L'odeur de l'axé

Pratiques olfactives et efficacité rituelle dans un culte afro-brésilien

The smell of Axé. Olfactive practice and ritual efficacy in an Afro-Brazilian cult

O cheiro do Axé. Práticas olfativas e eficiência ritual num culto afro-brasileiro

Arnaud Halloy

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/jsa/15709>

DOI : 10.4000/jsa.15709

ISSN : 1957-7842

Éditeur

Société des américanistes

Édition imprimée

Date de publication : 15 juin 2018

Pagination : 117-148

ISSN : 0037-9174

Référence électronique

Arnaud Halloy, « L'odeur de l'axé », *Journal de la Société des américanistes* [En ligne], 104-1 | 2018, mis en ligne le 15 juin 2018, consulté le 03 septembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/15709> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/jsa.15709>

L'odeur de l'axé. Pratiques olfactives et efficacité rituelle dans un culte afro-brésilien

Arnaud HALLOY *

Le culte *Xangô* de Recife (Brésil), tout comme la majorité des religions afro-américaines, est une religion « olfactive », en ceci qu'une large variété d'odeurs, dont certaines particulièrement intenses, fait partie intégrante de son activité rituelle. Curieusement, cette évidence phénoménologique n'a jamais vraiment suscité l'intérêt des chercheurs afro-brésilianistes. Si elle est, çà et là, mentionnée ethnographiquement, il existe très peu de tentatives de théoriser leur potentielle fonction rituelle. À partir d'une « olfactographie » du rite sacrificiel du *Xangô*, mon objectif est de suggérer plusieurs pistes de réflexion et hypothèses sur ce que les odeurs font aux rituels et aux gens qui y participent. Trois d'entre elles sont au cœur de cet article : l'hypothèse de la fonction métonymique des odeurs (Howes 1987), à savoir que la nature même des odeurs – leur caractère intangible, liminal et changeant ainsi que leur lien privilégié avec les émotions – redouble au niveau expérientiel la fonction symbolique de transformation des rituels ; l'hypothèse d'un « conditionnement olfactif évaluatif » (Zucco 2013) à la base de la fonction métonymique des odeurs ; l'importance de pratiques et de « styles » olfactifs dans l'élaboration d'identités collectives au sein des religions afro-brésiliennes. [Mots-clés : religions afro-américaines, culte *Xangô*, odeurs, rituel, émotions, expérience, liminalité, efficacité symbolique.]

The smell of Axé. Olfactive practice and ritual efficacy in an Afro-Brazilian cult. The *Xangô* Cult, as most Afro-American religions, is an “olfactive” religion, dealing with a large variety of smells, and among them intense smells, which are an integral part of its ritual activity. Curiously, such phenomenological blatancy has never caught much interest among Afro-Brazilianists. It might be ethnographically noticed here and there, but there are very few attempts, if any, of theorizing their potential ritual function. Drawing on the “olfactography” of the sacrificial rite of the *Xangô* Cult, my aim is to account for what smells do to rituals and the people who take part in them. I suggest three theoretical claims: the hypothesis of the metonymic function of smells (Howes 1987), i.e. that the very nature of smell—their liminal, intangible and evolutive character, as well as their privileged link to emotions—redouble at the experiential level the rituals’ symbolic function of transformation; the hypothesis of an “olfactive evaluative conditioning” (Zucco 2013) at the heart of the metonymic

* LAPCOS (EA 7278), université Côte d’Azur [halloy@unice.fr].

function of smells; the existence of olfactive practices and “styles,” which are constitutive elements of collective identities in Afro-Brazilian religions. [Key words: Afro-American religions, Xangô Cult, smell, ritual, emotions, experience, liminality, symbolic efficacy.]

O cheiro do Axé. Práticas olfativas e eficiência ritual num culto afro-brasileiro. O culto *Xangô* de Recife (Brasil), como a maioria das religiões afro-brasileiras, é uma religião “olfativa” no sentido que uma ampla variedade de cheiros, alguns dos quais são particularmente intensos, fazem parte da atividade ritual. Surpreendentemente, esta evidencia fenomenológica nunca despertou o interesse dos pesquisadores afro-brasileiros. Se esta é ocasionalmente mencionada de um ponto de vista etnográfico, há poucas tentativas de teorizar sobre a potencial função do cheiro no ritual. A partir de uma “olfatografia” do rito sacrificial do *Xangô*, meu objetivo é de sugerir alguns pontos de reflexão e hipóteses sobre a influência dos cheiros nos rituais e nas pessoas que neles participam. Três hipóteses estão no centro deste artigo: a hipótese da função metonímica dos cheiros (Howes 1987), quer dizer que a própria natureza dos cheiros –seu caráter intangível, liminar e evolutivo assim como sua ligação privilegiada com as emoções– proporciona, em paralelo à função simbólica do ritual, uma transformação experiencial de seus participantes; a hipótese de um “condicionamento olfativo avaliativo” (Zucco 2013) na base da função metonímica dos cheiros; a importância de práticas e “estilos” olfativos na construção de identidades coletivas nas religiões afro-brasileiras. [Palavras chave: religiões afro-brasileiras, culto *Xangô* de Recife, cheiros, ritual, emoções, experiência, liminaridade, eficácia simbólica.]

Il est frappant de constater le peu d'études consacrées aux odeurs dans le champ des religions afro-brésiliennes, tant leur présence, ou devrait-on dire leur prégnance est indissociable de la liturgie et de l'expérience du divin cultivée dans ces formes de religiosité. Ce constat est d'autant plus surprenant que l'entrée sur le terrain du *candomblé*¹ – et ceci est d'autant plus vrai pour des chercheurs étrangers – est avant tout une entrée dans un univers olfactif dense où se mêlent des odeurs d'animaux, de cuisine, de bains à base de plantes fraîchement cueillies, de parfums, de fleurs, d'aliments et de restes organiques en décomposition, de corps transpirant, d'épanchement de sang, etc.

À la décharge des ethnographes du *candomblé*, on peut dire que les odeurs sont difficiles à ethnographier. La fugacité et la discontinuité des « impressions olfactives » (Corbin 2008, p. 14-15) font qu'elles se dérobent en permanence à l'observation ethnographique. Ensuite, elles peuvent être difficiles à percevoir, dans le sens où nous les « sentons » sans pour autant y prêter attention ou avoir conscience de leur présence². Enfin, les odeurs représentent un « véritable défi

1. J'emploie *candomblé* en tant que terme générique pour désigner l'ensemble des modalités de cultes afro-brésiliens proches de l'héritage africain.

2. On sait aujourd'hui que des odeurs non perçues consciemment peuvent directement influencer nos jugements ou, d'une manière plus générale, orienter notre attention, nos

cognitif » (Candau et Jeanjean 2006, p. 54), notamment parce qu'elles sont difficiles à décrire et à nommer³ (Cain 1979 ; Croijmans et Majid 2015). Comme le suggèrent Joël Candau et Agnès Jeanjean, « l'étude du codage verbal de l'expérience olfactive » (Candau et Jeanjean 2006, p. 53) est certainement la voie la plus prometteuse pour mettre au jour la sémantique des odeurs ainsi que leurs significations partagées (ou non). Cependant, à l'exception peut-être des « nez » et autres experts de l'olfaction, décrire une odeur reste dans la plupart de nos univers perceptifs et avec nos moyens linguistiques un défi permanent. Et même le pari du codage verbal relevé, reste en suspens la description de l'expérience olfactive, car nommer une odeur ou en donner la signification pour un individu ou un groupe d'individus ne peut être confondu avec la description de son expérience subjective ou, dit autrement, l'effet que cette odeur fait à celui qui en fait l'expérience.

On pourrait parler de « murmure olfactif » à propos des odeurs dans les études afro-brésiliennes, car elles y apparaissent tel un bruit de fond ethnographique, en permanence présent mais largement indéchiffrable et indéchiffré dans la voix des participants du *candomblé*, spécialistes rituels et ethnographes inclus. De nombreuses allusions ou brèves évocations des odeurs peuvent être repérées çà et là chez plusieurs ethnologues des religions afro-brésiliennes⁴, mais aucun d'entre eux, à ma connaissance, ne s'est aventuré à analyser dans le détail la manière dont elles agissent dans l'action rituelle et dans la constitution de l'expérience religieuse propre à ces cultes. C'est précisément à cette zone d'ombre ethnographique et théorique qu'est consacrée cette étude.

Dans cet article, j'interroge les rapports entre olfaction et efficacité rituelle. Mon objectif est de rendre compte de ce que les odeurs font aux rituels et aux gens qui y participent. Plusieurs pistes d'investigation seront esquissées et je formulerai une série d'hypothèses qui, pour la plupart, demanderont à être testées et développées dans des travaux ultérieurs. La visée de ce travail est d'abord exploratoire et heuristique, privilégiant les interrogations et pistes de

pensées et/ou nos émotions (Zucco, Paolini et Schaal 2009 ; Li *et al.* 2007), ce qui ne manque pas de questionner leur rôle et leur impact potentiel dans la démarche ethnographique elle-même. Par ailleurs, des odeurs perçues consciemment peuvent induire inconsciemment des jugements moraux (Liljenquist, Zhong et Galinsky 2010).

3. Pour une exception à cette règle, voir Majid and Burenhult (2014).

4. Roberto Motta décrit « l'odeur du sang » comme un des éléments de l'essence du *candomblé* (1995, p. 478). Gisèle Binon-Cossard (1970) et Xavier Vatin (2013) signalent les sensations olfactives et gustatives comme des stimulations susceptibles de provoquer la transe de possession. Raul Lody souligne quant à lui la dimension identitaire de certaines odeurs du *candomblé*, et en particulier celles qui émanent de la cuisine afro-brésilienne (1979, 1992). Jim Wafer, dans son ethnographie *The Taste of Blood* (1991), fournit des descriptions très vivantes de scènes de vie du *candomblé* où les odeurs peuvent apparaître subrepticement, ou sont devinées, tels des éléments fugaces mais indissociables du paysage sensoriel propre à ces religions. Je reviens plus en détail par la suite sur l'apport de Miriam Rabelo (2014).

réflexion aux réponses qui se voudraient définitives. Dans un domaine encore largement en friche tel que celui de l'olfaction en anthropologie, l'intérêt d'une approche ethnographique des odeurs, ou olfactographie, réside davantage dans les questionnements qu'elle soulève que dans les conclusions, toutes provisoires, qu'elle est à même de suggérer.

Quelle méthodologie pour le développement d'une olfactographie du *candomblé* ?

Vers une ethnographie cognitive des perceptions olfactives

Contrairement aux images du *candomblé*, aujourd'hui capturées par des milliers de smartphones et rendues accessibles en quelques clics sur la toile à travers des sites d'hébergement vidéo (Youtube, Dailymotion ou Vimeo) ou sur les réseaux sociaux (Facebook, Instagram, Snapchat), une olfactographie du *candomblé* est difficilement praticable sans un contact sensoriel direct entre l'ethnographe et les pratiques olfactives de ces religions. « Avoir un corps », comme le souligne Bruno Latour à la suite de Vinciane Despret (2004), « *c'est apprendre à être affecté* » (2004, p. 205, italique dans l'original). Sentir, et tout particulièrement sentir dans le sens olfactif du terme, requiert par conséquent un engagement corporel, une coprésence ou immersion d'un corps dans un univers olfactif susceptible de l'affecter. Ce principe participatif s'avère d'autant plus pertinent dans une religion telle que le *candomblé* où la transmission repose davantage sur une imprégnation de tout ce qui fait la matérialité des *orixás* que sur la transmission explicite de savoirs religieux (Halloy 2010). L'anthropologue brésilien Márcio Goldman compare ce processus d'apprentissage à celui qui consiste à « *catar folhas* », littéralement « ramasser des feuilles », ce qui signifie prendre l'information ici et là, patiemment, « avec l'espoir qu'à un moment donné, une synthèse sera possible » (2003, p. 455). C'est cette méthodologie *emic* qui guida mes pas dans mon investigation olfactographique dans le *Xangô* de Recife⁵.

