

## LA CONSULTATION PAR IFA À RECIFE : LA (RE)NAISSANCE D'UNE « TRADITION » ?

Arnaud HALLOY\*

Dans cet article, j'examine comment une nouvelle pratique rituelle en vient à être élaborée, adoptée et transmise au sein d'une population déterminée. Plus précisément, je m'intéresserai aux liens entre l'émergence d'une nouvelle technique oraculaire, son éventuelle transformation en un savoir de type « traditionnel » et l'incidence d'une telle transformation sur sa transmission.

Mon questionnement théorique rejoint ainsi les préoccupations d'un plus vaste champ de recherche consacré à l'analyse de la transmission culturelle. Il s'inscrit également dans le prolongement d'une vaste littérature anthropologique (et historique) consacrée à ce que l'on appelle aujourd'hui communément, à la suite d'Eric Hobsbawm (1983), « l'invention de la tradition ». Depuis bientôt deux décennies, ce courant analytique connaît un engouement sans précédent dans le cadre des recherches afro-brésiliennes où nombre d'anthropologues ont « découvert » non plus l'Afrique « en conserve » (Bastide 1967) ou socialement « enkystée » (Bastide 1960) des cultes afro-brésiliens « traditionnels », telle que léguée par leurs prédécesseurs<sup>1</sup>, mais sa *réinvention* par des chefs de culte soucieux de maintenir une légitimité, voire une hégémonie liturgique et/ou mythologique dans un champ religieux particulièrement concurrentiel (Dantas 1988 ; Boyer 1993, 1996 ; Capone 1996, 1997, 1999). Une telle réinvention de l'Afrique, comme le montrent bien ces différents auteurs, a suivi de nombreuses directions : manipulation des généalogies initiatiques, rejet du syncrétisme entre dieux africains et saints chrétiens, réafricanisation de la liturgie à partir de sources livresques ou de voyages initiatiques vers l'Afrique, instauration de cours de Yoruba, réinterprétations « africanisantes » de figures mythologiques, etc.

---

\* Maître de conférences, Laboratoire d'Anthropologie et de Sociologie : « Mémoire, Identité et Cognition Sociale » (LASMIC), Université de Nice Sophia Antipolis

<sup>1</sup> Parmi lesquels Roger Bastide (1958, 1960, 1967), Pierre Verger (1957, 1981) et Juana Elbein dos Santos (1977), pour ne citer que les plus influents.

J'ai choisi d'aborder ces questions à partir d'une étude de cas spécifique, à savoir la réintroduction récente d'une pratique oraculaire abandonnée depuis plus d'un demi-siècle dans le *xangô*, une modalité de culte afro-brésilienne aujourd'hui bien implantée dans la ville de Recife, dans le nord-est du Brésil. Je débiterai mon analyse par une brève présentation du *xangô* et de la place qu'y occupent les pratiques oraculaires en général. Il sera principalement question dans cette première description du jeu de cauris, appelé « *jogo de búzios* », qui constitue aujourd'hui le principal mode d'interrogation des divinités. J'aborderai ensuite la « consultation par Ifá », la technique oraculaire récemment (ré)introduite dans le culte. Je reviendrai d'abord sur l'histoire de cette technique divinatoire au Brésil, et ensuite à Recife, dans le culte *xangô*. Enfin, je consacrerai la dernière partie de cet article à l'analyse plus théorique des diverses catégories de facteurs intervenant dans l'adoption et la transformation de cette nouvelle pratique oraculaire en un savoir de type « traditionnel » au sein de la communauté de culte étudiée.

#### BRÈVE PRÉSENTATION DU XANGÔ

Le *xangô* est un culte d'origine Yoruba situé à Recife, la capitale de l'état de Pernambouco, dans le nord-est du Brésil. La dénomination « *xangô* », selon Roger Bastide, serait un ethnonyme exogène attribué par les « blancs » au culte des *orixás*<sup>2</sup> de Alagoas, Sergipe et Recife à cause de la popularité de l'*orixá* Xangô dans ces différentes villes (1989 : 267). La genèse du *xangô* de Recife remonterait à la fin du 19<sup>e</sup> siècle. Discret durant près d'un demi-siècle sur la scène pernamboucaine, le *xangô* semble avoir connu une forte expansion à l'échelle de la ville à partir de la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle. Selon l'ethnomusicologue brésilien José Jorge de Carvalho (1987), certains chefs de culte auraient joué un rôle déterminant dans cette expansion.

Deux catégories d'« entités spirituelles »<sup>3</sup> composent le panthéon du *xangô* : les *eguns*, ou ancêtres familiaux, et les *orixás*, les divinités d'origine Yoruba associées aux éléments de la nature (rivière, mer, forêt, orage, ...) ou à certaines activités humaines (chasse, forge, ...).

---

<sup>2</sup> « *Orixá* » est le terme générique utilisé pour désigner l'ensemble des divinités du panthéon Yoruba, à l'exception du Dieu Créateur.

<sup>3</sup> Je m'approprie ici une catégorie couramment employée par les membres du culte pour désigner, sans pour autant les distinguer, les nombreuses catégories d'« êtres » invisibles peuplant la scène religieuse de Recife.

Le terme « saint », vraisemblablement issu du catholicisme populaire, est fréquemment utilisé comme synonyme d'*orixá*. Le terme « *orixá* », cependant, comme le fait justement remarquer Roger Sansi-Roca, fait davantage référence aux traits généraux (mythologiques, psychologiques, etc.) de la divinité, mobilisés sur un mode essentiellement discursif, alors que l'usage du terme « saint » renvoie plutôt à ses manifestations particulières, à la divinité ou « entité » d'un initié telle qu'elle est appréhendée dans le concret des actes rituels et quotidiens (2005, p. 152).

Le *xangô* est organisé en familles-de-saints, c'est-à-dire des communautés de culte fondées sur l'élaboration de liens initiatiques entre leurs membres, calqués sur le modèle de la famille biologique. Ainsi, les initiateurs sont appelés « père » et « mère-de-saint », les initiés, « fils » et « filles-de-saint », et les co-initiés d'un même initiateur « frères » et « sœurs-de-saint ». Chaque maison de culte ou *terreiro* est dirigée par un « père » et/ou une « mère-de-saint » et les liens initiatiques tissés entre initiés et chefs de culte sont à la base de la constitution de vastes réseaux d'individus par lesquels circulent les savoirs et savoir-faire liés au culte.

Notons enfin que le *xangô*<sup>4</sup> est un culte initiatique dont la pratique rituelle est centrée sur le sacrifice animal et la possession par les *orixás*. L'initiation comporte plusieurs étapes que le pratiquant franchit en fonction de la volonté des *orixás*, mais aussi de ses moyens financiers et de la gravité des problèmes qu'il rencontre dans sa vie. Je n'entrerai pas ici dans le détail de ces différentes étapes. Il me semble toutefois intéressant de souligner dans le cadre de cet exposé que le moyen le plus sûr pour connaître la volonté des *orixás*, c'est précisément la consultation de l'oracle qui, j'y reviens dans la prochaine section, peut prendre plusieurs formes et intervient à toutes les étapes initiatiques. Il est important de préciser ici que dans le *xangô*, les *orixás* parlent très peu au cours de la possession et que, lorsqu'ils s'expriment verbalement, c'est dans un langage rudimentaire qui ne permet pas de grandes élaborations. Lorsqu'ils prennent possession de leurs initiés ou « enfants », c'est principalement pour danser et/ou s'abreuver du sang des victimes sacrificielles qui leur ont été offertes, et non pas pour conseiller ou discuter, comme c'est le cas d'autres catégories d'entités spirituelles présentes dans d'autres modalités de culte afro-brésiliennes<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Tout comme le *candomblé* en général et ses équivalents cubains (*santería*) et haïtiens (*voudou*).

<sup>5</sup> L'anthropologue brésilien Roberto Motta (1991) réifie d'ailleurs cette distinction en distinguant les « trances du corps », qui seraient propres au *xangô* et au *candomblé* dit « traditionnel », des « trances de la

### LA PLACE ET LES FONCTIONS DE L'ORACLE DANS LE CULTE

Dans le *xangô*, l'oracle constitue le principal mode d'interrogation des divinités. Même lorsqu'elles s'expriment verbalement au cours de la possession, leur parole, notamment lorsqu'elle porte sur des prescriptions rituelles, devra faire l'objet d'une confirmation par un recours au jeu de cauris – *jogo de búzios* ou *dilogun*. C'est l'oracle qui déterminera avec précision le type d'offrandes et leur quantité, qui autorisera ou non la sortie de réclusion des novices, qui conseillera ou non l'engagement dans un processus initiatique, etc. Ainsi, l'oracle apparaît non seulement comme une étape préliminaire incontournable à toute entreprise rituelle, mais également comme l'instance décisionnelle ultime au sein du culte.

Plusieurs contextes de recours à l'oracle peuvent être discernés :

- 1) avant tout acte rituel pour connaître la volonté des dieux sur ce qu'ils désirent qui soit fait et sur ce qu'ils désirent recevoir comme offrande;
- 2) lors du déroulement ou en fin de cérémonie afin de connaître l'issue de l'action rituelle;
- 3) pour trouver une solution à un problème personnel;
- 4) pour « découvrir<sup>6</sup> » ses *orixás* ;
- 5) au passage de l'an pour connaître les *orixás* qui vont régir l'année à venir.

Ces contextes sont loin d'être exclusifs les uns des autres, chaque consultation revêtant généralement plusieurs enjeux et questionnements. Par exemple, une consultation en fin de rituel sacrificiel, dont l'objectif principal est de savoir si les *orixás* ou les *eguns* ont bien accepté leur offrande, peut déboucher sur des conseils, des mises en garde et/ou des prescriptions rituelles destinées à certains individus présents.

L'oracle occupe une place centrale dans l'action rituelle, mais également dans la vie quotidienne des initiés. Il est en effet censé renseigner les individus sur ce qu'ils vivent au quotidien ainsi que sur l'état de leur relation avec les divinités. Mais surtout, l'oracle amorce le passage à l'acte rituel en prescrivant telle ou telle autre offrande, tel ou tel autre rituel

---

parole », qui interviendraient principalement dans les cultes tels que le *candomblé de caboclo*, la *jurema* ou encore l'*umbanda*.

<sup>6</sup> Les guillemets sont ici nécessaires car, comme l'a très bien montré Rita Segato (1995), l'identification de l'*orixá* de l'individu est préorientée par une multitude d'indices (physiques, comportementaux, événementiels, etc.) qui précèdent la consultation de l'oracle.

purificateur ou initiatique au consultant. La consultation de l'oracle, tout comme les fêtes publiques<sup>7</sup>, peut ainsi être considérée comme une interface déterminante entre le *xangô* et la société brésilienne, à la fois comme prisme incontournable de l'interprétation des événements quotidiens et comme amorce décisive de nombreux engagements dans le culte.

