Systèmes de pensée en Afrique noire

16 | 2004
Le rite à l'œuvre

Paroles d'objets

Le carrefour des coquillages divinatoires du Candomblé

The words of objects, or the crossroads of Candomblé divinatory shells

Patricia de Aquino

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/span/1148>

DOI : 10.4000/span.1148

ISSN : 2268-1558

Éditeur

École pratique des hautes études. Sciences humaines

Édition imprimée

Date de publication : 15 avril 2004

Pagination : 11-47

ISBN : 2-9090-3629-4

ISSN : 0294-7080

Référence électronique

Patricia de Aquino, « Paroles d'objets », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 16 | 2004, mis en ligne le 06 novembre 2013, consulté le 21 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/span/1148> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/span.1148>

Paroles d'objets

Le carrefour des coquillages divinatoires du Candomblé

Patricia de Aquino

Équipe de recherche en
ethnologie amérindienne, CNRS

Le Candomblé, religion brésilienne d'origine africaine, présente la spécificité de faire de la consultation divinatoire d'après la lecture des coquillages (cauris) un préliminaire obligé de ses rituels. Alors que la plupart des variantes locales des cultes afro-brésiliens établit la communication entre les hommes et les dieux de manière directe, sous la forme d'un entretien entre un adepte et un initié en état de transe, le Candomblé, au contraire, médiatise le plus souvent le lien entre l'humain et le divin à l'aide d'objets divinatoires. Il est dit des cauris qu'ils « parlent » (*falam*) : c'est par l'entremise des coquillages que les dieux s'adressent aux hommes et que se régulent les rapports entre l'ici (*aiê*) et l'ailleurs (*orum*).

Le caractère central de ce rapport médiatisé n'exclut pas que les divinités s'expriment par la voix des initiés en transe. A l'occasion des fêtes publiques, par exemple, malgré le rythme assourdissant des tambours et l'agitation des danses, il est fréquent que les participants s'approchent des initiés en transe pour demander à leur divinité d'intervenir au sujet de problèmes courants (obtenir un emploi, guérir d'une maladie, rencontrer son bien-aimé, etc.). De même, il n'est pas rare que les dieux profitent de leur présence charnelle en ce monde pour prodiguer des conseils aux uns, demander des offrandes aux autres, ou encore réprimander, et au final remercier ceux qui sont venus les

célébrer. Cette faculté de faire parler les divinités, attribuée aux initiés, n'est pas considérée comme un don naturel ou une grâce. Elle est plutôt envisagée comme le résultat d'un long apprentissage, marqué par les modalités particulières d'une transmission du savoir qui a lieu pendant la période de réclusion initiatique. C'est ainsi que l'une des dernières étapes de l'initiation est précisément le rite d'« ouverture de la parole » (*abre fala*), au cours duquel la langue du néophyte est incisée et enduite d'un mélange de substances minérales, végétales et animales. Au lendemain de ce rituel, a lieu la sortie de la réclusion initiatique célébrée par une grande fête publique, dite « jour du nom » (*ojô oruncó*), dont le temps fort est l'annonce, par la divinité, du nom que portera désormais le nouvel initié.

Cependant, seul le recours à la technique divinatoire pourra confirmer la validité de cette parole divine qui est non médiatisée : alors que les coquillages « transmettent la parole des divinités », « parlent pour les *orixás* », l'initié en transe ne peut être pris pour un « médium », un support à travers lequel les dieux s'expriment, mais pour le dieu lui-même qui s'est substitué à son initié. C'est encore le recours à la divination médiatisée qui constituera la condition de possibilité des rites individuels ou collectifs, « thérapeutiques » ou « religieux », ponctuels ou cycliques. En somme, pour qu'une parole originaire du monde de « l'ailleurs » (*orum*) soit valide, il est nécessaire qu'elle ait été énoncée dans le contexte divinatoire, c'est-à-dire « dite par les cauris ».

Dans l'anthropologie afro-brésilienne, on considère généralement que la divination met en acte un système catégoriel : elle rapporte la configuration des cauris à l'un des items d'un catalogue de récits. Après avoir été lancés par le devin, les coquillages sont comptés selon qu'ils sont tombés « pile ou face » ; le résultat de ce décompte renvoie à l'un des mythes du corpus divinatoire qui « racontent la vie du consultant », selon l'expression usuelle.