Deux sources ethnographiques complémentaires ont été privilégiées au cours des enquêtes que j'ai menées dans cette modalité de culte⁶. La première est celle de mon propre vécu en tant qu'initié du *Xangô*, m'ouvrant l'accès à des informations et modalités d'expérience propres à cette position. La deuxième source consiste en une série de commentaires, descriptions et épisodes ethnographiques glanés auprès des participants et spécialistes rituels. C'est du croisement de ces données ethnographiques à la première et à la troisième personne et de la lecture de la thèse d'Olivier Wathelet (2009) sur la transmission d'un patrimoine olfactif à l'intérieur de la famille qu'est née l'idée d'une ethnographie cognitive des perceptions olfactives au sein des religions d'origine africaine au Brésil.

5. Je décris cette modalité de culte un peu plus loin.

6. Mon enquête dans le *Xangô* s'étend sur une durée de 18 mois entre 2001 et 2014.

« L'ethnographie cognitive des perceptions », telle que forgée par Olivier Wathelet dans sa thèse de doctorat⁷, me semble être particulièrement féconde, tant d'un point de vue ethnographique que théorique pour chercher à décrire les rapports étroits entre olfaction et ritualité dans le culte étudié. Cette approche s'inscrit dans le projet d'une « anthropologie culturelle des sens » telle que définie et développée notamment par David Howes et Constance Classen (Classen, Howes et Synnott 2003), en ceci qu'elle place le sensoriel au cœur de l'analyse culturelle. Elle s'en éloigne cependant par au moins deux aspects.

Une première divergence est l'accent mis sur les « processus » plutôt que sur les « contenus » de la perception. Autrement dit, c'est davantage la description du « cheminement perceptif » (Wathelet 2009) dans lequel une ou des odeurs sont impliquées qui retiendra notre attention plutôt que la ou les « signification(s) culturelle(s) » qui lui sont attribuées. Selon cette perspective, la dimension culturelle de la perception ne varierait pas en fonction d'une « propension commune à éprouver le monde au travers du filtre d'un régime sensoriel dominant » (*ibid.*, p. 61), mais reposerait d'abord sur les dispositifs qui donnent à sentir et ressentir de telle ou telle autre manière. La dimension « culturelle » du phénomène perceptif relèverait moins d'un « profil sensoriel » (Howes et Classen 1991, p. 257) ou d'un « ordre sensoriel » que des multiples formes « d'engagement sensoriel » des personnes qui y participent. Selon ce paradigme, « la culture n'est plus seulement un ensemble de représentations partagées, mais plus précisément le partage de dispositifs de production de représentations » (Wathelet 2009, p. 87).

L'ethnographie cognitive des perceptions s'éloigne également de l'approche culturaliste des sens par sa volonté d'un ancrage cognitif de la perception. Sensations et perceptions sont des phénomènes cognitifs complexes. D'une part, elles sont aiguillées par des « filtres attentionnels » (Schaeffer 2015) ainsi que des réactions émotionnelles, et sont informées par le langage et des systèmes de représentations plus ou moins élaborés. D'autre part, elles dépendent de l'ensemble des procédés corporels (gestes, orientation, déplacements, flairage, etc.) effectués pour les faire émerger. Par conséquent, la diversité des perceptions olfactives ne reposerait pas uniquement sur les procédés cognitifs qu'elle met en œuvre, mais également sur les moyens matériels de création des perceptions. Les perceptions tactiles d'un ostéopathe, d'un chamane amérindien ou d'un médecin traditionnel chinois au moment de palper un déplacement vertébral ne seront pas identiques. Leur action, leur attention et leur perception ne leur communiquera pas les mêmes « informations », car elle dépendra de leurs connaissances sur le corps humain et son mode de fonctionnement, de leurs expériences passées avec d'autres patients présentant des symptômes similaires,

7. Soutenue en 2009, la thèse d'Olivier Wathelet porte sur la transmission des savoirs et savoir-faire relatifs à un patrimoine olfactif à l'intérieur de la famille en France et en Belgique.

de leur entraînement en tant que soignant, guérisseur ou « professionnel de la santé », des techniques palpatoires mises en œuvre, etc. En bref, de leur socialisation en tant que soignant et des formes d'« expertise culturelle » auxquelles cette socialisation aura donné lieu (Halloy 2015a).

La tâche principale qui incombe à l'ethnographie cognitive des perceptions consiste par conséquent à décrire d'une part la matérialité de la perception⁸ et, d'autre part, ce qui compose l'*Umwelt*, le monde perçu, des protagonistes. Au moins deux étapes de cette démarche peuvent être distinguées. La première consiste à « décrire » le contexte des perceptions olfactives, et ainsi tenter une description *in situ* des « opérations cognitives sous-jacentes à l'activité des sens » (Wathelet 2009, p. 63). La seconde étape est davantage analytique, et cherche à évaluer l'impact du contexte sur, d'une part, le développement de compétences perceptuelles et l'élaboration d'une expertise et, d'autre part, le partage effectif de ces compétences au sein d'un groupe d'individus (une profession, un sport, une activité artistique ou religieuse, etc.)

Dans le cadre de ce chapitre, je propose de suivre ces deux étapes à partir d'une brève description olfactographique du rite sacrificiel du *Xangô*, qui à maints égards me semble paradigmatique des pratiques olfactives telles que rencontrées dans de nombreuses modalités de culte afro-brésiliennes. À partir de cette description, complétée par une série de vignettes auto-olfactographiques issues de ma propre expérience dans le culte en tant qu'initié, je développerai plusieurs pistes théoriques pour penser les rapports étroits entre odeurs et efficacité rituelle. Je terminerai en suggérant l'une ou l'autre direction pour de futures recherches dans ce domaine encore peu exploré.

La liturgie du *Xangô* de Recife

L'analyse proposée dans cet article repose sur l'ethnographie d'une modalité de culte afro-brésilienne de la ville de Recife, dans le nord-est du Brésil, appelée *Xangô* ou *candomblé Nagô de Recife*. Le *Xangô* est une religion initiatique d'origine yoruba. Sa genèse remonte à la fin du XIX^e siècle et est aujourd'hui pratiqué par plusieurs dizaines de milliers d'adeptes. Le culte est principalement adressé à des divinités africaines, les *orixás*, associées à des éléments de la nature (eaux douces, eaux salées, tempêtes, foudre, vent, etc.) ou à des activités humaines (chasse, médecine, divination, etc.)⁹.

8. Dans le cadre de ce chapitre, j'entends par « matérialité de la perception » les matières et pratiques olfactives dont émanent les odeurs et non leur composition chimique ou leurs propriétés organoleptiques. Par « pratiques olfactives », j'entends des activités, en l'occurrence rituelles, génératrices d'odorants ou stimuli olfactifs.

9. Le culte s'adresse également aux *eguns*, les ancêtres familiaux. Je ne développerai pas cette partie du culte dans cet article.

L'organisation sociale du *Xangô* repose sur l'instauration de liens de parenté initiatique. Pour en devenir membre à part entière, l'initiation est indispensable. Une première initiation, dont la durée totale s'étend sur trois mois, vise à transformer l'individu en *iaô*, littéralement l'épouse de la ou des divinités qui lui auront été attribuées à travers l'oracle. Elle a également pour conséquence d'inscrire le nouvel initié, appelé fils (*filho*) ou fille-de-saint (*filha-de-santo*), au sein d'une famille initiatique dont les nouveaux parents, ses initiateurs, sont appelés père et mère-de-saint (*pai* et *mãe-de-santo*). Une seconde initiation appelée *dékà*, au bout de sept années au moins « dans le saint », fera du *iaô* un initiateur potentiel.

Le rite sacrificiel, appelé « obligation » (*obrigação*), est au cœur de la liturgie du *Xangô*. Pour reprendre les paroles de deux chefs de culte, on peut dire que « l'*orixá* "voit" tout par le sacrifice » (Júnior, *pai-de-santo*), et que « c'est l'*obrigação* qui commande à l'*orixá* » (dona Elza, *mãe-de-santo*). L'*obrigação* apparaît ainsi comme le principal moyen d'agir sur les dieux, dont on attend qu'ils agissent à leur tour en faveur de leurs « enfants » (*filhos* et *filhas*). L'*obrigação* est également appréhendée comme un « échange » ou un « troc » (*troca*), mais un échange vital pour l'initié. En effet, dans sa version la plus radicale, l'enjeu de cet échange serait la vie même du sacrifiant : « Tout s'échange ! L'animal s'en va [meurt], les personnes restent [en vie]. Nous échangeons, offrant l'animal pour que nous restions... » (Paulo, *pai-de-santo*).

Pour comprendre ce dernier commentaire, il est nécessaire de revenir quelques instants sur la notion d'*axé*, qui constitue « la valeur ultime du *candomblé* » (Wafer 1991, p. 18). Dans le *Xangô de Recife*, le terme « *axé* » au singulier renvoie à un élément immatériel, souvent assimilé à « la vie elle-même » – l'*axé* –, tandis que sa forme plurielle, les *axés*, renvoie à certaines substances et objets qui seraient porteurs de cette force vitale. Un trait remarquable de l'*axé*, central pour notre réflexion, a très bien été décrit par Jim Wafer :

[*Axé*] means something like "the quintessence of the ethos of Candomblé". In this usage things "have" *axé*, though not indefinitely. The term "presence" would express something of its intangible quality, but not its dynamism. *Axé* moves around. A thing that "has" *axé* at one moment may lose it the next. (1991, p. 19)

L'importance symbolique de l'*obrigação* résiderait dans sa capacité à mettre l'*axé* en mouvement, lui permettant de circuler d'un corps, d'une substance et d'un objet cultuel à l'autre. L'échange dont il est question dans l'acte sacrificiel s'apparenterait ainsi à un transfert vital plutôt qu'à une simple substitution d'une vie par une autre.

Un autre pilier liturgique du *Xangô* est la consultation de l'oracle¹⁰ : aucune décision importante ne peut être prise sans le consulter. L'oracle est omniprésent

10. L'oracle dans le *candomblé* consiste le plus souvent en un jeu de 4, 8 ou 16 cauris dont chacune des positions ou *odu*, déterminée par le nombre de coquillages tombés sur

dans le déroulement cérémoniel, dont il ponctue chacune des étapes, mais également dans la vie des initiés du *Xangô*, qui le consultent régulièrement pour les orienter dans leurs choix de vie.

La transe de possession, enfin, est au cœur de la pratique liturgique du *Xangô*. Recherchée et valorisée, elle est le signe d'une proximité entre la divinité et son « enfant », tout comme celui de la vitalité du *terreiro*¹¹ où le phénomène est cultivé.

Pour conclure cette brève description de l'activité liturgique du *Xangô*, notons le peu d'intérêt que ses membres manifestent pour les récits mythologiques, par contraste avec l'importance extrême qu'ils accordent à la bonne exécution des rites, dont dépendrait directement leur efficacité (Halloy 2010). Or l'ensemble des actions et interactions rituelles porte sur la manipulation d'objets cultuels et le traitement du corps des initiés. Ce dernier détail n'est pas sans conséquence sur l'olfactographie du rite sacrificiel du *candomblé* que je propose à présent d'esquisser.

Esquisse olfactographique du rite sacrificiel

Le *candomblé* est une culture religieuse très « olfactive », dans le sens où des odorants très variés et souvent intenses sont omniprésents et indissociables de sa liturgie. Une olfactographie de la liturgie du *Xangô* qui se voudrait exhaustive devrait par conséquent être capable de décrire l'organisation olfactive de toute son activité liturgique, à savoir l'ensemble des cérémonies publiques et des rituels privés destinés aux *orixás*, aux *eguns* ou à l'*ori*¹², depuis leurs préparatifs jusqu'à leur clôture. Il ne m'est malheureusement pas possible de décrire l'ensemble du système liturgique du *Xangô* dans le cadre de cet article. Bien plus modestement, je centrerai mon analyse sur les rituels privés, et au sein de ces rituels sur le rite sacrificiel en particulier. Les rituels privés, en effet, m'ont été décrits comme le « fondement » (*fundamento*) du culte. Ce mot, « *fundamento* », désigne le cœur de l'activité liturgique, la raison même pour laquelle tout cela vaut la peine d'être fait. Il renvoie à au moins trois fonctions de l'activité rituelle, directement en phase avec ce qui nous intéresse ici : la fonction « adoriste » des rituels privés tels que l'*amasí*¹³ ou bain de « feuilles »,

leur face dentelée ou non et associée à un ou plusieurs *orixás*, délivre un message (*recado*) ainsi qu'une prescription rituelle.