### L'HISTOIRE DE LA DIVINATION PAR IFÁ

#### Ifá au Brésil

Parmi les nombreuses recherches faites sur les cultes afro-brésiliens, les études anthropologiques consacrées à la dimension oraculaire dans le *candomblé* sont peu nombreuses. Comme le souligne Patricia de Aquino, « la divination dans le *candomblé* n'a pas beaucoup suscité l'intérêt ethnologique » (2004, p. 14), contrairement au continent africain avec, entre autres, les ouvrages de Bascom (1961, 1980) et Maupoil<sup>8</sup> (1948). Je ne vais pas entrer ici dans le détail de cette littérature. Je me contenterai de retracer les grandes étapes de la consultation par Ifá dans les cultes afro-brésiliens.

Manoel Querino (1938) et Arthur Ramos (1934) sont les premiers à avoir parlé, dans le contexte brésilien, de l'existence d'une catégorie de dignitaires, appelés *babalaôs* ou *olhadores*, dont la fonction principale était d'interroger les dieux en consultant l'oracle. Ils ont également souligné le rôle central de la divinité Ifá qui préside à toute divination et ils ont énuméré diverses techniques divinatoires qui emploient différents objets cultuels tels que les noix de *obi* et *orogbo* – noix de cola -, le piment-de-la-côte (une variété de poivre) ainsi que le collier d'Ifá appelé *opelé* et l'utilisation de fruits de *dendê* (noyaux de palmier). Aucun de ces auteurs, malheureusement, n'a proposé de description ethnographique d'une consultation par Ifá telle que pratiquée à l'époque de leur enquête. La première description d'une consultation, nous la devons au journaliste João do Rio (1904), reprise et commentée par Bastide et Verger (1957) qui nous offrent la seconde et la plus complète description d'une consultation chez un *babalaô* brésilien, en l'occurrence Martiniano do Bonfim. Mais plutôt que de revenir sur ces descriptions, il m'a semblé plus intéressant de partir de ma propre

<sup>7</sup> Sur l'importance des fêtes publiques comme interface entre le *candomblé* et la société environnante, voir notamment Herskovits (1954) et Fonseca (1999).

<sup>8</sup> Dans son livre consacré à l'oracle par Ifá, Ivan H. Costa cite une vingtaine d'auteurs s'étant intéressés à l'étude du système divinatoire en Afrique de l'Ouest entre le début du 18<sup>e</sup> et la moitié du 20<sup>e</sup> siècle (1995, p. 91).

ethnographie. Envisager un matériau ethnographique de première main s'est avéré indispensable pour le type de questionnement soulevé ici, mais également pour réagir à l'idée de Bastide et Verger qui prétendent fournir une description qui touche au « dernier véritable *babalaô* de Bahia ». Revenons un moment sur cette affirmation.

Edison Carneiro, dès 1948, s'inquiète en effet de la disparition des *babalaôs* au Brésil, désignant Martiniano do Bonfim et Felisbeto Sowzer (Benzinho), tous deux fils d'Africains de Lagos, comme les deux derniers « véritables *babalaôs* » du Brésil. Il attribue cette disparition à une concurrence toujours croissante de chefs de culte qui, d'après lui, « ne possèdent pas l'entraînement requis pour le traitement avec Ifá » ([1948] 1986, p. 113). Bastide et Verger signalèrent quelques années plus tard l'abandon, à Bahia, du recours à l'*opelê*, forme de rosaire dont l'usage est exclusif des *babalaôs*, en faveur de l'utilisation d'un « jeu » composé de seize cauris, appelé *merindilogun*. Cet abandon aurait placé les *babalaôs* dans une situation de concurrence directe avec les chefs de culte, perdant l'avantage que leur octroyait le prestige lié à l'usage de l'*opelê*, ce qui aurait provoqué le déclin de ce corps sacerdotal.

Deux autres arguments ont également été avancés par Roger Bastide et Pierre Verger pour expliquer l'abandon de ce mode opératoire et, par conséquent, la disparition de ses spécialistes rituels. Le premier serait dû à la position sociale du *babalaô* qui, s'il était capable de « diriger plusieurs *candomblés* en même temps (...), a vu son autorité en déclin constant par rapport aux pères-de-saints des *candomblés* qui, en contact permanent avec les fils et filles-de-saints, pouvaient les diriger et les orienter avec plus de facilité » (2002, p. 198). Le second facteur serait « la peur de la responsabilité des propres devins, apeurés devant les devoirs de leurs charges et abandonnant de cette manière le collier de Ifá, qui était leur spécialité, pour un mode de divination plus doux, les *búzios*, *alias* propre à Exu, et non à Ifá » (*Ibid.* : p. 198-199).

Ce cadre mérite d'être nuancé à partir de données plus récentes. Stefania Capone fait en effet remarquer que l'initiation aux secrets d'Ifá figure parmi les nombreux moyens mis en œuvre en vue d'une réafricanisation des cultes afro-brésiliens à Rio de Janeiro dès la seconde moitié des années 70 (1999, p.277-299). Sous l'impulsion d'individus désireux de renouer avec les racines africaines du *candomblé*, des cours de langue Yoruba furent organisés à Rio à cette époque. Très vite, cependant, les Nigériens invités à donner ces cours se rendirent compte que ce qui intéressait réellement leurs élèves, en majorité des membres du *candomblé*, ce n'était pas la maîtrise linguistique du Yoruba, mais bien les *fundamentos*,

c'est-à-dire les savoirs secrets liés au culte des *orixás*. Ont alors été organisés au sein de diverses associations prônant la réafricanisation du *candomblé*<sup>9</sup> des cours portant cette fois sur le culte aux *orixás* en tant que tel, qui incluaient notamment l'apprentissage du corpus de connaissance nécessaires à la divination par Ifá<sup>10</sup>. Il semblerait toutefois que l'emballement social initial pour la consultation par Ifá soit aujourd'hui moins important que dans les années 70, les membres du *candomblé* préférant généralement « retourner aux *búzios* 'traditionnels' – divination déjà familière, réalisée par des gens également familiers<sup>11</sup> ».

Une autre exception à l'affirmation de Bastide et Verger est celle qui va retenir notre attention dans la seconde moitié de cet article. Il s'agit du cas de Paulo, un chef de culte du *xangô* qui pratique aujourd'hui non seulement la manipulation de l'*opelé*, mais également celle des *ikins*, deux catégories d'objets oraculaires propres à la consultation par Ifá telle que décrite par Bascom (1961) et Costa (1995) pour l'Afrique de l'Ouest.

Mais avant d'aborder la singularité de la technique oraculaire développée par Paulo, jetons un rapide coup d'œil en arrière sur l'histoire de cette technique dans le *xangô* de Recife.

### Ifá à Recife

Roger Bastide et Pierre Verger reconnaissent l'existence de nombreux *babalaôs* à Recife aux alentours des années quarante (2002, p. 194). René Ribeiro, qui mena son enquête ethnographique vers la fin de cette décennie, relevait quant à lui : « À Recife, plusieurs systèmes divinatoires sont connus et utilisés quotidiennement – Ifá et Eshu, ce dernier pour sa qualité de messager des dieux, qui joue là un rôle des plus saillants » (1978, p. 88). Un peu plus loin il reconnaissait que « la technique de "battre" l'Ifá, bien que connue (...), semble avoir été

---

<sup>9</sup> Citons à titre d'exemple la Société théologique Yoruba de culture afro-brésilienne, fondée en 1976 et dirigée par Eduardo Fonseca Jr, ou encore le Centre d'études de recherches afro-brésiliennes, ensuite rebaptisé Centre d'études et de recherches de culture Yoruba, fondé par Fernandes Portugal en 1977. Pour une description plus approfondie de l'histoire et de l'influence de ces diverses institutions sur le processus de réafricanisation du *candomblé*, voir Capone 1999, chapitre VIII.

<sup>10</sup> L'organisation de tels cours n'a pas manqué de susciter de nombreuses critiques de la part des tenants de la « tradition » afro-brésilienne qui voyaient d'un mauvais œil l'établissement d'une tradition africaine qui échappait à leur autorité (cf. *Ibid.*)

<sup>11</sup> Communication personnelle de Ricardo Oliveira Freitas, docteur en « Communication et Culture » à Rio de Janeiro.

abandonnée à la faveur de manipulations plus simplifiées» (*Ibid*, p. 100). Plus récemment, Marion Aubrée a fait un constat similaire en notant que la charge particulière de *babalaô*, « autrefois dévolue essentiellement à des hommes, est en voie de disparition totale à Recife » (1984, p. 219).

Ces différents témoignages laissent entendre qu'une technique oraculaire par Ifá a bel et bien existé à Recife de par le passé. Tous, également, attestent de son abandon vers la moitié du siècle dernier, au profit de modes divinatoires simplifiés. Au moment de ma recherche, menée entre 2001 et 2003, seul le jeu dit de *dilogun*, l'oracle par les cauris ou *búzios*, était utilisé par l'ensemble des chefs de culte lors des consultations<sup>12</sup>. A une exception près : Paulo Bráz Felipe da Costa, petit-fils biologique du célèbre chef de culte Pai Adão, et leader actuel de la famille-de-saint étudiée<sup>13</sup>.

Ce chef de culte, âgé d'une soixantaine d'années, est actuellement le seul à pratiquer la divination par Ifá qui implique des objets oraculaires, un mode opératoire et des connaissances mythologiques autres que celles mobilisées pour le jeu de *búzios*. Avant de décrire les particularités de cette pratique oraculaire, il me semble important de revenir sur les conditions de sa réapparition dans le culte étudié. Commençons par donner la parole au principal intéressé :

*Maintenant, pour tout ceci [Paulo désigne le jeu d'Ifá], il faut demander la permission à Dieu et à Orunmilá, qui est mon maître d'enseignement... Je pense que même en Afrique... J'en ai déjà discuté avec mon ami Ajibola<sup>14</sup> : « Il n'y a pas besoin d'aller en Afrique ! Y faire quoi, alors que je me débrouille plutôt bien ! Et donc mon maître d'enseignement est Dieu, Ifá, mon grand-père Adão et aussi mon arrière-grand-père Alapini... Par héritage familial ! »*

<sup>12</sup> Notons qu'au cours de l'action rituelle, les *búzios* peuvent être substitués par d'autres objets oraculaires tels que l'*obi* - noix de cola-, l'oignon ou encore l'igname.

<sup>13</sup> Ou, devrais-je préciser, d'une partie de la famille-de-saint étudiée. En effet, un conflit de succession au début des années 70 entre Manoel Papai, l'actuel dirigeant du *Sítio* et Malaquíás, un des frères de son père candidat à la succession, a débouché sur la scission de la famille-de-saint en deux « lignées » composées d'une part par les initiés et descendants de Manoel Papai et, d'autre part, des initiés et descendants de Malaquíás. Ces deux parties de la famille-de-saint, jusqu'à aujourd'hui, se côtoient très peu.

<sup>14</sup> Je reviens par la suite sur ce personnage central dans la réintroduction de la consultation par Ifá à Recife.

