, C. ; WANE, M. & SHERROD A.

1982 « Operation of the sympathetic magical law of contagion in interpersonal attitudes among Americans ». *Bulletin of the Psychonomic Society*, 27 (4), pp.367-370. University of Pennsylvania, Philadelphia.

ROZIN, P. ; HAIDT, J. et MCCAULEY, C. R.

1993 « Disgust » in Lewis M. et J. M. Haviland, *Handbook of the Emotions.* Guilford Press, New York.

ROZIN, P. ; HAIDT, J. ; MCCAULEY, C.R. & IMADA, S.

1997 « Disgust : Preadaptation and the Cultural Evolution of a Food-Based Emotion » in *Food Preferences and Taste : Continuity and Change.* Ed. Helen MacBeth, 65–82. Berghahn Books, Providence.

ROZIN, P. ; HAIDT, J. ; MCCAULEY, C. R. ; MAWR, B. & IMADA, S.

1997 « Body, Psyche, and Culture : The Relationship Between Disgust and Morality ». *Psychology and Developing Societies*, vol. 9, pp.107-131.

SABATIER, Auguste

1903 *La doctrine de l'expiation et son évolution historique.* Ed. Fischbacher, Paris.

SABBATUCCI, Dario

1975 *La stato come conquista culturale.* Bulzoni, Roma.

1978 *Il mito, il rito e la storia.* Bulzoni, Roma.

1986 « Prefazione » in Visca D., *La scoperta del tabu*, pp.9-12. La Goliardica, Roma.

1988 *Sommario di storia delle religioni.* Bagatto, Roma.

1989 *Divinazione e cosmologia.* Il Saggiatore, Roma.

2002 *La perspective historico-religieuse.* EDIDIT, Paris.

SABO, Brenda ; JOFFRES, Michel R. & WILLIAMS, Timothy

2000 « How to deal with medically unknown symptoms ». *Western Journal of Medicine* February 2000, 172(2), pp. 128-130.

SANTOS, Deoscoredes M. dos

- 1966 *Porque Oxalá usa Ekodidé*. Edição Cavaleiro da Lua, Bahia.
1988 (1962) *História de Um Terreiro Nagô*. Ed. Max Limonad, São Paulo.
2003 *Contos Negros da Bahia e contos Nagô*. Corrupio, Salvador.

SANTOS, Deoscoredes M. dos & ELBEIN DOS SANTOS, Juana

- 1973 « Exú Bara, Principle of individual Life in the Nàgó System ». *La notion de personne en Afrique noire*, pp. 45-59, Colloques internationaux du CNRS, n. 544, Octobre 1971, Paris.
1981 « O culto dos ancestrais na Bahia : o culto dos Egun » in Marcondes de Moura C. E. (dir.), *Olódüsa. Escritos sobre a religião dos orixás*, pp. 155-187. Ed. Agora, São Paulo.

SANTOS, Jocélio Teles dos

- 1995 *O dono da terra - O caboclo nos Candomblés da Bahia*. Ed. Sarah Letras, Salvador.

SANTOS, Maria das Graças Vianna

- 2003 *Redes sociais e saúde mental num terreiro de Candomblé*. Mémoire, UFBA, Salvador.

SANTOS, Orlando José

- 1992 *Candomblé. Ritual e tradição*. Pallas, Rio de Janeiro.

SCHOTT-BILLMANN, France

- 1977 *Corps et possession. Le vécu des possédés face à la rationalité occidentale*. Gauthier-Villars, Paris.

SEGATO, Rita Laura

- 1995 « Cidadania : Por que não ? Estado e sociedade no Brasil à Luz de um discurso Religioso Afro-Brasileiro ». *Revista de Ciências Sociais*, vol. 38, n. 3, pp. 581-601.

SINDZINGRE, Nicole

- 1991 « Divination » in Bonte P. & M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, pp. 202. Presses Universitaires de France, Paris.

SMITH, Pierre

- 1979 « L'efficacité des interdits ». *L'Homme* XIX. 1, pp. 5-47.

- 1979a | « Aspects de l'organisation des rites » in Izard, M & P. Smith (dir.), *La Fonction symbolique*, pp. 139-170. Gallimard, Paris.
- 1991 | « Interdit » in Bonte P. & M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, pp. 381-382. Presses Universitaires de France, Paris.
- 1991a | « Rite » in Bonte P. & M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*, pp.630-633. Presses Universitaires de France, Paris.

SMITH, William Robertson

- 1907 (1894) | *Religion of Semites*. Ed. Black, Londres.

SODRÉ, Muniz

- 1988 | *O terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira*. Editora Vozes, Petrópolis.

SPERBER, Dan

- 1974 | *Le Symbolisme en général*. Hermann, Paris.
- 1979 | « La pensée symbolique est-elle rationnelle ? » in Izard M. et P. Smith (dir.), *La fonction symbolique*, pp. 17-42. Gallimard, Paris.