11. « *Terreiro* » qui, littéralement, signifie « terrain », désigne à la fois le lieu et la communauté de culte.

12. L'*ori*, qui désigne la « tête » de l'initié, est la troisième catégorie d'entités à qui un culte est rendu dans le *Xangô*. Dans le déroulement liturgique, le culte aux *orixás* ne peut débiter qu'une fois les ancêtres « nourris » (*eguns*) et la « tête » (*ori*) de l'initié fortifiée.

13. L'*amasí* est une préparation à base de plantes sauvages, de sang sacrificiel, de miel, d'huile de palme rouge (pour certains *orixás*) et d'autres ingrédients et poudres connus des seuls spécialistes religieux. Il est utilisé pour le « nettoyage » des autels et du corps de l'initié lors des sacrifices annuels et/ou lors de son entrée en réclusion initiatique.

ou encore le rite sacrificiel, qui sont les lieux de prédilection pour l'engendrement de la possession (*manifestação*) ; la fonction « initiatique » des rituels privés où l'alliance avec l'*orixá* est définitivement scellée et la transformation du novice en initié ou de l'initié en initiateur consacrée ; la fonction « thérapeutique » et/ou « prophylactique » des rituels privés, censés purifier et libérer l'initié de l'affliction (répétition du malheur, mauvais esprits), le régénérer et le protéger contre l'infortune (perte d'emploi, désillusions affectives, etc.)

Les odeurs, comme je vais tenter de le montrer, participent activement à l'efficacité rituelle, c'est-à-dire à faire ce que le rituel, à travers chacune des fonctions mentionnées, prétend faire (Halloy 2015b, p. 361). Nous partirons pour cela d'une (brève) description olfactive du rite sacrificiel (*obrigação*).

Les circonstances menant à l'organisation d'une *obrigação* sont multiples, allant de la promesse individuelle à l'initiation en passant par le sacrifice annuel que chaque initié est tenu d'offrir à son ou ses *orixás*. Une *obrigação* peut ainsi rassembler entre quelques individus et l'ensemble de la *familia-de-santo* rattachée à un *terreiro*, c'est-à-dire entre une vingtaine et une centaine d'individus. Les offrandes peuvent être modestes et dirigées vers un seul *orixá*, ou impliquer tous les *orixás* du panthéon, engageant alors le sacrifice de plusieurs dizaines d'animaux.

À partir d'une brève description de ces différentes étapes, je propose à présent de suivre pas à pas le cheminement olfactif du rite sacrificiel.

La préparation des autels

L'*assentamento* est la cérémonie qui consiste à « asseoir l'*orixá* », ce qui signifie consacrer et fixer l'*orixá* dans son support matériel, l'autel de l'*orixá*, également appelé *assento* ou *assentamento*. Chaque autel est composé d'un large plat en terre cuite, en céramique ou en bois, dans lequel sont disposés divers objets, dont les principaux sont une pierre (*otã*) ou des objets ou pièces de métal (*ferramentas*), censés « être » ou matérialiser l'*orixá*, et non pas une de ses représentations ou symboles. Il est d'ailleurs couramment fait référence à l'autel d'un initié ou à son *otã* comme « son » *orixá*. L'importance symbolique de l'*assentamento* varie principalement en fonction de son ancienneté et du statut de son propriétaire au sein du *terreiro*.

En plus des *otãs* ou des *ferramentas* des *orixás*, plusieurs objets se retrouvent régulièrement dans les différents *assentamentos* : pièces de monnaie ancienne, bracelets, coquillages (*búzios*), noix et fruits desséchés¹⁴. Ces objets n'ont pas

14. Parmi les éléments végétaux de l'*assentamento*, on trouve notamment les fruits desséchés du « *pau ferro* » (*Caesalpinia ferrea*), fréquemment associés à l'*orixá* Xangô, le dieu de la foudre et du feu, ou encore des noix de Cola entières, appelées *obi* et *orogbô*, ou celles du *dendezeiro*, le palmier qui donne l'huile de palme rouge (*dendê*), dont l'importance symbolique dans les religions afro-brésiliennes a bien été soulignée par Raul Lody (1992).

de fonction rituelle spécifique, mais leur simple présence augmente la « force » ou *axé* accordé à l'*assentamento* : les pièces de monnaie font référence à la richesse, les *búzios* au pouvoir de l'oracle, les noix de Cola et les fruits secs à leur origine africaine. Bien qu'ils ne soient pas des objets permanents de l'*assentamento*, on y trouve également de nombreux colliers de perles aux couleurs de l'*orixá* (*contas*) appartenant ou destinés à appartenir à de futurs initiés. On peut également noter la présence de plusieurs objets spécifiques dans l'autel des *iaôs*¹⁵ durant la période de trois mois qui suit le rite initiatique (*feitura*) : un bracelet composé des seize *búzios* nécessaires à la consultation de l'oracle ; les « colliers » de perles composés de plusieurs fils dont le nombre varie en fonction de l'*orixá* de l'initié ; le couteau (*obe*) ayant servi à l'*obrigação* pour son *orixá* principal ; la lame de rasoir ayant servi à le raser et à le scarifier ; les ciseaux ayant servi à lui couper les cheveux ; voire, parfois, ses propres cheveux contenus dans un petit sachet. Après la réclusion, le *kele*, le collier porté durant la période de réclusion initiatique, et les « *contra-eguns* », qui consistent en des bracelets de paille issue de feuilles de raphia noués aux bras du *iaô* pour le protéger des « esprits » malveillants, sont également déposés dans son *assentamento*.

Tous ces objets, sans exception, contribuent à conférer à l'autel de l'*orixá* non seulement son pouvoir, son *axé*, mais également son odeur caractéristique¹⁶, car tous, en effet, ont à un moment ou à un autre été en contact avec du sang sacrificiel, le bain de « feuilles » (*amasi*) au cours duquel ils ont été « nettoyés » ou encore le corps (et/ou le sang) de l'initié (*contra-eguns* et *kele*). Tous les objets de l'autel ont également reçu les différentes offrandes de nourriture qui sont, comme nous y reviendrons, « consommées » par l'*orixá* sur une période de trois jours. Une grande importance est accordée à l'imprégnation des objets de l'autel par ces diverses substances, chacune porteuse de sa dose d'*axé*, avec toutefois une prédilection pour le sang qui est considéré comme son véhicule privilégié, qu'il s'agisse du sang des animaux sacrifiés, du sang de l'initié lors du rituel de scarification (*feitura*) ou le « sang » des plantes, elles-mêmes sacrifiées pour la préparation du rituel d'*amasi*¹⁷.

15. *Iaô* signifie « épouse » des dieux, et désigne les initiés du *Candomblé*.

16. Il m'est extrêmement difficile de décrire cette odeur, et je n'ai pas recueilli de description olfactive des autels en dehors des principales activités liturgiques. Je ne peux ici que souligner sa signature olfactive unique, faite de quelque chose d'à la fois minéral, végétal et organique, que l'on rencontre difficilement en d'autres circonstances.

17. Pour une description détaillée des principes taxonomiques des plantes du *candomblé*, voir le livre d'Anthony Ming (2001). Pour le *Xangô*, retenons que la composition de chaque *amasi* dépendra de l'identité de l'*orixá* de l'initié mais aussi des « feuilles » trouvées lors de la cueillette en forêt. L'odeur peut par conséquent présenter certaines nuances d'un *orixá* à l'autre et d'un *amasi* à l'autre. Quant aux membres du *Xangô*, ils soulignent surtout les

La phase de préparation de l'autel, qui marque le début du rite sacrificiel, consiste à souffler de l'eau, du « poivre de la côte¹⁸ » préalablement mâché ainsi que de l'alcool de canne (*cachaça*) sur l'autel et les objets qui le composent. Ce rituel de préparation laisse flotter dans l'air du *peji*, la pièce où sont entreposés les différents autels, une odeur fraîche et fruitée qui vient comme les « réveiller », selon l'expression d'un *filho-de-santo*.

Le sacrifice

Cette seconde étape consiste en la mise à mort du ou des animaux offerts à l'*orixá*. Deux catégories vernaculaires d'animaux sacrificiels sont généralement distinguées : les « animaux à plume » et les « animaux de quatre pattes ». La catégorie « animaux à plumes » (*bicho de pena*) désigne des animaux de la famille des gallinacés, tandis que la catégorie « animal de quatre pattes » (*bicho de quatro pés*) renvoie à l'ensemble des quadrupèdes utilisés lors des rituels sacrificiels. Il s'agit le plus souvent d'animaux de la famille des ovidés achetés au marché local ou chez des marchands spécialisés. On peut toutefois y ajouter le porc et, dans certaines circonstances de moins en moins exceptionnelles, le bœuf. Lapins et hamsters viennent fréquemment compléter ces listes.

Pour chaque *orixá*, les « animaux à plume » sont systématiquement « passés sur le corps » (*passar no corpo*) de l'initié pour le « nettoyer » de toutes les mauvaises influences en provenance de la « rue » (*rua*) ou du monde spirituel¹⁹. Il est également invité à formuler mentalement ses vœux à l'*orixá* en posant son front sur celui de chaque « animal de quatre pattes ».

La mise à mort des animaux se fait par égorgement, de manière à pouvoir récolter le sang sacrificiel dans l'autel de l'*orixá* puis sur la tête de l'initié qui, ainsi, devient à son tour l'autel réceptacle du sang de l'animal (Zempléni 1987). Les possessions (*manifestações*) sont fréquentes lors de cette séquence rituelle. Lorsqu'il s'agit d'« animaux de quatre pattes », le cou tranché de l'animal est assaisonné avec du sel et de l'huile de palme rouge, puis présenté à l'initié ou à l'*orixá* « manifesté » qui est alors invité à s'abreuver directement à la source de ce puissant *axé*. La suite du sacrifice consiste à orner l'autel des plus belles

propriétés tactiles de certains bains, comme ceux destinés à *Xangô* qui peuvent contenir des plantes urticantes.

18. Le « poivre de la côte » ou *ataré* (*Aframomum melegueta roscoe* K. Schum) consiste en des graines de paradis – également appelées « maniguette » (Sachnine 1997) –, considérées comme un *axé* puissant entrant dans la préparation des autels. Cette charge symbolique particulière proviendrait, tout comme pour les noix d'*obi/orogbó*, de son origine africaine (région côtière de l'Afrique de l'Ouest).

19. En début de cérémonie, le premier « animal à plume » est destiné à *Exu*, l'*orixá* messager et gardien des seuils. Il est utilisé pour « nettoyer » toutes les personnes présentes dans le *terreiro*.

plumes des animaux sacrifiés, puis à le couvrir, tout comme la tête de l'initié, de leur duvet. Lors d'événements importants, comme par exemple une initiation, le sacrifice peut comporter jusqu'à plusieurs quadrupèdes par *orixá*, et pour « chacune de ses pattes », un « animal à plume », ce qui peut, au total, amener au sacrifice de nombreux animaux.

Il va sans dire que la séquence sacrificielle est particulièrement chargée en odorants intenses. Pour ne citer que les principaux, à savoir ceux auxquels l'initié est directement confronté, notons ceux émanant du ou des corps d'animaux vivants puis sacrifiés et déposés au pied de l'autel²⁰ ; celui du sang chaud déversé dans l'autel puis sur le corps de l'initié ; celui de l'huile de palme rouge utilisée pour assaisonner le cou de l'animal ; ceux en provenance de la cuisine rituelle et qui s'immiscent dans toutes les pièces du *terreiro*.