Ainsi que nous le verrons, cette approche correspond à un aspect de la réalité : lorsqu'on interroge les devins et

qu'on leur demande, selon leur expression, « comment ils jouent », ils répondent qu'il est nécessaire de connaître les mythes divinatoires correspondant à la configuration des coquillages présentant l'une ou l'autre de leurs faces afin de déterminer, en fonction de leur nombre, celui qui « parle » du consultant. En général, les informateurs tiennent à ajouter que cette activité ne peut être réalisée par un profane ni avec des cauris quelconques : aussi bien les devins que les coquillages sont soumis à des rituels qui légitiment leurs positions d'énonciation. L'inconvénient de cette présentation est qu'elle réduit l'activité divinatoire à une mécanique où chaque cas singulier est ramené à un récit du corpus. Or, si l'ethnologue demande aux mêmes informateurs d'explicitier leur manière de procéder d'après les notes prises au cours d'une consultation qu'ils ont effectuée, la réalité apparaît tout autre.

D'abord, on constate que les devins sont réticents à commenter les séances divinatoires. Cette réticence ne peut être attribuée à l'existence d'un quelconque « secret », puisqu'ils exposent volontiers leur méthode, pas plus qu'elle ne relève d'une volonté de préserver une éventuelle « discrétion » vis-à-vis de la vie privée du consultant, étant donné qu'il est possible d'assister aux consultations. La réserve et la retenue dont témoignent les devins tiennent plutôt au fait qu'ils « n'ont rien à voir » avec ce qui est dit lors d'une consultation : « ce n'est pas moi qui ai dit ça ; ce sont les cauris » ou « ce n'est pas moi qui parle, c'est le jeu » (sous-entendu : l'ensemble des seize cauris divinatoires ou la procédure rituelle de leur manipulation en tant que telle).

Ensuite, on apprend que le « résultat » d'une interrogation divinatoire n'est jamais l'aboutissement d'une procédure automatique et uniforme qui associerait régulièrement un nombre de cauris à un mythe : ainsi que nous le constaterons, les commentaires des devins sur les propos qu'ils tiennent et sur les prescriptions établies font apparaître la diversité des éléments et des registres de connaissance mobilisés par une énonciation divinatoire. De plus, seule la liste des rituels prescrits pourrait à la rigueur faire figure de « résultat » : « l'énoncé divinatoire » à proprement parler

consiste moins en « l'interprétation » d'une situation qu'en la prescription d'un rite plus ou moins complexe.

Ces données suggèrent que l'analyse de la divination ne peut se limiter à un recensement de références mythiques, de même qu'elle ne peut ignorer le rôle d'énonciateur conféré aux cauris dans le contexte relationnel divinatoire.

Dans la deuxième partie de ce texte, nous essaierons d'étudier la divination pour ce qu'elle est aussi : l'endroit où s'énonce la « parole vraie » qui régule la communication et les rapports entre les hommes et les dieux. Il s'agira ainsi d'explicitier les mécanismes mis en œuvre par une technique qui, en donnant la parole aux objets, instaure des lieux d'énonciation producteurs de vérité. Il est à remarquer que cette approche ne se confond ni avec les perspectives adoptées dans les travaux ethnologiques sur la divination afro-brésilienne, ni avec le point de vue des devins sur les activités qu'ils déploient. Ce déplacement méthodologique nous amènera à expliciter les modalités suivant lesquelles, dans le cadre divinatoire du Candomblé, « l'action des objets » est le gage d'une articulation contextuelle entre le particulier et le général et d'une relation dynamique entre le présent et le passé. Nous espérons ainsi ouvrir des pistes analytiques qui échappent aux dichotomies catégorielles entre syncrétisme et tradition, innovation et héritage pour l'appréhension des rites du Candomblé.

Paroles de devins et d'ethnologues : la méthode divinatoire

A la différence des systèmes divinatoires sur le continent africain, la divination dans le Candomblé n'a pas beaucoup suscité l'intérêt ethnologique et n'a fait l'objet que d'un seul ouvrage : *O jogo de búzios; um estudo da adivinhação no Candomblé* (Braga, 1988). Par ailleurs, Roger Bastide a consacré quatre articles (1968a, 1968b, 1993[1973] et 1953 avec Verger) au thème et plus récemment, ses données ont été reprises (Lacourse, 1994) en vue d'élaborer des hypothèses sur un problème qui taraude les

spécialistes : la disparition, au Brésil, de la divination par l'*opele* au profit de celle par les cauris. L'*opele* est une chaîne constituée de huit moitiés de noyaux d'un fruit, en général de noix de palme, que les devins yoruba et fon (et cubains) manipulent afin de reconnaître à quels mythes d'un corpus divinatoire renvoie la disposition « pile ou face » des demi-noyaux. Ainsi, dans l'article qu'il signe avec Pierre Verger (1953), R. Bastide déplore l'absence de travaux sur une pratique vouée à la disparition au Brésil. L'article offre une description de la divination réalisée par le « dernier véritable *babalaô* de Bahia ». *Babalawo*¹ est un mot d'origine yoruba signifiant « père/détenteur du secret/mystère » ; son homologue fon étant le *bokonan*. « Devin » se veut une traduction de ces deux mots. Dans le Candomblé, ce sont en général les dirigeants des maisons de culte de Candomblé (*terreiros*²) appelés *ialorixá* ou *babalorixá* en langue liturgique (« celle/celui ayant un *orixá* », c'est-à-dire une divinité) qui pratiquent la divination. Ils manipulent les seize cauris (*merindilogum*) et non les noix de palmes (*iquim* ou *ikin*) réservées au culte d'Ifá (ou Fa chez les Fon). A vrai dire, l'inquiétude de P. Verger et de R. Bastide était justifiée : les *babalaôs* semblaient avoir bel et bien disparu jusqu'à ces dernières années où l'arrivée de devins originaires de Cuba et en relation étroite avec les Santerías³ suscita un certain engouement pour les chapelets de noyaux de fruits. Cet enthousiasme est sévèrement condamné par la plupart des acteurs impliqués qui voient d'un mauvais œil la remise en cause des traditions ancestrales brésiliennes.