STEINER, Franz Baermann

- 1980 (1956) | *Tabu*, Bollati Boringhieri, Torino. (Titre or. *Taboo*. Cohen & West, Londres).

SURRALLÉS, Alexandre

- 2004 | « Des états d'âme aux états de fait. La perception entre le corps et les affects » in Hérietier F. & Xanthakou M., *Corps et affects*, pp. 59-76. Odile Jacob, Paris.

TASSI, Régine

- 2007 | « Nouveaux Regards », n. 36, texte recueilli par Régine Tassi.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão

- 1987 | « Lorogun. Identidades sexuais e poder no Candomblé » in Marcondes de Moura C. E. (dir), *Candomblé. Desvendando identidades*, pp. 33-52. EMW Editores, São Paulo.
- 1994 | *A encruzilhada do ser : representações da [lou]cura em terreiros de Candomblé*. Tese de doutoramento, São Paulo.

THOMAS, L. Vincent

- 1973 | « Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique noire traditionnelle » in *La notion de personne en Afrique noire*. Colloques internationaux

du CNRS, Octobre 1971, n. 544, Paris, pp. 387-420.

TREGGAR, Edward

- 1926 *The Maori Race*. A. D. Willis, Wanganui.
1981 (1969) *The Maori-Polynesian Comparative Dictionary*. Lyon & Blair, Wellington.

TRINDADE, Liana Salvia

- 1981 « Exu, poder e magia ». In Marcondes de Moura C. E. (dir.), *Olôôrisà. Escritos sobre a religião dos orixás*, pp. 3-12. Ed. Agora, São Paulo.
1985 *Exú : poder e perigo*. Ícone Ed., São Paulo.

TURNER, Victor W.

- 1969 (1990) *Le Phénomène Rituel – Structure et Contre-Structure*. Presses Universitaires de France, Paris.

VAN GENNEP, Arnold

- 1909 *Les rites de passage*. Nourry, Paris.

VARELA, Charles

- 2003 « Dynamic Embodiment: Reaching for a Paradigm ». *Journal for the Anthropological Study of Human Movement*, 12 (4), pp. 125-131.

VELHO, Yvonne Maggie Alves

- 1975 *Guerra de Orixá : Um estudo de ritual e conflito*. Zahar, Rio de Janeiro.

VERGER, Pierre

- 1957 *Notes sur le culte des orishas et vodun*. I.F.A.N., Dakar.
1973 « Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba ». *La Notion de Personne en Afrique Noire*. Colloques Internationaux du CNRS, vol. 544, Octobre 1971, pp. 61-71, Paris.
1972 « Automatisation verbal et savoir chez les Yoruba ». *L'Homme*, avril-juin, pp. 5-46.
1981 « Bori » in Marcondes de Moura C. E. (dir.), *Olôôrisà. Escritos sobre a Religião dos Orixás*, pp. 35-58. Ágora, São Paulo.
1982 *Orixás, les dieux yorouba en Afrique et au Nouveau Monde*. Editions A. M. Métailié, Paris.
1992 « O Deus Supremo Iorubà. Uma revisão das fontes ». *Afro-Asia*. Ed. Ianamá/CEAO, n. 15, Avril, pp. 18-35, Salvador.

- 1992a *Lendas Africanas dos Orixás* (III éd). Corrupio, Salvador.
- 1992b « Esplendor e decadência do culto de Iyâmi Osòròngà entre os Iorubas, 'Minha Mãe Feiticeira' » in Verger P. *Artigos*, t.1, pp.8-91. Corrupio, São Paulo.
- 1992c « A contribuição especial das mulheres ao Candomblé do Brasil », in Verger, P. *Artigos*, t.1, pp.96-117. Corrupio, São Paulo.
- 1995 (1954) *Dieux d'Afrique*. Ed. Hartmann, Paris.
- 1995a *Ewé : o uso das plantas na sociedade Iorubá*. Companhia das Letras, São Paulo.
- 1995b « O estado de 'ere'. » Anais da 2ª Reunião de Antropologia, Bahia (Julho), Reitoria da Universidade da Bahia. Bahia, Sociedades Artes Gráficas, 1957, pp. 249-260.
- 1997 *Orixás, deuses iorubas na Africa e no Novo Mundo*. 5e Ed.. Corrupio, Salvador.
- 1999 (1998) *Notas sobre o culto aos Orixás et voduns*. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo.

VERGER, Pierre & MING, Anthony

- 1996 « *Ìsòyè* : médications de la mémoire chez les Yoruba en Afrique et au Brésil ». *Médicaments et aliments : l'approche Ethnopharmacologique*, pp.174-177, Actes du Colloque Européen d'Ethnopharmacologie et de la 11 Conférence internationale d'Ethnomédecine, Heidelberg, 24-27 mars 1993/ORSTOM, Paris.
- 1997 « Le corps mystique dans la tradition Yoruba: Sanponna et la peau ». Bianquis-Gasser A., Le Breton D. et C. Mechin (dir.), *Usages culturels du corps*, pp.13-39. Nouvelles Etudes Anthropologique / L'Harmattan, Paris.
- 1997a « Le verbe et le pouvoir des plantes chez les Yorouba (Nigeria - Benin) ». Maisonneuve & Larousse. (Trad. port., Afro-Ásia. Salvador : Centro de Estudos Afro-Orientais - FFCH/UFBA, n. 21-22, 1998-1999, pp. 355-364).