La cuisine rituelle

Une fois le sacrifice terminé – généralement après que l'*orixá* « manifesté » ait dansé pour se réjouir de l'offrande reçue – les animaux sont acheminés vers la cuisine, le plus souvent aménagée dans la pièce principale du *terreiro* (*barracão*) lors des sacrifices importants. Les gallinacés sont plumés puis découpés par les jeunes officiants et initiés, tandis que la découpe des « animaux de quatre pattes » est prise en charge par les officiants masculins les plus expérimentés. La plupart des viandes sont préparées et frites par les cuisinières rituelles (*iabassês*) dans de l'huile de palme rouge agrémentée de piments frais et d'« *ervas de cheiro* », le plus souvent de la ciboulette. Les abats, une fois nettoyés, peuvent également être bouillis en fonction des recettes de prédilection de chaque *orixá*, mais aussi de leurs tabous alimentaires²¹. Notons ici que les parties de l'animal les plus odorantes, à savoir les abats, sont également appelées *axés*, matérialisations éphémères de la force vitale destinée à « nourrir » les *orixás*. Les viandes rouges (*eran*) issues des quadrupèdes sont quant à elles, pour la plupart, redistribuées aux membres de la communauté ou cuisinées pour le repas servi à la fin de la cérémonie publique qui prend généralement place le lendemain du rite sacrificiel. Certains chefs de culte ont l'habitude de déposer l'*eran* au pied de l'autel de l'*orixá*, sur la peau de l'animal sacrifié. Un *pai-de-santo* me justifia cette pratique par ces mots : « Pour que l'*orixá* puisse sentir » (*para o orixá cheirar*), supposant par cette expression que les *orixás* eux aussi possèdent un odorat et que l'odeur des offrandes ne les laisse pas indifférents.

Le moment de la cuisine rituelle génère par conséquent un autre pic d'intensités olfactives, avec les odorants issus des animaux découpés, des abats nettoyés,

20. On peut ajouter à cela les éventuelles odeurs d'urine et de fèces des animaux mis à mort...

21. Comme par exemple pour *Orixalá*, le vieil *orixá*, pour qui le sel, l'huile de palme rouge et le piment sont strictement prohibés.

des plats cuisinés pour les *orixás* ou encore ceux émanant des viandes frites dans l'huile de palme rouge qui saturent l'air ambiant – parfois des heures durant lorsque le sacrifice implique de nombreux animaux.

Déposer les offrandes

Une quatrième étape olfactive correspond au dépôt des offrandes cuisinées dans l'autel de l'*orixá*. L'odeur du *peji* à ce moment précis du déroulement cérémoniel est particulièrement appréciée par la vaste majorité des membres du culte. Il s'agit d'un bouquet olfactif composé des effluves émanant des autels encore vibrants du sacrifice auxquelles s'ajoute le fumet des plats fraîchement cuisinés qui viennent compléter l'offrande. Yguaracy, *pai-de-santo* du *Xangô*, commente sur l'odeur de cette quatrième étape du rite sacrificiel :

J'aime l'odeur du sang lors de l'*obrigação*, et lorsque se mêle l'odeur du sang avec celle de la nourriture cuisinée dans l'huile de palme rouge, c'est excellent ! Tu vois, tu entres dans le *quarto-de-santo* (*peji*) et il y a cette odeur (*aroma*), n'est-ce pas ?... Et même après trois jours, lorsque tu as nettoyé et qu'il reste cette « essence »... J'aime beaucoup.

Le « nettoyage » des autels

Ce commentaire d'Yguaracy nous amène à la cinquième et dernière grande étape olfactive du rite sacrificiel, à savoir le nettoyage des autels le troisième jour après le sacrifice. Il va sans dire qu'après deux journées entières à des températures qui peuvent facilement dépasser les 40 °C en été, la nourriture en décomposition dans les autels exhale une odeur particulièrement dense, épaisse. L'air peut devenir irrespirable en cas de canicule. Il est nécessaire, surtout en plein été, de s'armer de courage pour « nettoyer » les différents autels, tâche à laquelle de nombreux officiants (*ogãs*) cherchent à se soustraire d'une manière ou d'une autre. Les offrandes sont ainsi récoltées dans de larges casseroles puis, à la suite d'une courte cérémonie, acheminées sur un lieu de dépôt choisi par l'*orixá*, le plus souvent une forêt, une rivière ou l'océan. Pour certains *orixás*, les objets composant l'autel pourront être nettoyés à l'eau. Pour d'autres, le gros du sang sera retiré à l'aide de vieux journaux. Comme le souligne Yguaracy, une fois le « nettoyage » terminé, persistera « cette essence » qu'il apprécie particulièrement, et qui constitue la trace olfactive de la vie d'un *terreiro* et de son *axé*, littéralement imprégnée dans ses objets cultuels.

En substance, cette brève description des étapes de l'*obrigação* met en évidence le cheminement olfactif inhérent au rite sacrificiel :

Préparation des autels => Sacrifice => Cuisine rituelle => Dépôt des offrandes => « Nettoyage » des autels

Si plusieurs déclinaisons olfactives sont possibles d'un *terreiro* à l'autre, ainsi qu'en fonction de la position occupée dans le rituel (initié, initiateur, *iabassê*, invité...), un trait marquant du cheminement olfactif propre à l'*obrigação* est la prégnance d'odeurs d'origine organique et de leur transformation. Pour l'initié en particulier, il se voit littéralement imprégné des odeurs relatives à la transformation des animaux sacrificiels : agenouillé face à l'autel de son *orixá* tout au long du sacrifice, il est d'abord exposé à l'odeur des animaux vivants au moment du « nettoyage » des corps et de la formulation de vœux. Lors de la mise à mort, son corps devient lui-même l'autel réceptacle du sang et des plumes des animaux sacrifiés. Il est ensuite exposé aux effluves de l'animal cuisiné dont les *axés* sont déposés dans l'autel de l'*orixá* accompagnés de leurs plats de prédilection. Enfin, il baignera jusqu'au surlendemain dans l'odeur des offrandes soumises à l'action du temps et de la chaleur, marquant ainsi tout le cycle de transformation de la vie à la mort, et des odeurs qui, inévitablement, l'accompagnent.

La prochaine section est consacrée à l'analyse de ces quelques éléments olfactographiques. Une fois encore, je ne prétends aucunement épuiser la question des rapports entre olfaction et efficacité rituelle. Je propose plutôt ici de rassembler un faisceau d'éléments ethnographiques susceptibles de déboucher sur la formulation d'hypothèses qui demanderont à être affinées et mises à l'épreuve dans des recherches ultérieures tant d'un point de vue ethnographique que théorique, que ce soit sur le terrain du *Xangô*, du *candomblé* en général, voire d'autres cultes ou pratiques religieuses et/ou spirituelles.

Ce que l'odeur fait au rituel et aux gens qui y participent

Piste 1 : l'efficacité non-intentionnelle des odeurs dans le rituel

Une première piste pour comprendre les rapports entre olfaction et efficacité rituelle a été suggérée par David Howes dans son article de 1987 intitulé « Olfaction and transition. An essay on the ritual use of smell ». Inspirée des travaux pionniers de Robert Hertz (1960) sur la mort en tant que transition, d'Alfred Gell (1977) sur le caractère liminal des odeurs, ainsi que de Rodney Needham (1967) sur les rapports entre l'usage de son et musiques percussives et les périodes rituelles de transition d'un état ou d'une condition (sociale) à une autre, la principale hypothèse de David Howes est que l'utilisation rituelle des odeurs serait un puissant support pour la « *transition* », entendre le changement de catégorie sociale induit par les rituels. Selon Howes, l'utilisation d'odeurs dans un rituel initiatique, un culte de possession ou un rite funéraire, par exemple, aiderait ou faciliterait la « réalisation » de la transformation respectivement attendue d'un novice en initié ou d'un enfant en homme, d'un état de conscience ordinaire à un état de conscience modifié, d'un défunt en ancêtre. Si l'on se réfère à Alfred Gell (1977), les odeurs sont avant tout la

marque d'un contexte, et le changement d'odeur peut ainsi signaler le glissement d'un contexte à un autre, comme par exemple le passage d'un lieu perçu comme profane à un lieu perçu comme sacré à travers l'utilisation de parfums, d'encens ou d'autres substances olfactives.

D'après David Howes, cette transition serait rendue possible grâce à la « fonction métonymique » des odeurs. Dans ses propres termes :

C'est parce-que les odeurs émanent toujours de leurs objets, et qu'habituellement elles signalent les processus de transformation, par exemple la cuisson, la putréfaction, qu'elles sont utilisées comme médiateurs (et comme support aux transitions) entre catégories sociales. (1987, p. 398, ma traduction)

L'hypothèse est séduisante et semble saisir un processus potentiellement à l'œuvre dans de nombreux rituels visant à une transformation (possession, initiation, thérapie, deuil). Cependant, David Howes s'intéresse peu à la « manière » dont les odeurs agiraient effectivement dans le processus de transformation au niveau de l'expérience des individus. Son argument porte essentiellement sur le changement de « catégorie sociale » induit par l'usage rituel des odeurs. Il ne précise pas non plus la nature du rapport métonymique entre la transformation des odeurs et celle qu'est censé produire le rituel : s'agit-il d'un rapport logique (la partie pour le tout), de contiguïté (les odeurs comme élément du rituel), de causalité (les odeurs comme inducteur de changements cognitifs) ? L'intuition de Howes me semble tout à fait pertinente, mais elle manque de précision analytique.

Plusieurs pistes tracées par la psychologie cognitive peuvent s'avérer éclairantes quant aux opérations cognitives potentiellement sous-jacentes au cheminement perceptif mobilisé par le rite sacrificiel du *Xangô de Recife*. Les emprunter nous permettra également d'avancer l'une ou l'autre proposition théorique quant à la place des odorants au sein de l'activité rituelle ainsi que la manière dont ils affectent les personnes qui s'y engagent.

Commençons par souligner un fait aujourd'hui bien documenté en neurosciences, à savoir le caractère hautement émotionnel de notre système olfactif, qui s'expliquerait en grande partie par sa connexion anatomique directe avec le système limbique, le siège des émotions (Zald et Pardo 1997 ; Royet *et al.* 2003). Ainsi, les souvenirs autobiographiques suscités par des odeurs s'avèrent « plus émotionnels, plus précis, plus anciens et enfin plus évocateurs que les indices verbaux et visuels » (Zucco 2013, p. 116), ce qui peut être vérifié par une activation plus intense de l'amygdale et de l'hippocampe, deux structures cérébrales respectivement engagées dans les processus émotionnels et mnésiques (*ibid.*). Un tel constat a donné lieu à une multitude de recherches expérimentales consacrées à la « mémoire olfactive » (Herz et Engen 1996). Il suscita également l'intérêt de nombreux chercheurs pour l'étude d'une forme singulière d'apprentissage associatif, le « conditionnement olfactif évaluatif ».

Très schématiquement, un conditionnement, au sens pavlovien du terme, consiste à susciter une réponse à un stimulus à travers l'association de ce dernier à un autre stimulus. Le premier est appelé stimulus conditionné (SC), le second stimulus inconditionnel (SI). Le SC est généralement neutre, comme par exemple la fameuse clochette utilisée par Pavlov, et deviendra « conditionné » au contact du SI, en l'occurrence la présentation de nourriture à l'animal. La salivation du chien à l'écoute de la clochette est la réponse conditionnelle (RC) du chien suite à son conditionnement par association répété entre SC et SI.

Le conditionnement olfactif évaluatif correspond au schéma de base du conditionnement pavlovien, mais s'en distingue de plusieurs manières²². La première est que, comme son nom l'indique, il s'agit d'un conditionnement centré sur l'olfaction, c'est-à-dire que les odeurs ou indices olfactifs pourront tantôt jouer le rôle de SC, tantôt celui de SI, comme nous le verrons plus en détail. Une autre différence est que le conditionnement olfactif évaluatif est un apprentissage associatif de nature « affective », alors que Pavlov et ses successeurs s'intéressaient d'abord à des réponses réflexes (clignement des paupières, salivation, réponse électrodermale). Une troisième distinction réside dans la solidité ou permanence de l'apprentissage associatif. Dans le conditionnement pavlovien, la présentation répétée du SC sans le SI peut diminuer, voire résulter dans l'« extinction » de la réponse conditionnelle. Or le conditionnement olfactif évaluatif est « extrêmement résistant au phénomène d'extinction » (*ibid.*, p. 119). Une quatrième distinction est que le conditionnement évaluatif peut se produire sans que l'individu en prenne conscience. Plusieurs études rendent effectivement compte de la possibilité d'un conditionnement évaluatif inconscient ou subliminal (Zucco, Paolini et Schaal 2009 ; Li *et al.* 2007).