Sur « l'ancienne côte des esclaves », pour reprendre le titre de l'œuvre inestimable que Bernard Maupoil (1988[1948]) a consacrée à la géomancie yoruba et fon, au moins deux techniques divinatoires ont coexisté : celle régie par Ifá ou Fa, et celle présidée par Exú ou Legba, dieu médiateur qui transporte les offrandes entre les hommes et les dieux. Dans la première, le devin manipule des noix de kola, dans la deuxième, des cauris. Les deux systèmes ont en commun la mise en relation du consultant avec des mythes (*itãs*) rassemblés sous la forme de corpus répartis en seize chapitres appelés *odús*. On considère que les *odús* sont doués

¹ Nous avons choisi de transcrire les termes en langue liturgique selon l'orthographe du portugais brésilien. Nous suivons les règles établies par l'alphabet international des langues africaines quand il s'agit de leur faire référence et/ou quand nos informateurs explicitent l'étymologie africaine de mots de la langue liturgique pour éclairer certaines pratiques.

² Mot brésilien dont la traduction serait « espace défriché » désignant les lieux de culte du Candomblé. Les *terreiros* constituent à la fois une unité spatiale, liturgique et sociale. Chaque *terreiro* est organisé selon une hiérarchie sacerdotale et placé sous l'autorité d'un ancien initié. Les communautés d'initiés ainsi rassemblés sont autonomes et forment des « familles de Candomblé » qui entretiennent des rapports plus ou moins étroits suivant la proximité de leur parenté rituelle, (fréquentation des festivités annuelles, collaboration dans les rituels d'initiation...).

³ Les Santerías cubaines sont l'équivalent du Candomblé brésilien.

d'une personnalité : chacun a un nom, des devises (*oriquis*), des prédilections pour certaines couleurs, un « caractère » affirmé ; il est soumis à des interdits, et même sa « naissance » est mise en récit.

Les mots *itā* et *odú* se retrouvent au Brésil. Les *itās* y sont comme en Afrique de courts récits. Ils racontent, par exemple, comment le pigeon est devenu un oiseau domestique, comment un paysan a procédé pour faire fuir la Mort venue frapper à sa porte, comment un esclave est devenu roi — les thématiques sont diverses et les protagonistes de ces récits sont très variés : des animaux, des divinités, des personnes ayant des relations de parenté, mais aussi des parties du corps humain (la tête, les organes sexuels...), des qualités, des éléments de la nature personnifiés (Patience, Richesse, Pluie, Soleil, Feu...). Le point commun à tous ces mythes, ou toutes ces histoires, selon la traduction en portugais qui m'a été proposée de l'appellation liturgique *itā*, est leur dénouement — heureux — par une offrande sacrificielle ; telle serait toujours leur morale s'il s'agissait de fables. Et la plupart des *itās*, aussi bien dans la divination par les cauris que par les noix de palme, et sur les deux rives de l'Atlantique, s'achèvent par une liste d'ingrédients, souvent non exhaustive, car toujours particularisée en fonction du cas à traiter, qui entrent dans la composition de l'offrande ayant permis le dénouement heureux de l'intrigue. Quant au mot *odú*, il désigne, au Brésil comme dans les deux systèmes africains, une collection d'*itās*. Mais si leur nom reste parfois le même d'un système à l'autre, ils ne regroupent pas partout les mêmes *itās*. De plus, des *itās* inconnus dans un système peuvent être attestés dans l'autre, regroupés sous des *odús* aux appellations identiques.