Le père-de-saint est conscient et fier du caractère innovateur et inédit de cette pratique dans le champ religieux contemporain de Recife. Il prend d'ailleurs position face aux *babalaôs* qui le précédèrent, notamment à Bahia : « L'*opelê* [un rosaire constitué de 8 moitiés de noix de cola] est l'auxiliaire de l'*ikin* [nom yoruba pour désigner les noix de palme]. . . Même les anciens de là-bas [Bahia] comme Martiniano ne jouaient pas cela (pointant vers les noix de palme)! »

Il reconnaît par ailleurs l'influence qu'a exercé sur lui le livre « Ifá : *orixá do destino* » de Ivan H. Costa (1995). Paulo tient beaucoup à ce livre qu'il ne prête à personne, justifiant son attitude de la manière suivante : « Rares sont les jours où je n'y jette pas un œil pour exercer ma lecture et ma diction Yoruba ». En effet, on trouve dans l'exemplaire de Paulo des feuillets contenant de nombreuses invocations sélectionnées et leur traduction<sup>15</sup>, des annotations et des soulignages.

Pour Paulo, comme pour la majorité des chefs de culte de la famille-de-saint étudiée, les livres ne sont intéressants que dans la mesure où on y trouve la transcription d'invocations en *yoruba*, des chants sacrés (*toadas*) ou encore le nom des *odus*, les configurations d'objets qui tiennent lieu de signe oraculaire ainsi qu'éventuellement certains mythes qui s'y rapportent. Voici ce que Júnior, le neveu utérin de Paulo, nous dit à ce propos : « Les livres sont bons parce qu'ils contiennent la théorie, les *odus*, etc. La pratique, ce n'est pas un problème, c'est au jour le jour. . . ».

Autrement dit, le savoir livresque ne semble intéressant pour ces chefs de culte que s'il est possible d'en tirer quelque information utile pour enrichir leur pratique rituelle, qu'elle soit de type oraculaire ou autre. Lorsqu'à l'époque j'acquerrais un livre susceptible d'intéresser les spécialistes religieux, je le leur montrais. Une constante dans leur curiosité – parfois très modérée – était la quête de telles données, ou encore l'intérêt pour les photos qui apportaient une information concrète sur la culture matérielle des cultes illustrés, que ce soit à Salvador de Bahia ou en Afrique.

---

<sup>15</sup> Par exemple, *Kosi Obá kan ofi olorum* !, « Il n'y a pas d'autre seigneur sinon Dieu ! » et *Bi ôwé Bi owé ni Ifá soro*, « Comme des proverbes, sous la forme d'exemples, c'est ainsi que Ifá nous parle », sont deux expressions extraites de ce bouquin et aujourd'hui couramment employées par de nombreux chefs de culte au cours des différents rituels, que ce soit comme invocation à proprement parler ou intégrées à certaines *toadas* dont la mélodie a été créée par Paulo lui-même.

Mais un problème bien spécifique devait être résolu pour rendre tout simplement possible la consultation par Ifá à Recife. À la base, ce « jeu » est composé, comme j’y reviendrai plus en détail, de 256 *odus* ou configurations oraculaires, et pour chaque *odu* sont censés correspondre plusieurs « versets » à apprendre par cœur par le *babalaô*, le « père du secret »<sup>16</sup>. Ces versets sont récités à la fin de la consultation et constituent la base de l’interprétation et du diagnostic oraculaire. Or, ces versets ne sont connus ni de Júnior, ni de Paulo, et ils ne se trouvent rassemblés dans aucune source livresque à leur disposition.

Une solution pour le moins originale a alors été envisagée par Paulo. Plutôt que de se mettre en quête des « versets » africains, il décida de tout simplement recomposer le système. En d’autres termes, au lieu de rechercher les versets « perdus », Paulo se propose de les réécrire ! Pour connaître la méthode qu’il employa à cette fin, il est nécessaire de revenir sur la biographie de ce chef de culte hors du commun.

Paulo, tout comme la plupart de ses frères et sœurs, souffre d’hypertension, de problèmes cardio-vasculaires ainsi que de diabète, la maladie qui a notamment coûté les jambes à son père, lui-même un célèbre chef de culte du *xangô* (de Carvalho 1984, 1987). Il y a quelques années de cela, il souffrit un accident vasculaire cérébral (AVC) suivi, à un mois d’intervalle, d’un infarctus. Ces événements marquèrent le commencement d’une quête de savoir d’un nouvel ordre. Paulo, sur conseil de son médecin, se plongea dans la lecture afin d’exercer sa diction et sa mémoire. Il se mit ainsi à lire de nombreux livres sur le *candomblé* et commença à approfondir ses connaissances exégétiques du culte. Parmi ses lectures, on trouve notamment « *Os Nagôs e a morte* » de Juana Elbein dos Santos, ainsi que plusieurs ouvrages de Pierre Verger. Ces livres sont à la base de plusieurs innovations liturgiques récentes dans le *xangô* comme par exemple l’introduction des poudres *osun* et *waji* utilisées dans le *candomblé ketu* et jusqu’alors inconnues du *xangô*, ou encore le développement d’exégèses jusqu’alors inexistantes, comme la théorie des « trois sangs » telle qu’on la retrouve explicitée dans le livre de Juana Elbein dos Santos (1977).

Mais le livre qui amorcera un tournant dans le système oraculaire de la famille-de-saint étudiée est « *Ifá : o orixá do destino* » de Ivan Horacio Costa (1995). Paulo reçut ce livre en

---

<sup>16</sup> Selon Bernard Maupoil – qui appuie sa traduction sur les propositions d’Ellis, Farrow & Becker –, le terme « *babalaô* » proviendrait de l’arabe et signifierait le « père du secret » (1943, p. 112). Alain Conen propose quant à lui une interprétation alternative de la même étymologie, traduisant « *babalaô* » par « le père qui accompagne au caché » ou « ce qui est caché » (2006, p. 347).

cadeau d'un ami Yoruba, Ajibola I Badiru, connaisseur de la divination par Ifá<sup>17</sup>. C'est ce livre qui lança le père-de-saint sur les traces d'Ifá et de la consultation avec les *ikin*, les noix de palme, et l'*opelê*, la chaîne divinatoire composée de 8 moitiés de noix de cola. Mais comment Paulo procède-t-il exactement ?

Paulo possède ce qu'il appelle son « Livre d'Or », un grand cahier avec pour chaque page le n° de l'*odu* correspondant et les « messages » qui lui servent de « versets ». Tous les matins à l'aube, Paulo consulte l'oracle afin de découvrir la configuration du jour, l'*oni odu*. Il ouvre son cahier à la page correspondante et se met en route. Au cours de ces promenades matinales, il prête une attention particulière aux sons, qu'il s'agisse de bribes de conversations provenant des pas de portes ou transportés par la brise, ou des événements qu'il peut voir ou entr'apercevoir au tournant d'une rue, sur le sable de la plage, à l'horizon sur l'océan, etc. Ces informations fragmentaires sont la matière première pour recomposer chacune des 256 pièces du puzzle. Lorsqu'un *odu* « sort » alors qu'il contient déjà ses « nouveaux versets », ceux-ci pourront être complétés avec les nouvelles informations ou laissés tels quels si rien de nouveau n'est apparu<sup>18</sup>.

Ce type de technique mantique est loin d'être un cas exceptionnel dans la pratique rituelle du *xangô*. Elle est fréquemment à l'œuvre, notamment lors des dépôts d'offrandes dans la nature où ce que les officiants (*ogãs*) auront vu ou entendu pourra être confié au chef de culte et fera alors l'objet d'une interprétation de type oraculaire. Mais aussi dans la vie quotidienne où, selon l'expression employée par Paulo, « *tout est connoté* », c'est-à-dire que

---

<sup>17</sup> Ajibola séjourna à plusieurs reprises chez Paulo au cours de ses études d'architecture à l'université fédérale de João Pessoa. Il est lui-même l'auteur d'un livre en portugais : « Ifá-Olókun. Interprétation des rêves dans la conception des cauris ». Je me permets de retranscrire ici la manière dont l'auteur est présenté sur le quatrième de couverture, car cette présentation est à l'image de la personne d'Ajibola tel que je l'ai connue, à savoir un maître de la divination par Ifá renvoyant à une Afrique largement mystique et mystérieuse : « Ajibola est né à Ibadan, les 12 août 1963, fils de Adekunle A. Badiru et Abolupe O. Badiru, tous deux issus du Lignage des Guerriers de la même ville. Etant lui-même Omo Balogun, il débute ses études de Ifá en 1972 comme Kekere-Awo, sous l'orientation de Iyò-Ayé Baba, son oncle, qui est Babalao (Babalorisa-Ogun), dans la ville d'Ibadan. Il s'est formé en 1981 comme Baba Onisègùn, étant également Baba-ifá Spécialisé dans la Médecine Native. »

<sup>18</sup> Nous retrouvons ici la distinction déjà opérée dans la Rome Antique entre l'*auspice*, qui correspond à ce qu'Alain Conen (2006) appelle une « divination déductive », c'est-à-dire issue d'observations provoquées, et l'*augure*, qui s'apparenterait davantage à une divination intuitive, où l'objet de l'observation se présente spontanément (Maupoil 1943, p. 13).

tout dans la vie est susceptible de devenir un indice apportant de l'eau au moulin de l'oracle. « Voir », à ce propos, est fréquemment employé dans un sens métaphorique, renvoyant ainsi à un mode d'acquisition de connaissance basé en grande partie sur l'intuition, voire sur un don de « voyance ». Cette capacité est explicitement exercée lors d'un rituel qui consiste à purifier un individu et diagnostiquer son état de santé en passant une plante (*pião*) sur tout son corps en récitant une longue prière à voix basse ou mentalement. Lors d'une de ces séances à laquelle j'ai assisté, après que le chef de culte ait passé la plante sur tout le corps du patient, ce dernier s'enquerra auprès du premier : « Où cela en est-il ? ». Le chef de culte répondit : « C'est toujours là, et peut-être même encore pire... » Si le chef de culte le juge nécessaire, ce genre de séance peut déboucher sur une prescription rituelle ou sur une investigation oraculaire plus approfondie pour connaître la ou les causes présumées du mal être ou de la maladie.

Le rapport avec un autre aspect de la pratique rituelle jouerait également en faveur de l'adoption de cette nouvelle technique mantique par les membres du culte. Ifá, en effet, est davantage connu à Recife sous la dénomination « Orunmilá ». José Jorge de Carvalho relève à ce propos qu'Orunmilá et Ifá, à l'époque de son enquête de terrain à la fin des années 70, « n'étaient pas directement équivalents ». Ifá était à peine employé dans l'expression « consulter Ifá » – ce qui signifie « consulter l'oracle » – alors qu'Orunmilá, à qui une offrande (*obrigação*) était offerte par intervalles de deux ou trois ans, jouissait d'une « présence plus concrète » parmi les membres de la communauté (1984: 138). Aujourd'hui, l'offrande à Orunmilá est devenue annuelle et pratiquée par de nombreuses maisons de culte. En quelques années, la divinité Orunmilá a conquis un espace rituel équivalent à celui des *orixás* les plus populaires du *xangô*, et s'est vue plus fréquemment associée au terme « Ifá », lui-même popularisé par la technique oraculaire développée et pratiquée par Paulo<sup>19</sup>.