Last but not least, il est crucial de garder à l'esprit que les réactions émotionnelles induites par les odeurs ne doivent pas être conçues en termes déterministes. Le terme « conditionnement », en l'occurrence, ne doit pas être pris ici dans un sens strictement pavlovien. Le processus décrit par Zucco (2013) relève d'un « processus d'apprentissage associatif » entre odeurs et émotions. Il peut varier d'un individu à l'autre en fonction de la sensibilité et de la biographie de chacun, mais aussi en fonction des dispositifs rituels où les odeurs sont un élément plus ou moins saillant d'un paysage sensoriel mobilisant tous les sens.

En quoi cette forme singulière d'apprentissage associatif peut-elle nous aider à mieux comprendre les rapports entre olfaction et efficacité rituelle ?

Le rite sacrificiel du *Xangô*, rappelons-le, est centré sur la transformation de l'animal en offrande. Les principaux catalyseurs de ce processus sont l'autel de l'*orixá* et le corps de l'initié. Chacune des étapes du rite véhicule son propre paysage sensoriel, et le passage d'une étape à l'autre trace pour qui s'y soumet un

22. Je propose ici une brève synthèse des arguments présentés par Zucco (2013, p. 116-120).

cheminement perceptif chargé, voire, par moments, saturé d'odorants. À chaque étape correspond également une tonalité émotionnelle particulière. L'étape du sacrifice est paradigmatique de cette association entre certains odorants particulièrement intenses – comme par exemple ceux en provenance du sang sacrificiel – et certains états émotionnels tout aussi intenses, qu'il s'agisse des signes avant-coureurs de la possession (*irradiação, aproximação*) ou de sa pleine expression (*manifestação*), qui survient fréquemment à cette étape du rite sacrificiel²³.

J'ai choisi de revenir sur deux épisodes personnels qui illustrent deux formes d'apprentissage associatif potentiellement à l'œuvre dans de nombreux contextes rituels. Le premier eut lieu dans les semaines qui suivirent mon dernier séjour dans le *Xangô de Recife* en juillet et août 2014, séjour au cours duquel j'ai eu l'occasion de traverser pour la seconde fois l'ensemble du processus initiatique²⁴ avec, à la clef, un épisode de possession²⁵. De retour en France, alors que je circulais dans une rue du Vieux Nice, je fus « pris » par ce que je reconnus être une légère « irradiation » (*irradiação*), à savoir les frissons intenses (*arrepios*) qui caractérisent les signes avant-coureurs d'un épisode de possession²⁶. Le surgissement inopiné de cet état, que je n'avais connu jusqu'alors que dans le cadre strict de la liturgie du *Xangô*, stoppa net mon déplacement. L'intensité de cette réaction émotionnelle s'estompa rapidement. Reprenant mes esprits, je réalisai que je venais de passer à proximité de l'atelier... d'une boucherie ! L'odeur du sang qui se dégageait de cette arrière-cour fut suffisamment prégnante pour éveiller chez moi les prémisses de la possession, telle que j'avais pu l'expérimenter à plusieurs reprises lors de mes différents séjours brésiliens.

Un détail digne d'intérêt dans cet événement inopiné fut que ce qui avait induit chez moi les signes avant-coureurs d'une possession ne fut pas provoqué par

23. L'*irradiação* (irradiation) ou *aproximação* (rapprochement) désigne dans le *Xangô* ces moments qui précèdent la phase de plénitude de la possession (Rouget 1990), appelée *manifestação*. Chacune de ces phases se caractérise par des réponses émotionnelles que je décris très brièvement dans la suite du texte.

24. L'événement en question est appelé « *dekà* » ou « confirmation ». Le *dekà* est le rituel qui va permettre à l'initié de passer du statut de *iaô* à celui de *ebomi*, l'autorisant à ouvrir son propre *terreiro* et avoir ses propres initiés.

25. Cette *manifestação*, considérée comme telle par les spécialistes rituels du *Xangô*, est décrite dans Halloy (2016).

26. L'identification de cette réaction affective aux signes avant-coureurs de la possession résulte de ma trajectoire initiatique au cours des quinze dernières années dans le *Xangô de Recife*. C'est au cours de mon initiation qui prit place de janvier à mars 2003 que j'ai découvert à travers des sensations corporelles et des réactions émotionnelles inhabituelles au cours des cérémonies destinées à la divinité qui m'avait été attribuée, mais aussi du comportement à mon égard qu'elles suscitaient de la part des spécialistes rituels, ma propension à être affecté par et à vivre le phénomène de possession. J'ai ensuite, lors de mes divers séjours à Recife en 2006, 2009 et 2014, eut l'opportunité de développer mon aptitude à être « pris » ou « manifesté », tout comme mon discernement face aux signes avant-coureurs de la possession. Je décris ces diverses expériences et leur évolution dans Halloy (2015a, 2016).

l'odeur du sang à proprement parler, comme ce peut être le cas lors d'épisodes sacrificiels, mais par celle qui émane de ce que je devine être les viscères et/ou la carcasse d'animaux délaissés sur un établi ou finissant leur destin au fond d'une poubelle. Ce phénomène est connu sous le nom de « généralisation », à savoir la réponse conditionnelle à des stimuli qui ressemblent au déclencheur initial. Cependant, dans l'exemple mentionné, c'est peut-être moins la ressemblance olfactive entre l'odeur de l'arrière-cour de la boucherie et le sang sacrificiel que leur association au contexte de la pratique sacrificielle qui serait à la base de ma réaction émotionnelle, l'odeur d'abats et de chair animale faisant intégralement partie, nous l'avons vu, des odeurs propres au cycle initiatique.

Le second épisode, qui prit place quelque 8 mois après mon initiation en 2002, porte non plus sur les signes avant-coureurs de la possession (*aproximação*) mais sur ce qui me fut décrit par mes initiateurs comme ma première *manifestação*, c'est-à-dire la pleine expression de mon *orixá* à travers la danse qui le caractérise. Le principal intérêt de cet épisode pour la présente réflexion est que parmi les rares réminiscences que j'ai pu en garder, la plus saillante d'entre elles est de nature olfactive. Cette fois, cependant, il ne s'agissait plus du déclenchement d'une réponse affective à une odeur associée à la pratique liturgique en dehors du culte, mais bien de l'immixtion d'un épisode biographique dans mon vécu de la possession par le biais d'une odeur. En effet, je décrirais mon vécu de la possession comme un « rêve éveillé » dont il me resterait quelques flashes mnésiques fortement chargés émotionnellement. Au cours de cette *manifestação*, j'étais, conformément à l'identité de mon *orixá* – en l'occurrence *Ode*, l'*orixá*-chasseur – en pleine scène de chasse. À un moment donné, je me suis retrouvé immobile et littéralement assailli par l'odeur chaude et puissante d'une proie gisant à mes pieds. Je n'ai jamais été en mesure d'identifier l'animal en question, ni sur le coup, ni rétrospectivement. Comme je l'avais noté dans mon carnet de terrain à propos de cet animal : « Je me souviens surtout de son odeur » : une odeur intense, que je n'identifiais pas davantage que l'animal, mais qui me rappelait toutefois quelque chose, un événement vécu et marqué d'une intensité affective difficilement descriptible²⁷. Ce n'est que plusieurs semaines après l'épisode en question que je me suis souvenu avoir aidé mon père à porter dans sa jeep un animal sauvage et ensanglanté qu'il venait de percuter sur une petite route au cœur des Ardennes belges. Je devais avoir

27. Dans le cadre de ce chapitre, il ne m'est pas possible de développer ce que j'entends précisément par « intensité affective » ou « charge émotionnelle » dans le cadre du phénomène de possession. En guise d'introduction à ces notions complexes, je dirais qu'elles correspondent à l'expérience d'un changement de l'état du corps qui, le plus souvent survient en dehors de la conscience, qui est préalable à toute verbalisation mais qui peut faire l'objet d'un apprentissage culturel, voire donner lieu au développement d'une expertise chez les spécialistes rituels. Pour une description détaillée de ces processus d'apprentissage dans la possession du *Xangô de Recife*, voir Halloy (2015a).

une quinzaine d'années. Ce fut précisément cette odeur et la charge affective à laquelle elle était associée qui me sont revenues dans toute leur intensité au cours de mon épisode de possession.

Les deux épisodes précédemment décrits rendent compte, me semble-t-il, de deux formes de conditionnement olfactif évaluatif potentiellement à l'œuvre dans un rite tel que l'*obrigação*. Le premier illustre « ce que le rituel fait aux odeurs », à savoir lester certaines odeurs de la charge émotionnelle de tout ce qui se trame rituellement (chants pour la divinité, mise à mort des animaux, traitements corporels...). En l'occurrence, une odeur, parce-qu'elle est associée à une réponse émotionnelle particulièrement intense au cours d'un épisode de possession, peut devenir le déclencheur privilégié d'un nouvel épisode. En termes pavloviens, les odeurs sont ici assimilées au SC tandis que le contexte rituel, qui peut déboucher sur la possession, constitue le SI. La RC selon cette perspective est la réactivation d'états émotionnels propres à l'activité liturgique, et ce même en dehors de la sphère rituelle.

Le second épisode illustre davantage « ce que les odeurs peuvent faire au rituel », à savoir en enrichir et/ou intensifier le vécu grâce à leur capacité à évoquer des souvenirs, des sentiments ainsi que tout un champ symbolique propres à l'histoire d'un individu ou d'une collectivité (Sperber 1974). L'odeur du sang sacrificiel, assimilé dans le *candomblé* à l'*axé* et, par conséquent, à tout le champ symbolique relatif à la vie et à la mort, s'avérerait paradigmatique de ce potentiel d'évocation d'un champ de la mémoire individuelle ou collective. L'épanchement de sang au cours du sacrifice m'a ainsi été décrit par plusieurs chefs de culte comme particulièrement « fort » (*forte*), alors que certains d'entre eux ont dû le vivre des centaines de fois pour occuper leur position de spécialistes rituels. Cette caractéristique soulignerait, comme mentionné précédemment, la résistance du conditionnement olfactif évaluatif au phénomène d'extinction.

Dans cette seconde forme de conditionnement olfactif évaluatif, le SC serait l'activité liturgique elle-même, tandis que le SI serait le sang sacrificiel, principalement à travers son potentiel d'évocation. La RC, dans ce cas de figure, peut prendre la forme d'un regain d'enthousiasme de l'assemblée ou encore du surgissement de la possession ou de ses signes avant-coureurs suite à l'exposition à une odeur particulière.

Le sens de la causalité entre odeurs et émotions au cours de l'activité rituelle reste toutefois difficile à déterminer dans les deux épisodes décrits, le premier faisant du rituel le point de départ d'une nouvelle association entre odeurs et émotions tandis que le second fait du rituel le lieu d'expression d'une telle association, mais qui lui préexisterait. Il ressort cependant de ces deux cas de figure que le rituel, et tout particulièrement un rituel tel que l'*obrigação* dans le *Xangô de Recife*, est propice à l'engendrement et/ou au renforcement d'au moins deux formes d'apprentissage associatif entre odeurs et émotions.