VERNANT, Jean-Pierre

- 1974 « Paroles et signes muets » in Vernant, J.-P. (dir.), *Divination et rationalité*. Ed. Seuil, Paris.

VISCA, Daniela

- 1986 *La scoperta del tabu*. Ed. La Goliardica, Roma.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 2004 « Le don et le donné : trois nano-essais sur la parenté et la magie ». *Ethnographiques.org*, n. 6, novembre 2004 [en ligne].
- 2006 « The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic » in Sandra Bamford ; James Leach. (dir.), *Genealogy beyond kinship: sequence, transmission, and*

essence in ethnography and social theory. Berghan Books, Oxford.

VOGEL, Arno ; SILVA MELLO, Marco Antonio da ; PESSOA DE BARROS, José Flávio

1998 (1993) *A galinha d'Angola. Iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Pallas, Rio de Janeiro.

WAFER, Jim

1991 *The Taste of Blood. Spirit Possession in Brazilian Candomblé*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

WARNIER, Jean-Pierre & BAYART, Jean François

2004 *Matière à politique, le pouvoir, le corps et les choses*. CERI, Recherches Internationales. Karthala Editions, Paris.

WARNIER, Jean-Pierre & Julien Marie-Pierre

1999 *Approches de la culture matérielle. Corps à corps avec l'objet de la culture*. L'Harmattan, Paris.

WEBSTER, Hutton

1952 *Le Tabou. Etude Sociologique*. Payot, Paris.

WOOLDRIDGE R. & LEROY-TURCA I.

1932 (1935) *Dictionnaire de l'Académie Française*. Database Project. Institut National de la Langue Française (INaLF) du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS)

WULF, Christoph

2005 « Introduction. Rituels. Performativité et dynamique des pratiques sociales » in *Rituels*, pp. 9-23. CNRS Editions, Paris.

ZEMPLÉNI, Andras

1975 « De la persécution à la culpabilité » in Piault C. (dir.), *Prophétisme et thérapeutique*, pp. 153-218. Hermann, Paris.

1984 « Secret et sujétion. Pourquoi ses "informateurs" parlent-ils à l'ethnologue? », *Traverses*, 1984, n. 30/31, pp. 102-115.

1987 « Des êtres sacrificiels » in Cartry M. (dir.), *Sous le masque de l'animal : essais sur le sacrifice en Afrique noire*, pp. 267-317. Presses Universitaires de France, Paris.

- 1995 « How to say things with assertive acts? » in Bibeau G. et Corin E., *Beyond textuality*, pp.233-247. Mouton de Gruyter, Berlin.

AA.VV.

- 1997 *II Encontro das Nações de Candomblé*. Réalisé par la Chambre Municipale de Salvador en 1996. CEAO.

SITES

Forum Candomblé

<http://www4.sul.com.br/orixa/casa.htm>

JEANNEAU, Emilie

<http://paradoxa1856.wordpress.com/2008/02/21/gilles-deleuze-et-la-psychanalyse/>.

LE BRETON, David

<http://www.passereve.com/journal/HTM/efsy.html>

MARCOTTE, S. (“George Landow et la théorie de l’hypertexte”)

<http://www.uottawa.ca/academic/arts/astrolabe/articles/art0012.html>

MAUSS, Marcel

<http://sociol.chez.com/socio/autob/maussideedemotr.htm>

<http://classique.uqac.ca/>

OLIVEIRA PERNA, Fernando (Babalorixá “Mavam Dilè”)

<http://www4.sul.com.br/orixa/casa.htm>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

<http://www.ethnographiques.org/2004/Viveiros-de-Castro.html>

SITES**Forum Candomblé**

<http://www4.sul.com.br/orixa/casa.htm>

JEANNEAU, Emilie

<http://paradoxa1856.wordpress.com/2008/02/21/gilles-deleuze-et-la-psychanalyse/>.

LE BRETON, David

<http://www.passereve.com/journal/HTM/efsy.html>

MARCOTTE, S. ("George Landow et la théorie de l'hypertexte")

<http://www.uottawa.ca/academic/arts/astrolabe/articles/art0012.html>

MAUSS, Marcel

<http://sociol.chez.com/socio/autob/maussideedemotr.htm>

<http://classique.uqac.ca/>

OLIVEIRA PERNA, Fernando (Babalorixá "Mavam Dilè")

<http://www4.sul.com.br/orixa/casa.htm>.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

<http://www.ethnographiques.org/2004/Viveiros-de-Castro.html>