Si, comme nous l'avons vu, la recomposition de la consultation par Ifá est une conséquence directe du parcours biographique d'un chef de culte singulier, la consultation par Ifá est apparue dans un contexte rituel où le nom de cette divinité résonnait davantage. La plus grande familiarité des membres du *xangô* avec cette divinité compte, me semble-t-il, parmi les facteurs favorables à l'adoption de la consultation par Ifá dans la famille-de-saint étudiée, sentiment renforcé, comme nous le verrons, par le *discours* sur la consultation par Ifá développé par les spécialistes religieux.

---

<sup>19</sup> Les membres du culte maintiennent une distinction fonctionnelle entre ces deux dénominations. Ifá est préférentiellement associé à tout ce qui touche au domaine de l'oracle, tandis qu'Orunmilá est l'*orixá* à qui on adresse les offrandes annuelles. Ifá et Orunmilá sont cependant perçus par les membres du culte comme ontologiquement identiques, c'est-à-dire comme deux émanations d'un même *orixá*.

Enfin, un pas supplémentaire dans l'expansion d'Ifá à d'autres aspects de la pratique rituelle du *xangô* a récemment été franchi par Paulo. Lors de la consécration rituelle de ses deux fils biologiques en tant qu'officiants (*ogãs*) du culte, Paulo a fait inscrire dans la chair de ses deux enfants leur *odu* de naissance, et non le dessin de la « nation » *xangô* à laquelle ils appartiennent, comme cela était d'usage jusqu'alors<sup>20</sup>.

### La pratique oraculaire

Pour comprendre les raisons pour lesquelles une nouvelle technique divinatoire est effectivement adoptée dans une population déterminée, il me semble nécessaire de prendre en considération au moins deux dimensions supplémentaires du phénomène. Sa dimension sociologique, sur laquelle je reviens plus loin, et sa dimension pragmatique. Par « dimension pragmatique », j'entends les conditions de l'action par lesquelles la technique en question produit ses effets, qu'ils soient d'ordre relationnel, émotionnel, cognitif ou social<sup>21</sup>. En d'autres termes, son *efficacité*. Pour avoir accès, ethnographiquement, à cette dimension pragmatique, l'anthropologue se doit d'investiguer les rapports entre la forme de la procédure divinatoire et les transformations qu'elle induit chez les participants au cours de consultations concrètes.

Afin de bien distinguer les particularités de la consultation par Ifá, je commencerai par une description générale du *dilogun*, la principale technique divinatoire utilisée aujourd'hui dans les maisons de culte du *xangô* — mais aussi dans le *candomblé* en général. Cette description me semble indispensable dans la mesure où la spécificité de la consultation par Ifá est appréhendée et évaluée, par les membres du *xangô*, à partir de leur expérience préalable du *jogo de búzios*.

#### Le dilogun ou « jogo de búzios »

Très brièvement, retenons de la technique divinatoire appelée *dilogun* ou *jogo de búzios* qu'elle est pratiquée avec une série de cauris, au nombre de 4, 8 ou 16. Ces cauris présentent la particularité qu'on leur aura préalablement ôté leur partie convexe de manière à ce qu'ils présentent un côté dit « ouvert », qui

<sup>20</sup> Ne pouvant être l'initiateur de ses enfants biologiques, Paulo délégua les principaux actes rituels à ses frères et sœurs, tout en suivant de près le procédé initiatique qu'il marqua de son empreinte personnelle.

<sup>21</sup> Il s'agit ici d'une application large de la perspective pragmatique issue de la linguistique (Austin 1962, Grice 1967, Sperber & Wilson 1989) à non seulement des actes de parole, mais également des gestes et des interactions spécifiques.

correspond à Recife à la partie ouverte artificiellement, et un côté fermé, qui correspond à la partie dentelée<sup>22</sup>.

Chaque lancé de cauris donne lieu à une configuration spécifique de X cauris « ouverts » et X cauris « fermés », configuration appelée *odu*. A chaque *odu* correspond : 1) un nom ; 2) un ou plusieurs *orixás* censés « parler » à travers lui ; 3) une série de commentaires et « messages » – et non des épisodes mythiques, comme c’est notamment le cas dans le *candomblé* bahianais ; 4) des prescriptions rituelles à suivre par la consultant. Il s’agit généralement d’indications pour un type d’offrande (*ebo*) bien spécifique.

Exemples :

#### **Jeu avec seize cauris :**

9 fermés / 7 ouverts : OSATULUKO

Parle Yemanjá

Message : Hypocrisie (“fausseté”), faux amis; (désespoir)

Ebo : Mouton châtré, poules de type “perdrix” ou grises, canards, pintades, poisson, maïs pour faire de l’abado<sup>23</sup>.

Commentaires : « Il peut y avoir dans la vie de cette personne une vieille “prieuse” [rezadeira] »; « La personne cache quelque chose en soi et pense que personne ne peut lui venir en aide. » (Junior)

#### **Jeu avec 8 cauris :**

1 fermé/7 ouverts: ETAWA (Parle Exu)

Message : esprits « de gauche »<sup>24</sup>; accident; « quelque chose n’est pas correcte dans l’*obrigação* »; événement dans la rue; « il se passe quelque chose de spirituel »<sup>25</sup>.

#### **Jeu avec 4 cauris :**

*3 fermés* : Réponse défavorable.

*4 ouverts* : Réponse favorable : « Tout est OK! ».

Il est très important de garder à l’esprit qu’il s’agit là du matériau de base à partir duquel tout un cheminement interprétatif va prendre place. Pour se représenter la manière

<sup>22</sup> Cette convention est l’inverse de celle adoptée dans le *candomblé* de Salvador de Bahia et des métropoles du sud-est.

<sup>23</sup> Plat à base de riz, de maïs blanc ou jaune cuit, servi avec un poisson - généralement un poisson-chat - et tempéré avec de l’huile de palme.

<sup>24</sup> Catégorie d’esprits malveillants ou disposés à nuire à autrui.

<sup>25</sup> Fait éventuellement référence à une attaque de sorcellerie envers le consultant.

dont l'efficacité oraculaire – entendre l'émergence d'une « vérité » oraculaire – se développe effectivement, il est nécessaire de prendre en considération la dynamique interprétative et émotionnelle de la consultation. Mais ce n'est pas l'objet de cet exposé, qui porte avant tout sur la consultation par Ifá, que nous pouvons à présent aborder.

### La consultation par Ifá

La procédure du « jeu » de Ifá est plus complexe que celle employée avec les *búzios*. Je ne vais pas me lancer ici dans une comparaison systématique des divers aspects de ces deux systèmes oraculaires. Je me contenterai d'une comparaison de leurs traits généraux et je soulignerai les spécificités de la consultation par Ifá.

Tout d'abord, la divination par Ifá implique de nombreux objets culturels aux fonctions diverses, alors que la technique du *dilogun* repose essentiellement, nous l'avons vu, sur la manipulation de quatre, huit ou seize coquillages. Parmi les objets de la divination par Ifá, on trouve :

- le *tabuleiro* ou *opon Ifá*, une tablette de bois, généralement ronde ;
- l'*iyerosun*, une poudre jaunâtre, qui serait issue de l'arbre *Baphia nitida* (Sachnine 1997 : 160) ;
- les *ikins*, des noix de palme ;
- l'*opele* ou chaîne divinatoire, un rosaire composé de 8 moitiés de noix de cola ;
- Un morceau d'os, un petit bijou composé de deux cauris collés par leur côté artificiellement ouvert ainsi que plusieurs autres objets dont je passe les détails, vu leur rôle secondaire au cours de la consultation.

Dans la première partie du rituel, assis face au consultant, le chef de culte manipule les noix de palme, grâce auxquelles il va pouvoir découvrir l'*odu* du consultant qu'il va tracer dans l'*iyerosun* qui aura été saupoudré sur la tablette de bois. (Je passe ici le détail de la manipulation). Il s'agit de l'*odu oni*, c'est-à-dire, selon les mots de Paulo : « L'*odu* qui parle pour [le consultant] aujourd'hui ». Lorsqu'il s'agit d'une consultation pour un non-initié, l'*odu* ainsi obtenu pourra acquérir une importance supplémentaire dans la mesure où il servira également à définir l'*orixá* de l'individu. On parlera alors d'« *odu* de naissance<sup>26</sup> ».

---

<sup>26</sup> Il n'est pas rare que la désignation obtenue par Ifá supprime ou réarrange une configuration antérieure d'*orixás* désignés par le jeu de *búzios*. Ces réarrangements peuvent déboucher sur des conflits de légitimité ou, plus fréquemment, sur des « adaptations » rituelles importantes.

Une fois l'*odu* tracé sur la tablette, le chef de culte va ensuite manipuler le rosaire composé de 8 moitiés de noix de cola, grâce auquel il va se mettre en quête des raisons de la visite du consultant ainsi que des solutions rituelles à apporter à ses problèmes<sup>27</sup>. Il va alors interroger l'oracle pour savoir s'il « parle en bien », ou s'il « parle en mal », c'est-à-dire si les renseignements qu'il s'apprête à fournir portent sur certains aspects positifs ou négatifs de la vie du consultant. Cette étape correspond à ce que Paulo appelle « l'inquisition des infortunes », qui sont au nombre de cinq, chacune représentée par un objet. Voici ce que Paulo dit à ce propos :

C'est comme cela que cela se fait pour pouvoir savoir ce qui se passe, s'il parle en bien ou en mal. S'il parle en bien, alors tu vas rechercher les « bonnes fortunes » qui sont: *ayku*, la « longue vie » ; si c'est *owo*, « argent » ; si c'est *iaô*, qui est « époux » ou « épouse » ; *oman* qui est « enfant » et *ixegun*, qui est « victoire ». Si c'est « l'infortune », c'est quoi? *Iku*, qui est « la mort » ; *arun*, « maladie » ; *ija*, « bagarre », « combat » ; *ajé*, qui veut dire « malchance, manque d'argent, carence, manque d'amour ». Là, tu comprends mieux... Mais toutes les défaites peuvent être transformées en victoires!

Dans la troisième partie de la consultation, dite des « questions alternatives », le consultant lui-même est amené à interroger Ifá, le plus souvent mentalement ou en susurrant ses question à certains objets culturels placés dans chacune de ses mains. Ses questions doivent être formulées de manière telle qu'elles impliquent un « oui » ou un « non » comme réponse. La réponse positive ou négative est obtenue à nouveau par une procédure complexe par laquelle le chef de culte, grâce à l'*opele*, va choisir une des deux mains fermées du consultant, l'une contenant le bijou composé de deux *búzios*, et qui signifie « oui », l'autre le petit morceau d'os signifiant « non ».

Contrairement au *dilogun*, chaque *odu* du système oraculaire par Ifá est associé à une série de « versets ». La dernière partie de la consultation consiste à lire à haute voix les « versets » associés à l'*odu* du consultant dessiné, je le rappelle, sur la tablette de bois dans la première partie du rituel.

Voici ce que Paulo nous dit à propos de cette dernière partie, qu'il considère comme la plus importante :

---

<sup>27</sup> On ne consulte pas par plaisir, mais par nécessité, que celle-ci soit d'ordre personnel et/ou religieux.