Piste 2 : l'usage intentionnel des odeurs dans le rituel

Si les odeurs semblent agir telles une « roue d'engrenage » (Mauss 2001) des processus complexes qui relient émotions et activité rituelle, et ce bien souvent à l'insu de ceux qui les manipulent, elles peuvent aussi être exploitées de manière délibérée par les spécialistes rituels afin de produire certains effets recherchés. Dans le culte *Xangô*, c'est notamment le cas des parfums – il s'agit en vérité d'eau de Cologne bon marché – abondamment utilisés à au moins deux moments-charnières de l'activité liturgique, à savoir l'entrée et la sortie de possession. Il est en effet d'usage d'asperger les individus « irradiés » ou les divinités « manifestées » au cours des cérémonies publiques. Le parfum, en l'occurrence, a pour fonction d'intensifier l'« agissement » (*atuação*) de l'*orixá* sur le corps et l'esprit de son « enfant », et par conséquent d'accélérer l'entrée en transe. Il n'est pas rare que les épisodes d'aspersion coïncident avec des possessions en cascade, « un *orixá* en appelant un autre », selon l'expression consacrée. Il est également d'usage de faire sentir du parfum pour « ramener » le possédé lorsqu'il se trouve dans un état dit « *axerado* », qui correspond à un stade liminal entre le départ de la divinité et le retour à la normale. La fonction du parfum est alors de ramener la personne à elle-même par la stimulation olfactive. Lors d'une enquête ethnographique menée dans un *candomblé de caboclo* en Belgique²⁸, j'ai été témoin à plusieurs reprises de l'utilisation d'ail ou d'un oignon cru à cet effet, deux substances que l'on pourrait qualifier de piquantes et susceptibles de « réveiller » la personne de sa torpeur. Dans ce cas de figure, les pratiques olfactives s'apparentent à de véritables traitements corporels visant à induire des états spécifiques.

D'autres pratiques olfactives donnent à voir, ou devrait-on plutôt dire à « sentir », l'étroite relation entre *axé* et odeurs dans le *Xangô* de Recife. Parmi les plus fréquentes, observées à maintes reprises au cours des cérémonies publiques, citons les longues embrassades entre les *orixás* en sueur et les membres de l'assemblée ou, plus caractéristique encore, l'action de l'*orixá* qui consiste à transférer sa propre sueur sur le visage et/ou la tête de ses « enfants », que ce soit par un contact physique direct ou par le geste de l'*orixá* de frotter ses mains sur son propre visage puis sur celui de la personne choisie. La pratique de l'échange de sueur signale la relation de filiation entre l'*orixá* et ses

28. Entre 1998 et 2000, j'ai étudié un *candomblé de caboclo* en Belgique, un culte de possession afro-brésilien dédié aux *orixás*, mais aussi aux *caboclos*, une catégorie d'« entités spirituelles » (*entidades espirituais*) incarnant la figure du métis afro-amérindien, et considérée comme propriétaire légitime de la terre, en l'occurrence la terre brésilienne. On retrouve les *caboclos* dans le culte de *Jurema* à Recife ou dans d'autres modalités de cultes afro-brésiliens telles que l'*Umbanda* et le *Candomblé de Caboclo* ainsi qu'à la marge des cérémonies officielles dans de nombreux *terreiros Angola* et *Ketu*.

« enfants » ; elle est également le signe de proximité relationnelle, voire d'une relation intime empreinte de tendresse²⁹.

A contrario, la circulation de l'*axé* pourra être gênée, voire stoppée, par certaines odeurs. Ce serait notamment le cas de l'odeur d'alcool à boire qui agirait comme repoussoir pour l'*orixá*, les boissons alcoolisées figurant parmi les « polluants » corporels strictement prohibés chez les candidats à la possession. Lucínha, une mère-de-saint, est explicite à ce propos : « Avec cette odeur de cachaça, les *orixás* ne “s’approchent” pas convenablement ! »

Enfin, mentionnons également les pratiques olfactives dirigées non pas aux humains mais directement aux *orixás*. Comme déjà mentionnée, une première pratique consiste à déposer la viande issue du sacrifice (*eran*) devant l'autel de l'*orixá* avant de la cuisiner ou de la distribuer aux personnes présentes ou aux officiants en guise de paiement pour leur service rituel. Cette pratique met en évidence que les *orixás* se voient attribuer un sens de l'odorat... ainsi qu'un goût prononcé pour la viande sacrificielle³⁰. Les spécialistes rituels ne se privent par conséquent pas de tirer sur cette corde sensible (et olfactive !) afin de s'attirer les faveurs des divinités. Dans le même ordre d'idées, l'intensité de l'odeur des offrandes les 2^e et 3^e jours suivant un rituel d'*obrigação* peut elle aussi participer de l'appréciation de la bonne « réception » de l'offrande par les divinités. Plus les offrandes « sentent », plus grandes sont les chances de contenter les *orixás*.

Si les *orixás* « sentent », ils « mangent » et « boivent » également. C'est pourquoi la cuisine rituelle revêt une telle importance dans le *candomblé*, car chaque *orixá* possède ses plats de prédilection et il convient de les préparer selon les règles de l'art et en accord avec les critères culinaires propres à chaque « nation » (Lody 1979, 1992). Une anecdote issue d'un précédent travail sur un *candomblé* en Belgique avait mis en évidence la difficulté pour le chef de culte de trouver un vin qui puisse contenter les *caboclos* de son *terreiro*. Finalement, la préférence des *caboclos* s'arrêta sur un vin allemand (très) bon

29. Une telle pratique rappelle les marques de tendresse exprimées par la pratique populaire de « *dar um cheiro* » qui consiste, littéralement, à humer l'odeur d'une personne, généralement un enfant ou un bébé, en approchant le visage de sa tête ou de son cou. « *Dar um cheiro* » peut, d'une certaine manière, être considéré comme une pratique olfactive équivalente à celle de « donner un baiser ».

30. Cette conception est partagée depuis les plus anciennes cultures sacrificielles dont nous ayons une trace écrite. Dans la *Genèse* (8, 20-21), il est dit que Noé, au sortir de l'arche en compagnie des oiseaux et animaux « construisit un autel en l'honneur de l'Éternel [...] et offrit des holocaustes sur l'autel. L'Éternel perçut une odeur agréable » et prit la résolution de ne plus « maudire la terre à cause de l'homme ». Quelque 1 000 ans auparavant, on trouve dans *L'épopée de Gilgamesh* une description quasi identique dans laquelle « les dieux respirèrent la senteur (de l'offrande qui leur était offerte), oui, les dieux en respirèrent le parfum. Les dieux se rassemblèrent autour des offrandes comme des mouches. » (*L'épopée de Gilgamesh*)

marché qui, paraît-il, rappelait la saveur du « *Sangue de Boi* », un vin brésilien particulièrement apprécié par ces entités.

Une autre pratique olfactive tout à fait singulière dirigée vers des « entités spirituelles » (*entidades espirituais*) est relatée par Miriam Rabelo (2014) dans son très beau livre *Enredos, feituuras e modos de cuidado : dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Cette pratique vise à « endoctriner » (*doutrinar*) un *caboclo* (*Eru*) connu pour être particulièrement « sauvage » (*selvagen*). Cette pratique de contention consiste à faire sentir au *caboclo* une serviette préalablement aspergée d'eau bénite et imprégnée de l'odeur d'un petit enfant qu'elle aura servi à envelopper. D'après Rabelo, cette technique vise « non pas à contenir le comportement du *caboclo*, dans le sens de lui imposer des barrières, ni de le domestiquer, dans le sens de le rendre conforme à des paramètres extérieurs, mais plutôt d'adoucir et de diriger la force de l'entité » de manière à rendre sa présence viable pour le médium qui le « reçoit » (*recebe*) dans son corps et pour l'ensemble des personnes présentes (Rabelo 2014, p. 122).

Dans les différentes pratiques olfactives décrites, on retrouve clairement le caractère liminal des odeurs, tel que mis en évidence par Alfred Gell dès 1977 :

The sense of smell comes into play most when the other senses are in suspense, at moments, one could say, of "materialisation" and "dematerialisation," the coming into being and the passing away of things. (Gell 1977, p. 28)

La nature même des odeurs – leur caractère intangible, évanescent et changeant ainsi que leur lien privilégié avec les émotions – s'avère particulièrement appropriée pour redoubler, d'une certaine manière, le caractère liminal de ces situations de l'entre-deux, du *betwixt-and-between*, selon l'expression fétiche de Victor W. Turner (1967), en l'occurrence entre différentes formes d'états de conscience (provoquer la transe, la faire cesser, « domestiquer » une entité « sauvage », etc.), dans la circulation de l'*axé* d'un corps ou d'une matière à l'autre, dans les processus de négociation, d'évaluation et de contention entre humains et entités spirituelles. La même logique serait à l'œuvre dans l'aménagement de l'espace rituel où les odorants, parfois sous la forme d'encens, de fumée ou encore de parfums, visent à marquer la séparation entre le dedans et le dehors, ce qui est contenu (par exemple l'*axé*) et ce qui est expulsé (par exemple les mauvaises influences de la « rue »³¹). Ainsi, la consécration des espaces et leur purification symbolique, tout comme celle des individus, passe notamment par des actes rituels générant des odeurs, comme par exemple celui qui consiste à couvrir le sol du *barracão* de feuilles d'eucalyptus – la pièce principale du temple où les *orixás* sont attendus les soirs de cérémonies

31. Dans le culte *Xangô*, la fumée est formellement proscrite, car assimilée au domaine de la magie noire. « *Fumaça* » (fumée) est d'ailleurs fréquemment employé comme synonyme de sorcellerie.

publiques –, ou à orner ses murs et fenêtres de bouquets de fleurs aux couleurs de l'*orixá*. Ces pratiques olfactives ne manquent pas de laisser flotter dans l'air un parfum fleuri, qui vient se mêler aux odeurs des corps en sueur lors des cérémonies publiques, et couvrir en partie celles émanant des *obrigações* dans les pièces adjacentes au *barracão*. Ajoutons à cela l'offrande aux *orixás* de larges gerbes de fleurs portées aux quatre coins de la pièce au cours des cérémonies publiques. D'abord réservée à l'*orixá Yemanjá*, cette offrande tend aujourd'hui à se généraliser, contribuant ainsi à une intensification de pratiques olfactives de consécration de l'espace rituel.

Piste 3 : odeurs, rituels et enjeux identitaires

Une troisième piste porte sur les enjeux identitaires soulevés par la dimension olfactive du culte. En effet, chaque modalité de culte, voire chaque *terreiro*, développe une série de pratiques olfactives définissant ce que je propose d'appeler son « style olfactif », à savoir une tendance dans la manière d'apprécier – dans le double sens d'expérience de plaisir et d'évaluation – les odeurs au sein de l'activité liturgique. Dans le champ religieux particulièrement concurrencé des cultes afro-brésiliens, le style olfactif, à l'instar du style musical, vestimentaire ou chorégraphique, pour ne citer que les plus évidents, est partie prenante de l'affirmation d'une identité religieuse propre à une « nation » de culte, et au sein de celle-ci d'un *terreiro*, qui se distingue (ou non) par l'originalité et/ou la notoriété de son père ou de sa mère-de-saint. Les attentes et préférences olfactives s'avèrent ainsi indissociables de considérations politiques dans la mesure où chaque individu est amené à se positionner quant aux pratiques et déclinaisons olfactives observables d'une « nation » de culte et d'un *terreiro* à un autre. Certaines, comme nous allons le voir, ont trait à l'aménagement de l'espace rituel, d'autres aux traitements corporels ou encore aux normes hygiéniques en vigueur au sein des *terreiros*.

Si, comme mentionné précédemment, le *candomblé* est une religion mobilisant de nombreuses matières et substances odorantes, les pratiques olfactives peuvent différer d'une modalité et d'un lieu de culte à un autre. Certains chefs de culte du *Xangô*, par exemple, résistent à l'idée de carreler le sol du *peji*, la pièce où sont entreposés les autels des *orixás*, préférant que les rituels sacrificiels aient lieu à même la terre, ou sur une surface plus rustique et poreuse de manière à ce que l'*axé* des animaux sacrifiés retourne à la terre et imprègne le sol plutôt que d'être nettoyé à grandes eaux une fois l'*obrigação* terminée. Un tel revêtement, cela va sans dire, s'avère être bien plus fixateur d'odorants qu'une surface lisse et facilement lavable à l'eau. Plusieurs pratiques relatives aux traitements corporels vont dans le même sens d'une imprégnation olfactive plus intense, valorisée par plusieurs chefs de culte du *Xangô de Recife*. Ces spécialistes rituels, en effet, choisissent de laisser le sang et les plumes sur la tête

de l'initié pendant plusieurs heures – parfois durant toute une nuit, notamment lors d'initiations – plutôt que de l'enlever après le sacrifice, comme ce peut être le cas dans des « nations » liturgiquement proches, telles le *candomblé Jeje* pernamboucain³². À cette occasion, l'utilisation ou non de shampoing ou de savon, par contraste avec l'utilisation exclusive du « *sabão da Costa* », – un savon noir sans parfum – peut faire l'objet de discussions intenses, voire de désaccords entre spécialistes religieux, certains refusant catégoriquement l'utilisation de produits parfumés, assimilés au « monde des hommes », par contraste avec le « monde des *orixá* », d'autres n'accordant que peu d'attention à cette distinction olfactive.