Cet *odu* est l'*odu* du jour qui « parle » pour toi. Tu vois les questions alternatives à travers l'auxiliaire qui est l'*opelé*. En plus de cela, il existe l'*ésê itân Ifá* qui sont les versets de cet *odu* ici. Mais comme cela est tombé dans l'oubli (et même en Afrique !)... Ils sont 4096<sup>28</sup> ! Même en Afrique personne ne retenait cela ! C'est à ce moment que nous poursuivons par intuition en les regroupant ici par leur hiérarchie... Je me suis mis à faire les versets de Ifá... Ils ne demandent plus qu'à être lapidés, tu sais (...) Ces *odus* je les entends ! A présent, tu les écoutes et tu vois si, par hasard, ils coïncident (« battent ») avec ton problème. Il peut s'agir de n'importe quel problème qui existe, dans la famille... Tu vois si cela correspond... Ce n'est pas obligatoire parce que la liste n'est pas encore aboutie...

Un détail digne d'intérêt mérite d'être relevé à propos de ce *corpus* de versets. Au cours des différentes consultations ethnographiées, vraisemblablement soucieux de mesurer l'efficacité de ses versets « faits maison », Paulo s'enquerra à plusieurs reprises de la pertinence des raisonnements soulevés et des interprétations proposées auprès des consultants.

Mais l'opinion de ces derniers quant à l'efficacité de la consultation par Ifá est unanime : « ça marche ! » [« *funciona !* »]. Plus encore : clients et fils-de-saints attribuent sans la moindre hésitation plus de crédibilité à la consultation par Ifá qu'à celle basée sur la manipulation de *búzios*. Il est évident que cette « efficacité » supérieure contribue directement au succès de cet art oraculaire dans le culte étudié. Un nombre croissant d'initiés et de clients demandent en effet à consulter *via* cette méthode, et non plus avec le *dilogun*.

J'aimerais à présent proposer plusieurs hypothèses sur le pourquoi de cette préférence. Il doit être recherché, du moins en partie, dans la procédure oraculaire à proprement parler. Je poserai ensuite la question de la transmission de cette technique oraculaire au sein de la communauté de culte, et des conditions de sa transformation en un savoir de type « traditionnel ».

### Une pratique oraculaire plus efficace ?

La grande majorité des consultants accordent à la divination par Ifá un pouvoir d'investigation supérieur à celui du traditionnel « jeu » de *búzios*. Paulo ne manque d'ailleurs pas de renforcer ce sentiment en cherchant à démontrer publiquement cette qualité de

---

<sup>28</sup> Ce chiffre est vraisemblablement exagéré, certains auteurs faisant mention de 1024 versets, c'est-à-dire quatre versets par *odu* - et non seize comme le laisse entendre Paulo !

l'oracle, notamment en confrontant certaines réponses obtenues au cours de consultations à la réalité. En voici un exemple :

Dans les jours qui précéderent l'initiation d'un fils-de-saint, Paulo prit à témoin Lucínha, sa sœur qui était l'initiatrice du novice en question. Devant elle, il demanda au futur initié s'il ne voyait pas d'inconvénient à être « transféré » vers le *terreiro* de Júnior, son initiateur, au cas où les travaux entrepris dans le temple de sa mère-de-saint ne seraient pas terminés pour le jour d'entrée en initiation. Le fils-de-saint répondit fermement qu'il préférerait que l'initiation ait lieu ici même, dans le *terreiro* de sa mère-de-saint, et non dans celui de son initiateur. Paulo interpella alors sa sœur à qui il avait déjà fait part de la réponse de l'oracle obtenue la veille, et s'exclama : « Tu vois ! N'est-ce pas cela que le "jeu" a dit ? »

Ce type d'anecdote soulignerait la supériorité de puissance d'investigation de l'oracle par Ifá qui, selon Paulo, aurait la capacité de « s'adresser directement à la tête » des individus, c'est-à-dire de lire dans leurs pensées et de déchiffrer leurs désirs ! Un autre commentaire du chef de culte va également dans ce sens : « Devant Ifá, il ne faut pas vouloir... Mais croire ! Il faut avoir la foi ! » En d'autres termes, puisque l'individu est « transparent » face à Ifá, il est plus judicieux de s'en remettre à lui plutôt que de chercher à imposer sa propre volonté lors de la consultation, comme certains consultants, d'après le chef de culte, sont régulièrement tentés de le faire.

Le succès de la pratique oraculaire par Ifá tiendrait donc en partie à son plus grand pouvoir d'investigation : il dit *plus* que le *dilogun*. Mais il dit également *mieux*. En effet, les réponses données par Ifá sont plus précises que celles obtenues par le jeu de *búzios*. Cette caractéristique reposerait non pas sur une confrontation entre la parole du « jeu » et la réalité, comme dans le cas précédent, mais sur certains traits formels propres au mode opératoire de la consultation par Ifá. J'en distinguerai trois :

1) *La procédure méta-divinatoire par laquelle une vérité est produite au cours de la consultation par Ifá.* Les *odus* du système d'Ifá sont, nous l'avons vu, au nombre de 256. Ce nombre est obtenu à partir de la combinaison de 16 *odus* de base qui peuvent être associés aux quinze autres ainsi qu'à lui-même. Chaque *odu* est classifié de manière *hiérarchique*. Ainsi, il est conféré aux 16 premiers *odus*, appelés *odu* « jumeaux » ou « *odu-meji* », une valeur particulière. Ils sont considérés comme les *odus* « fondamentaux » ou *odus* « de base », c'est-à-dire ceux à partir desquels tous les autres sont composés. Le principe de séniorité, qui régule les relations interpersonnelles au sein de la communauté de culte, est ainsi également en application dans la classification des signes du système oraculaire. Ainsi, il est conféré aux

*odus* considérés comme les plus anciens une supériorité hiérarchique<sup>29</sup>. Ce même principe est appliqué en permanence à chacune des étapes de la consultation, que ce soit pour découvrir l'*odu* du consultant, pour déterminer l'ordre d'influence des « fortunes » et « infortunes » ou au moment de choisir la main gauche ou droite dans les « questions alternatives ».

La hiérarchisation systématique des réponses est, en soi, une forme de *méta-divination* permanente où, entre deux ou plusieurs alternatives possibles, le « jeu » indique sans doute possible celle qui est la plus pertinente. Bien souvent, le *dilogun* se montre plus approximatif dans cet exercice discriminatoire. Même si certains *odus* sont effectivement employés sur un mode méta-divinatoire, c'est-à-dire en tant qu'évaluateurs du « jeu » lui-même, il n'est pas toujours possible de trancher avec certitude parmi les alternatives offertes par l'interprétation des diverses configurations de coquillages et de leurs combinaisons. Bien souvent, c'est l'*intuition* du chef de culte qui prend le relais de la procédure formelle. Dans la consultation par Ifá, c'est le processus de « hiérarchisation » des *odus* qui régule la question de manière non équivoque. C'est précisément ce caractère mécanique<sup>30</sup> du processus discriminatoire qui est vécu par le consultant comme un procédé plus sûr, car moins dépendant du jugement subjectif du chef de culte, toujours perméable à l'erreur ou l'intérêt individuel ;

2) *La précision des réponses et la communication directe avec Ifá*. Les réponses « oui » et « non » au moment des « questions alternatives » constituent un résultat clair et précis particulièrement apprécié par les consultants. Au cours de cette séquence, ce n'est plus le raisonnement (insondable) du chef de culte qui prévaut dans le déroulement de la séance, mais bien celui du consultant qui est invité à formuler mentalement les questions qu'il adresse à Ifá par le biais d'objets oraculaires. La réponse à ses questions, un « oui » ou un « non », est obtenue grâce au rosaire selon une procédure bien définie qui ne nécessite aucune procédure interprétative. En effet, elle est uniquement le fruit d'une manipulation mécanique du rosaire qui, pour le consultant, lui confère une valeur de vérité supérieure;

---

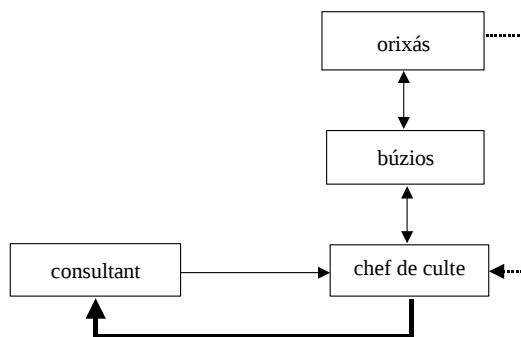
<sup>29</sup> Les 16 *odu-meji* correspondent à une classification bien précise en fonction de leur « ancienneté ». Quant aux 240 *odu* obtenus à partir des *odu-meji*, leur hiérarchisation est obtenue à partir de règles combinatoires complexes dont je passe le détail.

<sup>30</sup> Notons que les afro-cubains nomment la procédure formelle de la consultation « la mecánica » (Conen 2006).

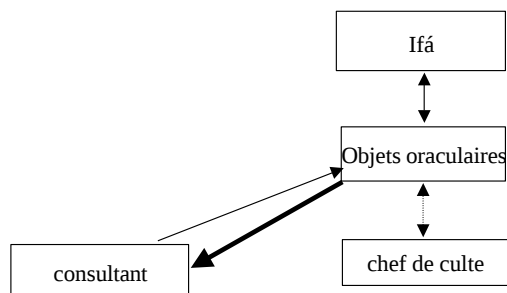
3) Idéalement, la lecture des « versets » associés à l'odu inscrit sur la tablette de bois n'est censée impliquer aucune interprétation de la part du chef de culte. La vérité oraculaire serait entièrement contenue en eux, et son évaluation reviendrait, en dernière instance, au consultant. Toutefois, j'ai souligné que Paulo cherchait fréquemment à savoir si ses « versets » « parlaient » effectivement au consultant. On retrouverait ainsi une situation fort proche de celle du « jeu » de búzios où la signification du « message » délivré est soumise à discussion et ajustée au vécu singulier du consultant à travers un cheminement interprétatif dialogique entre le consultant et le chef de culte.

L'appréhension de la consultation par Ifá comme plus puissante et plus précise tient, nous venons de le voir, à différents traits formels propres à la procédure divinatoire. Voici une représentation schématique des dispositifs oraculaires mis en place par chacun des modes d'interrogation des divinités :

Dispositif oraculaire du « jeu de búzios »



Dispositif oraculaire de la consultation par Ifá (Les « questions alternatives »)



Dans le cas du *dilogun*, le consultant adresse ses questions soit oralement au chef de culte, soit mentalement à Ifá ou à l'un ou l'autre *orixá*. Le chef de culte lance alors les *búzios*, obtenant divers *odus* (avec les *orixás* et « messages » afférents) desquels il tirera une interprétation. Au cours de cette procédure, il pourra également être directement inspiré par l'une ou l'autre divinité, d'où la flèche (en pointillés) reliant directement les *orixás* au chef de culte. Dans cette configuration relationnelle, ce dernier apparaît en tant qu'intermédiaire indispensable entre le consultant et les divinités dans la mesure où son interprétation des *odus* constitue le principal résultat du dispositif oraculaire (la flèche en gras).

Dans la consultation par Ifá, et plus spécifiquement au cours des « questions alternatives », ce qui prévaut est le branchement mental direct entre le consultant et Ifá. Dans ce dernier cas de figure, les questions émanant directement du consultant et les réponses obtenues sont médiatisées par une procédure formelle « neutre » en termes interprétatifs : le chef de culte joue mécaniquement l'*opele* qui, toujours selon le même principe de hiérarchisation des *odus*, va déterminer la main à choisir (d'où la flèche en pointillés reliant le chef de culte aux objets oraculaires). Non seulement le consultant reste maître de la consultation, car c'est lui qui mène le raisonnement mental, mais les réponses qu'il obtient sont plus tranchées que dans le système oraculaire du *dilogun* : « oui » ou « non », jamais « peut-être ». L'interprétation du chef de culte est absente, puisque la procédure formelle se suffit à elle-même. Dans cette configuration relationnelle, la « vérité oraculaire » est directement obtenue de la manipulation des objets et, pour cette raison, est considérée par les consultants comme davantage digne de confiance, car dégagée de la subjectivité du chef de culte.

#### LA TRANSMISSION CULTURELLE : DE LA COMPÉTENCE À LA LÉGITIMITÉ

Qu'en est-il de la transmission de cette technique oraculaire ? Son efficacité supérieure présumée implique-t-elle nécessairement sa plus grande divulgation au sein du groupe de culte, voire une éventuelle substitution du *dilogun* par la consultation à Ifá dans les années à venir ?

Ma réponse est clairement négative. Pratiquer la divination par Ifá n'est pas qu'une affaire d'efficacité ni, d'ailleurs, d'acquisition de compétences, comme nous allons le voir. Certaines contraintes d'ordre social et idéologique influent directement sur le processus de divulgation de cette technique.

Paulo, en effet, ne prétend « former » aucun disciple, ni même Júnior, son neveu utérin et fils-de-saint, et ce malgré le désir d'apprendre de ce dernier et le lien généalogique et initiatique privilégié qui les unit. La raison évoquée par le père-de-saint est que lui-même n'a appris de personne, et qu'il n'est donc pas habilité à transmettre ce qu'il n'aurait pas reçu. D'après Paulo, ses connaissances sont le fruit d'une recherche patiente et de longue haleine. Ajibola, son ami Yoruba, aurait joué un rôle précieux dans son processus de formation en tant que source « théorique », principalement dans le développement de ses connaissances exégétiques concernant les nombreuses entités spirituelles rencontrées dans le « jeu » d'Ifá et certaines de leurs histoires mythologiques. Toutefois, Paulo insiste sur le fait qu'il ne lui doit rien en termes de « technique » oraculaire. Celle-ci, il l'aurait montée de toutes pièces, en partie à partir de son expérience antérieure de chef de culte et spécialiste du *dilogun* ; en partie à partir de ses lectures, et principalement celle du livre « Ifá : O *orixá* do destino ». Ce mode de reconstitution d'un savoir-faire rituel ainsi que le type de discours qui l'accompagne sont loin d'être exceptionnels dans le cadre des cultes afro-brésiliens. Un témoignage de Torodê, une des chevilles ouvrières du mouvement de réafricanisation du *candomblé* à Rio dans les années 70, fait directement écho à ce qui se passe aujourd'hui à Recife. Torodê disait en effet à propos des jeunes Nigériens - eux aussi universitaires - qui enseignaient le Yoruba à l'époque : « L'avantage était qu'ils connaissaient la langue [en l'occurrence anglaise et yoruba]. J'avais déjà pas mal de livres. Alors, ensemble, on a fait un travail intéressant. Ils les traduisaient et avec mes connaissances rituelles on a tout organisé. » (Capone 1999, p. 282)

Mais un autre rôle, certainement plus déterminant que celui de « véhicules de savoirs » aura été joué par ces étudiants nigériens. Comme le souligne à juste titre Stefania Capone : « Affirmer l'ignorance rituelle de ces jeunes Africains de Rio ne suffit apparemment pas à remettre en question la légitimité des titres religieux qu'ils avaient octroyés » (*ibid.*) Si Ajibola n'a conféré aucun titre officiel à Paulo, il a toutefois, de par ses encouragements<sup>31</sup> – voire sa simple présence aux côtés de Paulo –, fortement contribué à légitimer son initiative de réintroduction de la divination avec l'*opelê* et les *ikins* dans la *xangô* de Recife.

---

<sup>31</sup> Ajibola voue une véritable admiration à Paulo, que ce soit pour l'engagement total du père-de-saint dans le culte aux *orixás*, ou encore pour la richesse de ses connaissances liturgiques. L'aval d'Ajibola, même implicite, à l'initiative de Paulo sont perçus par les membres de la famille-de-saint comme une reconnaissance de la légitimité du travail de « sauvetage » des savoirs ancestraux accompli par Paulo (*cf. infra*).

Dans ce contexte, Paulo, selon ses propres mots, « ne peut “passer” ce qu’il n’a pas reçu ». Il s’agit là d’un principe de base régulant la transmission des savoirs au sein du *xangô* : l’initiation implique l’inscription de l’initié dans la « nation » et la généalogie initiatique de son initiateur. C’est pour cette même raison que Paulo hésite à s’autoproclamer « *babalaô* ». Par contre, il ne boude pas la réputation de « père du secret » qu’il s’est forgée en quelques années au sein de sa communauté de culte. Par ailleurs, transmettre cette pratique ne constitue aucunement une nécessité pour le chef de culte<sup>32</sup>. Bien au contraire ! En préserver l’exclusivité est loin d’être négligeable en termes de prestige et de notoriété. Paulo, en effet, jouit déjà d’une position sociale privilégiée : il est un des plus vieux petits-fils vivants du fameux Pai Adão<sup>33</sup>, ce qui fait de lui un patriarche « naturel » de sa famille-de-saint. De plus, sa maladie et les recherches qui en découlèrent lui permirent d’accumuler une connaissance exégétique largement supérieure à la moyenne des chefs de culte du *xangô*. Pour ces différentes raisons, avoir aujourd’hui Paulo pour père-de-saint est considéré, par de nombreux initiés, comme un véritable privilège, d’autant plus qu’on lui attribue un don particulier pour faire « naître » les *orixás*, c’est-à-dire induire la première transe chez les initiés peu enclins à la possession.

Junior, malgré son jeune âge, est d’ores et déjà reconnu pour être un ritualiste de talent. Ce n’est donc aucunement le manque de compétence de ce dernier qui permettrait d’expliquer les réticences de son oncle à transmettre son savoir-faire et ses connaissances exégétiques. Je pense en effet que ce n’est nullement la question de la transmission d’une compétence qui pose problème, mais bien celle d’une *légitimité*.

J’ai montré que la réticence de Paulo à former des disciples s’appuie sur un principe incontournable de la transmission religieuse au sein du *xangô*. J’aimerais évoquer un élément supplémentaire qui, à mes yeux, renforce les réticences de Paulo à prendre Júnior sous son aile de *babalaô*.

Dans la famille-de-saint étudiée, nombre des descendants biologiques du Pai Adão défendent une conception quasi atavique de la transmission religieuse. Paulo va même plus

---

<sup>32</sup> Nous nous trouvons ainsi dans une situation inverse de celle décrite par Bastide et Verger qui recueillirent le témoignage d’un *babalaô* qui refusa d’être consacré à ce culte par peur de ne trouver aucun disciple, condamnant ainsi son âme à une errance éternelle (2002, p. 202).

<sup>33</sup> Considéré comme un des fondateurs du *xangô* de Recife, le Pai Adão est aujourd’hui une des figures historiques emblématiques de ce culte.

loin en soutenant que la transmission *idéale* se ferait non seulement « par le sang », mais préférentiellement par agnation. Júnior, en tant que fils de Zite, une sœur biologique de Paulo, souffre ainsi d'un désavantage social certain, par exemple par rapport aux enfants de ses oncles. Cette faiblesse généalogique est d'autant plus marquée que Paulo ne manque pas de rappeler à l'occasion que le père biologique de Júnior était métis [*mestiço*] et non noir [*preto*], qu'il n'appartenait pas aux descendants d'Adão et qu'il ne participait pas directement au culte, autant de critères par défaut qui définissent un descendant jouissant d'une pleine légitimité. Júnior est d'ailleurs parfois surnommé « le blanc » par son oncle, ce qui en dit long sur les égards de Paulo envers son neveu, dans un milieu où la « descendance africaine » est non seulement source de légitimité, mais également de pouvoir (Dantas 1988 ; Capone 1999).

Malgré ce contexte difficile, Júnior assiste aux consultations par Ifá menées par son oncle chaque fois qu'il en a l'occasion. Témoin de cet enthousiasme, j'ai pris l'initiative de lui offrir le fameux livre « Ifá : o orixá do destino » à la fin de mon second séjour à Recife, en juillet 2003, histoire d'encourager le jeune père-de-saint à se lancer lui aussi dans la pratique de la nouvelle technique oraculaire. Le premier commentaire de Júnior fut : « Bientôt, bientôt... », laissant entendre que ce moment n'allait désormais plus tarder. Mais trois ans plus tard, en juillet 2006, Júnior s'en tenait toujours au *dilogun*, alors qu'il semblait parfaitement maîtriser la « mécanique » des secrets d'Ifá.

Le scénario de la rupture peut, bien entendu, être envisagé. Júnior pourrait prendre la décision de pratiquer la divination par Ifá, et ce sans l'accord de son initiateur. Mais le prix à payer semble trop élevé. Vu l'importance de Paulo dans le culte, entrer en concurrence avec lui n'est peut-être pas la meilleure tactique à adopter. Paulo, nous l'avons vu, jouit d'un statut de patriarche qui lui confère la légitimité nécessaire pour faire preuve d'originalité et s'octroyer certaines libertés par rapport aux « préceptes », les pratiques prescrites par « la tradition ». C'est ce statut qui lui permet de s'improviser *babalaô*. Júnior, malgré sa reconnaissance en tant que ritualiste averti, est encore très jeune (il a aujourd'hui une trentaine d'années). Sa position généalogique au sein de la famille-de-saint n'est pas non plus, nous l'avons vu, des plus avantageuses. Il lui faudrait donc conquérir, aux yeux de la communauté de culte, une légitimité davantage fondée sur une réputation de devin hors pair que sur une légitimité sociale pré-établie. C'est donc loin d'être gagné d'avance d'où, peut-on se risquer à inférer, son hésitation à se lancer dans l'entreprise.