Dans la même logique, certains chefs de culte du *Xangô* choisissent d'épancher beaucoup de sang sur la tête de l'initié tandis que les spécialistes d'autres « nations » pourront se contenter de quelques gouttes. Il en va de même du « nettoyage » des autels, certaines modalités de culte telles que le *Xangô* préconisant un « nettoyage » à l'aide de papier journal, de manière à préserver « l'essence » du sacrifice dans les objets culturels, pour reprendre l'expression d'Yguaracy, d'autres n'hésitant pas à nettoyer à l'eau l'ensemble des autels afin d'éliminer toute trace visible et olfactive des sacrifices sanglants. Un dernier exemple olfactivement parlant est l'utilisation, dans certains *terreiros* du *Xangô*, du même *amasí* tout au long de la réclusion initiatique. En effet, cette préparation dont l'odeur « fraîche » est généralement fort appréciée des membres du culte, sera maintenue dans une jarre où elle macèrera sur une durée pouvant aller jusqu'à 19 jours. Elle sera ingérée et utilisée pour les bains rituels quotidiens de l'initié tout au long de cette période.

L'intensité de l'imprégnation des objets et des corps par les substances considérées comme porteuses d'*axé*, la force vitale, qui sont également des substances fortement odorantes et sujettes à transformation (sang, *amasí*) affirme ainsi un style olfactif qui signe l'identité religieuse d'une « nation » de culte ou d'un *terreiro*.

Comme déjà mentionné dans la piste 2, les odeurs peuvent également intervenir dans l'évaluation de l'efficacité rituelle, voire dans la légitimation de certaines pratiques qui la sous-tendent. Voici ce que Júnior, un jeune chef de culte, me dit à propos de l'importance du processus initiatique dans l'accession au statut de chef de culte :

Toi-même n'es-tu pas resté 21 jours dans le *peji* avec cette odeur forte de l'*obrigação*, avec la tête de porc ? Je ne peux passer que ce par quoi je suis passé ! Celui qui n'est pas passé par là n'a pas le droit de « parler plus fort » (faire valoir son opinion).

Dans ce bref extrait, Júnior fait référence à ma propre initiation qu'il a lui-même dirigée, ainsi qu'à la réclusion initiatique de 21 jours ponctuée de

32. Le *Jeje* pernamboucain est une modalité de culte afro-brésilienne dont la liturgie est inspirée du *candomblé Ketu* de Salvador de Bahia et du *Xangô de Recife*.

nombreuses offrandes et de leur impact olfactif sur l'initié. Júnior exprime ici une double critique relative à la transmission religieuse dans sa « nation » de culte. D'une part, il insiste sur la nécessité de l'initiation pour l'accession au statut d'initiateur, par contraste avec un discours au sein de sa famille biologique qui tend à légitimer une transmission de type agnatique, « par le sang³³ ». Sa critique porte également sur la pratique devenue courante d'écourter le temps de la réclusion. D'après lui, toute personne qui n'aurait pas été soumise au processus d'imprégnation de tout ce qui fait la matérialité des *orixás*, dont « l'odeur forte de l'*obrigação* », n'aurait pas droit au chapitre, ou en tout cas n'aurait pas la légitimité pour remettre en cause ce par quoi lui-même est passé et qu'il transmet aujourd'hui à ses initiés. Nous avons ici une théorie vernaculaire de la transmission initiatique où sont explicitement articulés les rapports entre olfaction et efficacité rituelle, où l'imprégnation olfactive du corps de l'initié compterait parmi les principes fondateurs d'une initiation légitime et qui serait la marque de la « nation » de culte à laquelle Júnior appartient³⁴.

Remarques conclusives et ouvertures

À l'instar des professionnels confrontés à des « environnements olfactifs sévères » (Candau et Jeanjean 2006), nous avons vu que les participants du *Xangô* sont exposés à des « stimuli olfactifs à forte charge émotionnelle » (*ibid.*, p. 55). Toutefois, par contraste avec ces professions où la manipulation et/ou l'évaluation olfactive sont au cœur des pratiques, on ne parle que très peu des odeurs dans une religion telle que le *Xangô*. Il n'existe pas de « culture olfactive » à proprement parler, telle qu'on peut par exemple la rencontrer chez des œnologues ou parfumeurs professionnels, car il n'y a pas de nécessité à stabiliser un codage des odeurs dans des manières de sentir et de parler de nos expériences olfactives à d'autres que soi. Dans le *Xangô*, le rapport aux odeurs relève de la sphère intime : il y est beaucoup plus spontané et évoqué, le plus souvent, en dehors des pratiques liturgiques dans lesquelles il s'inscrit. Ce qui n'empêche pas de pouvoir partager et de se reconnaître dans la description d'une expérience olfactive vécue par d'autres dans la mesure où le contexte du vécu de cette expérience, en l'occurrence le contexte rituel, tend à être reproduit d'une occurrence rituelle à une autre, exposant chacun aux mêmes odorants susceptibles de provoquer des réactions émotionnelles similaires, comme par exemple, nous l'avons vu, celles conduisant à la possession (*irradiação/aproximação, manifestação*).

33. Je développe ces deux théories de la transmission religieuse dans Halloy (2010).

34. Un développement possible de cette troisième piste olfactographique consisterait à déterminer si cette représentation est partagée au sein du *Xangô* et si elle présente des nuances et des ramifications d'un *terreiro* ou d'une modalité de culte à l'autre.

Notons également une différence d'attitude face aux odeurs considérées comme les plus intenses, tant d'un point de vue olfactif qu'émotionnel. Candau et Jeanjean décrivent leur « acceptation » dans certains milieux professionnels comme une condition d'acceptation du métier (2006, p. 62). Dans le *Xangô de Recife*, l'injonction, parfois formulée explicitement, porte davantage sur « l'appréciation » (*o gostar*) de ces odeurs, ou sur la nécessité des membres du culte à apprendre à apprécier, dans le sens hédonique du terme, ces odeurs intenses comme constitutives du culte aux *orixás* (Halloy 2010).

Dans cet article, je ne prétends en aucune manière avoir épuisé les pistes d'une olfactographie du *candomblé*, qui en est à ses premiers balbutiements. J'ai préféré soulever une série de questions et indiquer quelques pistes de réflexion. Mon objectif ici a été d'attirer l'attention sur le potentiel qu'une approche centrée sur les odeurs est à même d'offrir dans l'étude des faits religieux, et en particulier sur le lien privilégié entre pratiques olfactives et efficacité rituelle. Il ressort de cette étude préliminaire, et en quelque sorte programmatique, qu'un tel lien tiendrait en grande partie à la phénoménologie des odeurs qui se présentent à l'expérience dans leur caractère éminemment transitoire et évanescent, instable et changeant, et en étroite accointance avec les émotions. Alfred Gell (1977) et David Parkin (2007) parlent quant à eux d'« incomplétude » des odeurs, par rapport aux autres sens où les stimuli se donnent généralement avec netteté, entièrement et dans la durée. C'est cette même « incomplétude » – assimilée à « l'output défectueux du dispositif conceptuel » (1974, p. 153) – qui fait dire à Sperber que les odeurs sont des « symboles par excellence » (*ibid.*, p. 130). En un mot, c'est le caractère *liminal* des odeurs qui font d'elles un candidat de choix pour penser, mais surtout pour enraciner dans le concret de l'expérience vécue les transitions et transformations symboliques recherchées par les rites à visée adoriste ou exorciste, thérapeutique ou initiatique. Les usages et manipulations du sang au cours du rite sacrificiel, comme nous l'avons vu, traduisent sur les plans matériel et sensoriel les transformations inhérentes à la circulation de l'*axé* d'un corps, d'un objet ou d'une substance à l'autre. L'*axé* a désormais une odeur, un goût et une texture. Et cette odeur, ce goût et cette texture changent et se transforment au contact du corps, au fil des étapes rituelles et/ou initiatiques, balisant un cheminement perceptif indissociable de la transformation « vécue » du novice en initié ou encore de l'initié en *orixá* à travers la possession. Les odeurs offriraient ainsi une « prise » sensorielle pour éprouver l'*axé* en tant que manifestation phénoménale de nature olfactive, susceptible d'être manipulée et calibrée en fonction du style olfactif de chaque « nation » ou *terreiro*. De cette manière, les odeurs joueraient potentiellement un rôle de premier plan dans l'élaboration d'une mémoire collective, dans la mesure où le corps des initiés et possédés est un corps « culturellement consommé par un monde rempli de forces, d'odeurs, de textures, de visions, de sons et de goûts, tous agissant tels des gâchettes pour les mémoires culturelles » (Stoller 1997, p. 54, cité dans Rabelo 2014, p. 182). Comme le signale Miriam Rabelo,

[...] l'odeur des nourritures qui ont été offertes (et qui parfois sont déjà en train de surir) ou de l'infusion des feuilles (*amaci*) avec lesquelles [les autels] ont été lavés, l'état de la bougie et du billet indiquent le temps écoulé depuis les derniers soins et attentions, marquent une séquence d'échanges entre le « fils » et le « saint » [...]. Dans la chambre des saints (*quarto-de-santo*) une histoire se tisse, invisible à ceux du dehors, mais très nette et palpable par ceux de la maison³⁵. Une histoire de relations entre l'adepte et son *orixá*, entre l'adepte et ses frères-de-saints³⁶, entre tous – *orixás* et fils humains – et la *iyalorixá*³⁷ de la maison. (2014, p. 207)

Ce que font les odeurs, d'après David Parkin (2007), ou plutôt ce qu'elles permettent de faire, c'est instancier la dynamique incessante entre le monde physique et le monde des esprits : « l'odeur est à la fois partie et moyen du cycle de transformation spirituelle et matérielle » (p. 42). Les odeurs, selon cette perspective, dessinent les entours et les étapes intermédiaires allant du monde strictement matériel où elles se voient concentrées dans des substances, des matières et des objets, au monde immatériel, lorsqu'elles deviennent l'émanation de la présence d'esprits³⁸ en passant par toute une série d'étapes à mi-chemin entre « matérialisation » et « dématérialisation » telles que les fragrances, senteurs et autres effluves plus ou moins intenses véhiculées par la vapeur, la fumée, le vent, l'air et le souffle. Une odeur, en fonction du contexte où elle sera sentie et ressentie, peut tout aussi bien relever d'une « matérialité invisible », c'est-à-dire l'émanation invisible (dans le sens visuel du terme) de quelque chose de matériel, que d'une « immatérialité visible » (dans le sens perceptuel du terme), c'est-à-dire l'émanation perceptible d'un être immatériel. Ce dernier cas de figure ne m'a pas directement été relaté dans le culte *Xangô*, mais je ne serais pas étonné qu'une enquête plus systématique sur les odeurs révèle son existence. Un exemple indirect réside peut-être dans la crainte suscitée par ce que d'aucuns appellent le « *cheiro de macumba* », littéralement « l'odeur de *macumba* », le terme *macumba* désignant ici de manière péjorative les cultes et pratiques (perçues comme) relevant de la sorcellerie ou de la magie noire. En effet, plusieurs connaissances brésiliennes qui ne participent pas des religions afro-brésiliennes m'ont dit retenir leur respiration ou changer de trottoir afin d'éviter d'être exposées ou « touchées » par l'odeur qui se dégage des « *lojas de macumba* », les magasins spécialisés en articles religieux que l'on trouve dans les marchés ouverts et/ou au cœur de la plupart des villes brésiliennes.