Mais même dans le cas de figure où il prendrait cette décision, il serait confronté à une autre difficulté, la même que Paulo a dû résoudre en son temps : l'absence de « versets » liés aux 256 *odùs* de Ifá. Je questionnai le jeune père-de-saint sur cette difficulté. Sa réponse fut qu'il suivrait les pas de son oncle en employant la même méthode : « Marcher tous les matins et 'écouter' ». Anticipant sur les « contradictions » qui pourraient surgir de la confrontation de leurs deux « systèmes », je lui fis remarquer que pour que l'oracle soit « cohérent », il allait devoir rassembler des « messages » si pas égaux, du moins similaires à ceux rassemblés par son oncle lors de ses promenades matinales. Junior acquiesça et ajouta, sur un ton légèrement ironique : « Si le message n'est pas le même, il va falloir demander au "jeu" pourquoi il en est ainsi ! »

L'idéologie dominante peut également affecter le processus de transmission, et se doit donc d'être prise en considération. J'ai rapidement montré que certains chefs de culte du *xangô* de Recife prenaient clairement leurs distances non seulement vis-à-vis d'une Afrique perçue comme source de savoir « authentique », mais également par rapport aux sources livresques censées véhiculer ce savoir. Ce qui est valorisé en premier lieu dans la famille-de-saint étudiée, c'est le savoir « ancestral », c'est-à-dire les « préceptes » transmis par les générations antérieures de chefs de culte. Dans cette perspective, le travail de reconstruction des versets est envisagé non pas comme une « réinvention », mais comme « le sauvetage » (« *resgate* ») de savoirs censés avoir été maîtrisés par les premiers chefs de culte arrivés au Brésil, et qui se seraient perdus au cours du processus de transmission intergénérationnelle<sup>34</sup>.

À la lumière de l'ensemble des données ethnographiques rassemblées dans les pages précédentes, il est certes difficile de prédire avec certitude le degré d'expansion de la consultation par Ifá dans le *xangô* de Recife dans les années à venir. Mais là n'est peut-être pas le rôle de l'anthropologue, mais plutôt celui de l'oracle ! En revanche, j'aimerais avancer plusieurs idées à propos de la transformation éventuelle de cette nouvelle technique oraculaire en un savoir de type « traditionnel », et de l'incidence de cette transformation sur sa transmission au sein du culte.

---

<sup>34</sup> Le « vide transmissif » dont il est question a déjà été souligné par José Jorge de Carvalho qui n'hésite pas à définir l'attitude de chefs de culte des générations antérieures de « stratégie suicide » où la rétention d'information aurait été telle qu'elle jouerait clairement en défaveur du « processus de continuité d'une religion africaine à Recife » (1987, p. 41).

La transmission religieuse : quand une « technique » devient « tradition »...

Me joignant aux thèses de Christian Hojbjerg (2002) et Julien Bonhomme (2006) qui soulignent le caractère intrinsèquement réflexif de toute tradition religieuse, je défends l'idée que la transmission d'une « tradition » se caractérise par le fait qu'elle présuppose l'apprentissage des *conditions* de sa transmission. En d'autres termes, un apprentissage peut être considéré comme « traditionnel » non pas en vertu du type de savoir transmis, mais bien des moyens déployés pour le transmettre : apprendre une tradition, c'est avant tout apprendre *comment* transmettre « traditionnellement ». Je souscris ainsi à une seconde thèse qui considère la tradition non pas comme une attitude conservatrice, ni comme la préservation de « visions du monde », mais bien comme un mode spécifique d'interaction sociale (Boyer 1990).

Cette double proposition suggère à l'ethnographe, qu'il soit sociologue, anthropologue ou historien, de prêter une attention particulière aux *conditions d'énonciation* des savoirs traditionnels, ainsi qu'aux *modes de participation* à la vie collective qu'ils impliquent. L'étude des faits traditionnels, qu'ils appartiennent à des populations lointaines ou à notre propre société exige donc, en termes méthodologiques, une *pragmatique du social* susceptible de décrire les situations concrètes d'interaction qui les constituent.

Une « tradition », dans cette perspective, reposerait sur la *mémoire* d'épisodes passés de transmission, épisodes qui fourniront les standards à partir desquels les situations actuelles d'interaction seront évaluées (*ibid.*, p. 8). Or, un tel schéma se complexifie rapidement si l'on prend en considération que les souvenirs d'un événement singulier peuvent faire l'objet de distorsions, voire d'illusions générées par le temps et les nouvelles expériences de l'individu<sup>35</sup> (Bloch 1995 ; Schacter 1999). Pratiques collectives et discours (culturels, politiques, ...) peuvent eux aussi introduire un biais non négligeable dans l'élaboration et la réélaboration des mémoires individuelle et collective.

Dans la consultation par Ifa, le discours idéologique *sur* la pratique, qui est principalement le fait des spécialistes religieux, se caractérise par l'établissement d'une continuité à la fois historique et rituelle entre la pratique actuelle et la pratique supposée des

---

<sup>35</sup> L'environnement de rappel compte parmi les principaux facteurs susceptibles d'influencer la reconstruction – souvent inconsciente – de souvenirs (Schacter 1999, p. 130-140). En psychologie, ces « effets déformants des circonstances présentes sur les événements du passé » sont appelés « les biais de rétrospection ».

chefs de culte du passé. Pour les dignitaires d'aujourd'hui, cela ne fait aucun doute : la nouvelle technique oraculaire était bel et bien pratiquée par les chefs de culte dans la première moitié du siècle dernier, et selon des procédures sinon identiques, du moins fort similaires à la version actuelle. Nous avons vu que Paulo parle d'ailleurs de « sauvetage » à propos d'Ifá, et non pas d'innovation.

Pour les membres du *xangô*, la référence au passé ainsi instaurée confère à la nouvelle pratique oraculaire non seulement sa légitimité, mais également une *charge émotionnelle* singulière. S'engager dans une consultation par Ifá, c'est, d'une certaine manière, vivre *in situ* ce que d'autres auraient vécu avant soi, à l'époque des chefs de culte les plus prestigieux. Même si cette empreinte émotionnelle ne débouche pas sur l'élaboration de souvenirs illusoires à proprement parler<sup>36</sup>, elle contribue à la saillance cognitive<sup>37</sup> des consultations par Ifá et, par conséquent, à leur reconnaissance en tant qu'événements « traditionnels<sup>38</sup> » (Boyer 1990).

Nous sommes à présent en mesure d'avancer une réponse à la question suivante : La reconnaissance d'une nouvelle technique oraculaire en tant que savoir « traditionnel » est-elle suffisante pour en assurer la transmission et la stabilisation au sein d'une population donnée ? Ma réponse, une fois encore, sera négative.

La saillance émotionnelle de la consultation par Ifá, liée à sa reconnaissance en tant que pratique ancestrale réactualisée, peut certainement contribuer à sa divulgation au sein de la famille-de-saint. Toutefois, ni cette propriété psychologique, ni la maîtrise de sa « mécanique » complexe par les successeurs potentiels ne sont suffisantes à sa transmission. Il importe, nous l'avons vu, d'inscrire l'apprentissage de la nouvelle technique oraculaire dans une chaîne de transmission qui lui conférera sa légitimité.

---

<sup>36</sup> Pour une réflexion approfondie sur les souvenirs illusoires, voir Schacter (1999, p.291-326).

<sup>37</sup> Grâce aux avancées récentes en psychologie cognitive et en neurosciences, on sait que cognition et émotions interagissent en permanence dans la manière dont nous pensons et interagissons avec notre environnement (Damasio 1995). Concernant les rapports plus spécifiques entre mémoire et émotions, de nombreuses recherches en psychologie cognitive ont montré qu'un investissement émotionnel plus important dans une situation déterminée contribuerait à une meilleure remémoration de celle-ci (Voir notamment Bradley *et al.* 1992).

<sup>38</sup> Je me réfère ici à la perspective défendue par Pascal Boyer qui définit les phénomènes culturels traditionnels à partir de trois traits généraux. Ils sont : 1) des instances d'interaction sociale ; 2) ils sont répétés ; 3) ils sont psychologiquement saillants (1990, p. 1).

Or, je rappelle que Paulo n'est pas disposé à former de disciple. Dans ce cas précis, le père-de-saint se présente comme le dernier maillon d'une chaîne de transmission dont les légitimes détenteurs du savoir sont des instances spirituelles<sup>39</sup>. D'où la question de la possibilité d'une transmission dépourvue d'institution légitimatrice (comme par exemple l'initiation).

Si le père-de-saint ne prétend pas transmettre ses connaissances liées à la consultation par Ifá, il ne s'octroie toutefois pas l'exclusivité de cette pratique oraculaire. Interrogé par ses pairs sur ce sujet délicat, Paulo aime à rappeler les événements (AVC, crise cardiaque, rencontre avec Ajibola...) qui l'amènèrent à s'intéresser de près à Ifá. Le caractère exceptionnel de sa trajectoire biographique est implicitement interprété comme l'empreinte de la volonté des dieux sur son existence, ce qui confère à sa « conversion » à Ifá toute sa légitimité. Mais il invite tout un chacun à suivre ses pas et faire de même. Autrement dit, si Paulo se considère effectivement comme le dernier maillon d'une chaîne de transmission restituée, il n'exclut pas la possibilité de création d'autres chaînes, composées selon le même principe d'« élection » divine et d'initiative individuelle – et non pas de transmission de type initiatique, comme c'est notamment le cas à Cuba (Argyriadis 1999 ; Conen 2006) et en Afrique (Maupoil 1947 ; Bascom 1969). Nous avons vu à ce propos que la constitution d'une nouvelle chaîne de transmission repose moins sur des questions de compétence que de légitimité. Or, le refus de Paulo de former le moindre disciple implique qu'une telle légitimité soit construite non pas par référence à une autorité, comme c'est généralement le cas dans la transmission des savoirs « traditionnels » (Boyer 1986), mais par la (re)construction d'un parcours biographique hors du commun et/ou la démonstration de capacités exceptionnelles (intuitions, don de « voyance »...), elles-mêmes légitimées par la reconnaissance d'une relation singulière avec des êtres spirituels. Paulo cumule l'ensemble de ces qualités : position sociale privilégiée, attribution d'aptitudes « spirituelles » hors normes, lien privilégié avec les divinités illustré par un parcours biographique exceptionnel. Quant à Júnior, on peut dire que même s'il est reconnu comme un jeune chef de culte talentueux, il n'occupe pas de position sociale idéale au sein de la famille de culte –vu le principe de transmission « agnatique » des savoirs– et il ne jouit pas

---

<sup>39</sup> Nous sommes ici en présence d'un principe de *déférence absolue* aux divinités, principales détentrices et sources de transmission des savoirs rituels. Pour un approfondissement de cette notion, voir Humphrey & Laidlaw 1994, Bloch 2005, Bonhomme 2006.

d'une histoire de vie témoignant d'une relation privilégiée avec les êtres spirituels. Ceci pourrait expliquer sa longue hésitation à devenir lui aussi un « babalaô » autodidacte...

### CONCLUSIONS

Comme j'ai tenté de le montrer, l'adoption d'une nouvelle technique oraculaire dans la *xangô* de Recife ne va pas de soi. Elle suppose une articulation complexe et dynamique entre au moins quatre catégories de facteurs. Ces facteurs sont :

- 1) d'ordre *contextuel*, en l'occurrence les événements et les pratiques rituelles connexes susceptibles de faciliter ou, au contraire, freiner l'adoption de la nouvelle pratique ;
- 2) d'ordre *pragmatique*, c'est-à-dire qui relèvent de la forme et de l'efficacité de la pratique oraculaire ;
- 3) d'ordre *social*, dans la mesure où la transmission d'une pratique, traditionnelle ou non, repose sur des modes de hiérarchisation et des modalités relationnelles, principalement entre détenteurs du savoir et nouveaux pratiquants potentiels ;
- 4) d'ordre *idéologique*, « transmission » et « tradition » étant deux notions renvoyant à des idées et des valeurs bien précises qui, à leur tour, informent les interactions sociales.

Une cinquième catégorie de facteurs est également susceptible d'intervenir dans tout phénomène de transmission culturelle : les influences politiques et institutionnelles. En effet, certaines institutions ou certains enjeux politiques peuvent interagir à plusieurs moments du processus de transmission culturelle (élaboration, adoption, divulgation, stabilisation... des nouveaux savoirs). Si cette dimension semble avoir été négligée dans notre analyse, c'est tout simplement parce qu'une telle influence, dans le contexte bien précis de la famille-de-saint étudiée, était à l'époque quasiment inexistante. Nous avons vu qu'il s'agit essentiellement d'une initiative individuelle et que son impact se voit limité au réseau constitué par les liens initiatiques au sein d'une famille-de-saint. Il n'est par ailleurs aucunement exclu que ce qui constitue aujourd'hui un phénomène isolé – et somme toute assez commun – d'innovation culturelle puisse gagner en visibilité et se voir intégré à des institutions et/ou des programmes politico-religieux à l'échelle régionale, voire nationale ou transnationale<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Ce que l'on pourrait appeler le « *babalaô boom* » afro-cubain offre un exemple paradigmatique d'influence centrale des institutions et du politique dans l'expansion d'une pratique singulière. Sur ce phénomène, voir notamment (Argyriadis 1999, Conen 2006).

Quant aux rapports entre transmission et tradition, j'ai insisté sur la nature intrinsèquement réflexive de la tradition, qui se caractériserait non pas par une attitude conservatrice<sup>41</sup>, ni par une catégorie de savoirs singulière, mais par une focalisation sur ses conditions de transmission. Celles-ci renverraient à une mémoire épisodique d'occurrences d'interaction sociale fortement chargées émotionnellement, notamment de par le lien au passé et à l'autorité qu'elles instaurent. J'ai toutefois insisté sur le fait que ni l'acquisition d'une compétence technique, ni la saillance cognitive de tels événements n'étaient suffisants pour assurer le succès de la transmission d'un nouveau savoir, même lorsque celui-ci est reconnu comme «traditionnel». Un élément constitutif de toute transmission culturelle semble être la nécessité de la transmission d'une légitimité. Celle-ci, comme j'ai cherché à le montrer, reposerait dans le *xangô* sur la combinaison de divers facteurs, tels que le positionnement généalogique, la reconnaissance d'aptitudes non-ordinaires ou d'une relation privilégiée aux êtres spirituels.

Je conclurai sur une note méthodologique. L'étude de la consultation par Ifá dans le *xangô* de Recife m'a permis de souligner la nécessité d'une prise en compte des dynamiques collectives et individuelles dans l'étude des faits « traditionnels ». Si l'influence du social, tant sur le plan relationnel (voire institutionnel) que sera celui des représentations, s'avère être un élément central pour la compréhension des rapports entre transmission et tradition, le potentiel de créativité individuelle et ses effets sur les pratiques et représentations collectives peut, dans certaines circonstances, infléchir de manière radicale les processus et contenus de la mémoire (Barth 1995). Une approche pragmatique des faits « traditionnels », reconnus ou en phase de le devenir, s'avère, me semble-t-il, particulièrement apte à saisir et décrire la complexité et la dynamique de tels processus.

#### RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AQUINO, P. de (2004) : « Paroles d'objets. Le carrefour des coquillages divinatoires du Candomblé », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 16, p. 11-48.
- ARGYRIADIS, K. (1999) : *La religión à la Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaïses*. Paris, Éditions des Archives Contemporaines.
- AUBREE, M. (1984) : *Voyages entre corps et esprits. Etude comparative entre deux courants religieux dans le Nordeste brésilien*. Thèse de doctorat en ethnologie, Université de Paris-VII.

---

<sup>41</sup> Qui serait le propre du « traditionnalisme », et non des faits « traditionnels » (Boyer 1986, 1990).

- AUSTIN, J. L. (1962) : *How to do things with words*. Oxford at the Clarendon Press.
- BARTH, F. (1995) : *Cosmologies in the making. A generative approach to cultural variation In inner New Guinea*. Cambridge University Press.
- BASCOM, W. [1961](1991) : *Ifa divination*. Bloomington, Indiana University Press.
- BASTIDE, R. [1958] (2000) : *Le Candomblé de Bahia. Transe et possession du rite de Candomblé (Brésil)*. coll. Terre Humaine, Plon.
- BASTIDE, R., [1960] 1989, *As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*, Livraria Pioneira editora, São Paulo.
- BASTIDE, R. (1973) : *Les Amériques Noires*. Payot, Paris.
- BASTIDE, R. & VERGER P. [1953] (2002) : « Contribuição ao estudo da adivinhação em Salvador (Bahia) », (in) LÜHNING, A. [ed.], *Verger-Bastide dimensões de uma amizade*, Ed. Bertrand Brasil Ltda, p. 193-221.
- BATESON, Gregory [1972] (1977) : *Vers une écologie de l'esprit*. Paris, Seuil, Tome I.
- BLOCH, M. (1995) : « Mémoire autobiographique et mémoire historique du passé éloigné », *Enquête*, n° 2, p. 59-76.
- BONHOMME, J. (2006) : « Transmission et tradition initiatique en Afrique Centrale », *Annales de la Fondation Fyssen*, n° 21, p. 49-62.
- BOYER, P. (1986) : « Tradition et vérité », *L'Homme*, n° 97-98, XXVI (1-2), p. 309-329.
- BOYER, P. (1990) : *Tradition as truth and communication : a cognitive description of traditional discourse*. Cambridge University Press, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney.
- BOYER-ARAUJO, V. (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*, LXXIX, p. 67-90.
- BOYER, V. (1996) : « Le don et l'initiation, de l'impact de la littérature sur le culte de possession du Brésil », *L'Homme*, n° 138, avril-juin, p. 7-24.
- BRADLEY, M. M. ; GREENWALD, M. K. ; PETRY, M. C. & LANG, P. J. (1992) : Remembering pictures : Pleasure and arousal in memory, *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition*, n° 18, p. 379-390.
- CAPONE, S. (1996) : « Le pur et le dégénéré : le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées », *Journal de la société des américanistes*, n° 82, p. 259-292.
- Idem, (1997) : « Le voyage "initiatique" : déplacement spatial et accumulation de prestige », *Cahier du Brésil contemporain*, n° 33-34, p. 137-156.
- Idem, (1999) : *La quête de l'Afrique dans le Candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. Paris, Karthala.

- CARNEIRO, E. [1948] (1986) : *Candomblés da Bahia*, Editora Tecnoprint, Ediouro.
- CARVALHO, J. J. de (1984) : *Ritual and music of the sango cults of Recife, Brazil*. Thesis submitted to the Faculty of Arts, Department of Social Anthropology, for the degree of Doctor, The Queen's University of Belfast, 601p.
- Idem,, (1987) : « A força da Nostalgia. A Concepção de Tempo Histórico dos Cultos Afro-Brasileiros Tradicionais », *Religião e Sociedade*, n° 14/2, p. 36-61.
- CONEN, A. (2006) : *La mécanique des secrets d'Iffa. Compétences et savoir-faire des babalawo dans un rituel divinatoire cubain à La Havane*, Thèse de doctorat, ULB-EPHE.
- COSTA, I. (1995) : *Iffá. O orixá do destino*. São Paulo, Icone Editora.
- DAMASIO, A. (1995) : *L'erreur de Descartes. De la raison des émotions*, Odile Jacob, Paris.
- DANTAS, B. G. (1982) : « Repensando a pureza nagô », *Religião e sociedade*, 8, Rio, p.15-20.
- Idem, 1988, *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*, ed. Graal Rio de Janeiro.
- FONSECA, E. (1999) : *Candomblé: A dança da vida, Um estudo antropológico sobre afiliação às religiões afro-brasileiras*, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, Recife.
- GRICE, H.P. (1957) : « "Meaning" », in *Philosophical Review*, 66, p. 377-388.
- HERKOVITS, M.J. (1954) : « Estrutura social do candomblé afro-brasileiro », *Boletim do instituto Joaquim Nabuco*, 3, p. 13-32.
- HOBBSAWN, E & RANGER T. (1983) : *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 1-14.
- HOJBERG, C.K. (2002) : « Religious reflexivity. Essays on attitudes to religious ideas and practice », *Social Anthropology*, 10/1, p. 1-10.
- HOUSEMAN, M. & SEVERI, C. (1994) : *Naven ou le donner de voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Coll. dirigée par TOFFIN, G., Chemins de l'Ethnologie, Paris.
- HUMPHREY, C. & LAIDLAW, J. (1994) : *The archetypal actions of ritual. A theory of ritual illustrated by the jain rite of worship*, Clarendon Press, Oxford.
- LEGENDRE, P. (1985) : *L'inestimable objet de la transmission. Etude sur le principe généalogique en Occident*, Fayard, Paris.
- LENCLUD, G. (1987) : « La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie », *Terrain*, 9, p. 110-123
- MOTTA, R. (1991) : « Transe du corps et transe de la parole dans les religions syncrétiques du Nordeste du Brésil », *Cahiers de l'Imaginaire*, Paris, 5/6, p. 47-62.
- MAUPOIL, B. [1948] (1988) : *la géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Institut d'Ethnologie, Paris.

- QUERINO M. (1938) : *Costumes africanos no Brasil*, Bibliotheca de divulgação científica, vol. V, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- RAMOS, A. [1934] (1988) : *O negro brasileiro*, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, Recife.
- RIBEIRO, R. (1978) : *Cultos afro-brasileiros do Recife : Um estudo de ajustamento social*, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, Recife.
- RIO, J. DO [1904] (1976) : *As religiões do Rio*, Editora Nova Aguilar, Rio de Janeiro.
- SACHINE, M. (1997) : *Dictionnaire usuel yoruba-français*, Karthala, Ifra, Paris.
- SANSI-ROCA, Roger (2005) : « The Hidden Life of Stones. Historicity, Materiality and the Value of Candomblé Objects in Bahia », *Journal of Material Culture*, 10(2): 139-156.
- SANTOS, J.E. DOS (1975) : *Os nago e a morte*, Editora Vozes, Petrópolis
- SCHACTER, D.L. [1996] (1999) : *A la recherche de la mémoire. Le passé, l'esprit et le cerveau*, ed. De Boek Université, Paris, Bruxelles.
- SEGATO, R. (1995) : *Santos e daimones. O politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*, editora UNB, Brasília.
- SPERBER, D. (1996) : *La contagion des idées*, Odile Jacob, Paris.
- SPERBER, D. & WILSON, D. (1989) : *La pertinence. Communication et cognition*, Les Editions de Minuit, Paris.
- VERGER, P. [1957] (2000) : *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- VERGER, P. F. [1981] (2002) : *Orixás*, Corrupio, Salvador.