35. « Maison » doit être entendu ici comme synonyme de temple ou *terreiro*.

36. « Frère-de-saint » signifie ici les personnes ayant été initiées par le même père et/ou la même mère-de-saint.

37. Synonyme de mère-de-saint ou d'initiatrice, la *iyalorixá* reste la figure d'autorité emblématique du *candomblé* bahianais, ce qui est moins le cas dans le *candomblé de Recife* où de nombreux *terreiros* sont dirigés par des hommes.

38. David Parkin (2007) donne l'exemple du grand esprit *Popowaba* à Zanzibar, qui aurait une odeur infecte et serait associé à la saleté et la sodomie violente (p. 46).

Le caractère potentiellement pénétrant et envahissant des odeurs qui, insidieusement, s'immiscuent en nous *via* la respiration ou qui, littéralement, nous collent à la peau³⁹, n'est pas sans rappeler le mode opératoire d'une catégorie d'esprits malveillants du monde afro-brésilien, les *encostos*, littéralement « ceux qui s'adosent » à nous et de par cette action seraient à l'origine de nombreux épisodes d'infortune⁴⁰.

Je terminerai en invitant les anthropologues du *candomblé* en particulier, et des faits religieux en général, à investir les dimensions sensorielles et sensuelles de ces religions⁴¹. Il peut être judicieux de focaliser son ethnographie et son analyse sur une modalité sensorielle en particulier afin d'en évaluer l'impact spécifique sur l'expérience religieuse. Mais il est tout aussi pertinent de chercher à cartographier les cheminements perceptifs offerts par divers dispositifs rituels en prenant pour objet d'investigation l'articulation de plusieurs modalités sensorielles. Toute perception est multimodale, et l'étude de la perception *in situ* invite à une description « épaisse » (Geertz 1973) de ces configurations ou paysages sensoriels singuliers. Enfin, il me paraît évident qu'une approche pluridisciplinaire s'avère nécessaire pour aller au-delà de la formulation d'hypothèses. La linguistique, et en particulier l'ethno-psycholinguistique, articule très finement les approches ethnographique et expérimentale⁴² (Burenhult et Majid 2011). Je pense qu'il s'agit là d'une voie particulièrement stimulante pour le développement d'une ethnographie cognitive de la perception. *

* Manuscrit reçu en janvier 2017, accepté pour publication en février 2018.

Remerciements – Je tiens à remercier Joël Candau, Olivier Wathelet, Benoist Schaal, Katerina Kerestetzi ainsi que trois évaluateurs anonymes pour leur lecture attentive et leurs précieux commentaires sur une première version de ce texte.

39. Sur les odeurs « tenaces », « collantes » ou « pénétrantes » dans divers milieux professionnels, voir J. Candau et A. Jeanjean (2006). De telles odeurs constitueraient un des deux types d'odeurs toujours qualifiées de mauvaises, l'autre type étant les odeurs relatives à la mort.

40. Par contraste, mentionnons au passage la « désodorification » des *terreiros* aménagés pour les touristes à Salvador de Bahia, où il s'agit de préserver la sensibilité olfactive des touristes étrangers face aux odeurs potentiellement désagréables du *candomblé* (notamment, l'odeur des *obrigações*).

41. À l'instar d'auteurs tels que M. Rabelo (2014) ou M. van de Port (2011).

42. Dans une perspective plus large, mentionnons également les sciences des matériaux odoriférants comme la botanique, et bien sûr la chimie, pour une approche des conditions qui exaltent l'émission des odorants.

Références citées

BINON-COSSARD Gisèle

1970 *Contribution à l'étude des candomblés au Brésil. Le candomblé Angola*, thèse de doctorat en anthropologie, université Paris-Sorbonne.

BURENHULT Niclas et Asifa MAJID

2011 « Olfaction in Aslian ideology and language », *The Senses & Society*, 6, p. 19-29.

CAIN William S.

1979 « To know with the nose: keys to odor identification », *Science*, 203, p. 467-470.

CANDAU Joël

2013 « Le cadavre en substance : perte d'odeurs et principe vital », *Techniques & Cultures*, 60 (1), p. 110-125.

2016 « L'anthropologie des odeurs. Un état des lieux », *Bulletin d'études orientales*, 64 (1), p. 43-61.

CANDAU Joël et Agnès JEANJEAN

2006 « Des odeurs à ne pas regarder... », *Terrain*, 47, p. 51-68.

CLASSEN Constance, David HOWES et Anthony SYNNOTT

2003 [1994] *Aroma. The cultural history of smell*, Taylor & Francis e-Library, New York.

CORBIN Alain

2008 [1982] *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social XVIII^e-XIX^e siècles*, Flammarion, Paris.

CROIJMANS Ilja et Asifa MAJID

2015 « Odor naming is difficult, even for wine and coffee experts », in David C. Noelle, Rick Dale, Anne S. Warlaumont, Jeffrey Yoshimi, Teenie Matlock, Carolyn D. Jennings et Paul Maglio (dir.), *Proceedings of the 37th Annual meeting of the cognitive science society* [CogSci, 2015], Cognitive Science Society, Austin (TX), p. 483-488.

DESPRET Vinciane

2004 « The body we care for. Figures of anthro-po-zoo-genesis », *Body & Society*, 10 (2-3), p. 111-134.

GEERTZ Clifford

1973 « Thick description. Towards an interpretive theory of culture », in Clifford Geertz, *The interpretation of cultures*, Basic Books, New York, p. 3-30.

GELL Alfred

1977 « Magic, perfume, dream... », in Ioan Lewis (dir.), *Symbols and sentiments. Cross-cultural studies in symbolism*, Academic Press, London/New York, p. 25-38.

GOLDMAN Márcio

2003 « Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia », *Revista de Antropologia*, 46 (2), p. 445-476.

HALLOY Arnaud

- 2010 « “Chez nous, le sang règne !” L’apprentissage religieux dans le culte Xangô de Recife », *Terrain*, 55, p. 40-53.
- 2013 « Objects, bodies and gods. A cognitive ethnography of an ontological dynamics in the Xangô cult (Recife, Brazil) », in Diana Espirito Santo et Nico Tassi (dir.), *Making spirits. Materiality and transcendence in contemporary religions*, I.B. Tauris (Tauris academic studies), London, p. 133-158.

HALLOY Arnaud

- 2015a *Divinités incarnées. L’apprentissage de la possession dans un culte afro-brésilien*, Éditions Petra (Anthropologiques), Paris.
- 2015b « Pierre Smith’s mind traps. Genesis and ramifications of a theory of ritual efficacy », *Anthropological Theory*, 5 (3), p. 358-374.
- 2016 « Full participation and ethnographic reflexivity. An Afro-Brazilian case study », *Journal for the Study of Religious Experience*, 2, p. 7-24.

HERTZ Robert

- 1960 « A contribution to the study of collective representation of death », in Robert Hertz, *Death and the right hand*, The Free Press, Glencoe, p. 27-86.

HERZ Rachel S. et Trygg ENGEN

- 1996 « Odor memory. Review and analysis », *Psychonomic Bulletin & Review*, 3, p. 300-313.

HOWES David

- 1987 « Olfaction and transition: an essay on the ritual uses of smell », *Canadian Review of Sociology/Revue canadienne de sociologie*, 24 (3), p. 398-416.

HOWES David et Constance CLASSEN

- 1991 « Sounding sensory profiles », in David Howes (dir.), *The varieties of sensory experience*, University of Toronto Press, Toronto.

L’épopée de Gilgamesh

- s.d. *L’épopée de Gilgamesh*, texte traduit de l’arabe par Abed Azrié (http://www.projectibles.net/IMG/pdf/l_epopee_de_gilgamesh_-_abed_azrie.pdf).

LATOUR Bruno

- 2004 « How to talk about the body? The normative dimension of science studies », *Body & Society*, 10 (2-3), p. 205-229.

LI Wen, Isabel MOALLEM, Ken A. PALLER et Jay A. GOTTFRIED

- 2007 « Subliminal smells can guide social Preferences », *Psychological Science*, 18 (12), p. 1 044-1 049.

LILJENQUIST Katie, Chen-Bo ZHONG et Adam D. GALINSKY

- 2010 « The smell of virtue. Clean scents promote reciprocity and charity », *Psychological Science*, 21 (3), p. 381-383.

LODY Raul

- 1979 *Santo também come. Estudo socio-cultural da alimentação cerimonial em terreiros afro-brasileiros*, Editora Artenova, Recife.

- 1992 *Tem dendê, tem axé, etnografia do dendezeiro*, Pallas Editora, Rio de Janeiro.
- MAJID Asifa et Niclas BURENHULT
- 2014 « Odors are expressible in language, as long as you speak the right language », *Cognition*, 130, p. 266-270.
- MAUSS Marcel
- 2001 [1934] « Les techniques du corps », in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses universitaires de France (Quadrige), Paris.
- MING Anthony
- 2001 *Des plantes et des dieux dans les cultes afro-brésiliens. Essai d'ethnobotanique comparative Afrique-Brésil*, L'Harmattan, Paris.
- MOTTA Roberto
- 1995 « Le geste et le corps dans la religion afro-brésilienne », *Social Compass*, 42 (4), p. 477-486.
- NEEDHAM Rodney
- 1967 « Percussion and Transition », *Man*, 2, p. 606-614.
- PARKIN David
- 2007 « Wafting on the wind: smell and the cycle of spirit and matter », *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 13, p. 39-53.
- RABELO Miriam C. M.
- 2014 *Enredos, feitura e modos de cuidado : dimensões da vida e da convivência no candomblé*, EDUFBA, Salvador.
- ROYET Jean-P., Jane PLAILLY, Chantal DELON-MARTIN, David A. KAREKEN et Christoph SEGEBARTH
- 2003 « FMRI of emotional responses to odors: influence of hedonic valence and judgment, handedness, and gender », *NeuroImage*, 20, p. 713-728.
- SCHAEFFER Jean-Marie
- 2015 *L'expérience esthétique*, Gallimard, Paris.
- SPERBER Dan
- 1974 *Le symbolisme en général*, Hermann (Savoir), Paris.
- TURNER Victor W.
- 1967 « Betwixt and between. The liminal period in *Rites de passage* », in *The forest of symbols. Aspects of Ndembu ritual*, Cornell University Press, Ithaca/London, p. 93-111.
- VAN DE PORT Mattijs
- 2011 *Ecstatic Encounters: Bahian Candomblé and the Quest for the Really Real*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- VATIN Xavier
- 2013 « Possessions plurielles. Expérience ethnographique à Bahia », in Jorge P. Santiago et Marina Rougeon (dir.), *Pratiques religieuses afro-américaines*.

Terrains et expériences sensibles, Academia, Louvain-La-Neuve/L'Harmattan (Investigations d'anthropologie prospective), Paris.

WAFER Jim

- 1991 *The taste of blood. Spirit possession in Brazilian Candomblé*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

WATHELET Olivier

- 2009 *Anthropologie de la transmission des savoirs et savoir-faire sensoriels. Étude de cas : la transmission d'un patrimoine olfactif à l'intérieur de la famille*, thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie, université de Nice Sophia Antipolis, Nice (<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00431113>).

ZALD D. H. et J. V. PARDO

- 1997 « Emotion, olfaction, and the human amygdala. Amygdala activation during aversive olfactory stimulation », *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*, 94, p. 4 119-4 124.

ZEMPLÉNI András

- 1987 « Des êtres sacrificiels », in *Sous le masque de l'animal, essais sur le sacrifice en Afrique noire*, Presses universitaires de France, Paris, p. 267-317.

ZUCCO Gesualdo M.

- 2013 « Quand les odeurs se transforment en émotions. Le conditionnement olfactif évaluatif », in Benoist Schaal, Camille Ferdenzi et Olivier Wathelet (dir.), *Odeurs et émotions. Le nez a ses raisons...*, éditions universitaires de Dijon (Sciences), Dijon.

ZUCCO Gesualdo M., Michela PAOLINI et Benoist SCHAAL

- 2009 « Unconscious odour conditioning 25 years later. Revisiting and extending "Kirk-Smith, Van Toller and Dodd" », *Learning and Motivation*, 40, p. 364-375.