A cette complexe imbrication en Afrique des deux corpus divinatoires, s'ajoute une différence dont témoigne William Bascom dans ses ouvrages *Ifa divination* (1991 [1961]) et *Sixteen cowries* (1993 [1980]). Les *babalawo* africains forment des sociétés initiatiques distinctes des couvents-temples où se pratiquent les initiations aux divinités. La technique des cauris est surtout utilisée en ces lieux, et par des devins strictement spécialisés et affiliés à cette acti-

tivité. Au Nouveau Monde, on retrouve surtout l'usage des cauris tel qu'il se pratique dans les couvents-temples. Aussi, cet usage des coquillages serait à mettre en relation avec le caractère cultuel et initiatique des rites du Candomblé. Moins guérisseurs que prêtres, les dirigeants de *terreiros* semblent continuer d'exercer une technique en adéquation avec le caractère « religieux » de leurs pratiques. Le statut ambigu d'Ifá, dont on ne sait pas précisément s'il s'agit d'un dieu, d'une technique divinatoire ou d'un système de divination (Maupoil, 1988[1948]) se retrouve au Brésil. Arthur Ramos (1934), Raymundo Nina Rodrigues (1935) et Edson Carneiro (1936), premiers auteurs ayant travaillé sur les Candomblés, ont également des difficultés à caractériser Ifá. Ils l'assimilent à « un culte phytolâtrique » dont « le fétiche est le fruit du palmier (*elais guineensis*) » et encore au « saint sacrement » catholique (Ramos, 1934, suivi par Carneiro, 1936). En tentant d'établir des analogies entre les *orixás* et les saints chrétiens, R. Nina Rodrigues (1935), n'est pas davantage en mesure de trouver d'équivalent catholique à Ifá.

Cette spécialisation plutôt cultuelle de la divination dans le Candomblé apparaît encore à travers l'association, constante au Brésil, d'une ou plusieurs divinités à chacun des *odús*, dont on dit encore qu'ils sont « des chemins que les *orixás* empruntent pour parler ». Cependant, quand les devins du Candomblé sont interrogés sur leur manière de procéder, il est rare qu'ils fassent référence à cette association. C'est après avoir assisté aux consultations, et constaté que leurs propos commencent fréquemment par dissocier les positions d'énonciateur et de locuteur par la formule « les cauris sont en train de dire que... » ou « telle divinité est en train de dire que... » qu'il m'a été possible de relever les correspondances entre les *orixás* et les *odús*.

Cet élément est important pour deux raisons : d'abord, parce qu'il attire l'attention sur le caractère éminemment « communicationnel » de l'activité divinatoire, que seule une étude *in situ* permet de mettre en évidence; ensuite parce qu'une différence de taille existe entre l'Afrique et le Brésil concernant l'interprétation de la situation du con-

sultant en fonction d'un *itā* : en Afrique, le devin « récite » l'*itā* au consultant alors qu'au Brésil, les devins disent « adapter » (*adaptar*), l'*itā* à la situation du consultant. Ils l'expriment ainsi : « S'il s'agit d'un *itā* qui raconte comment les enfants ont empoisonné leurs parents, je dis qu'il (le consultant) doit faire attention à ses enfants. S'il me répond qu'il n'a pas d'enfants, ou si je vois qu'il est trop jeune pour en avoir, je dis qu'il doit faire attention à des enfants de sa famille qui peuvent porter préjudice à leurs parents ou, si c'est un homme d'affaires, qu'il doit faire attention à ses employés. » Autre exemple : « Si l'*itā* raconte comment un esclave est devenu roi, je dis qu'il (le consultant) traverse des difficultés mais que tout va bientôt s'arranger et qu'il va prendre le dessus sur ceux qui lui apportent des tracas. »

Il est encore nécessaire de préciser que ces informations sont obtenues dans le cadre d'un questionnement ethnographique des devins : « Comment procédez-vous pour faire un jeu ? » Nous verrons qu'en situation de consultation, leurs propos sont souvent d'une autre teneur : en d'autres termes, ils ne font pas ce qu'ils disent. De même que dans le contexte divinatoire, ils ne semblent pas appliquer, du moins pas seulement, la méthode qu'ils décrivent.

Le devin interrogé sur l'ordre de sa procédure déclare commencer la consultation par une « prière d'ouverture de jeu » car il est d'abord nécessaire de « convoquer les *orixás* (divinités) à répondre sur les problèmes du consultant ». Il indique ensuite qu'il lance les seize cauris sur la table, devant le consultant qui est assis en face de lui, et qu'il compte le nombre de coquillages « ouverts ».

De fait, les cauris de la divination ont été au préalable rituellement préparés : leur partie convexe est limée de telle sorte qu'à la suite d'un lancer, ils présentent leur face « ouverte » ou « fermée ». Est en général considérée comme face « ouverte » celle de la fente dentelée naturelle. Le nombre de cauris « ouverts », à chaque lancer, permet au devin de définir, parmi les seize *odús*, celui qui détient l'*itā* le plus conforme au problème du consultant.

Avant de déterminer lequel des *itās* de chaque *odú* se réfère à la situation du consultant, le devin commence par identifier la correspondance entre le nombre de cauris « ouverts » et chacun des *odús*, (dans le tableau ci-dessous, nous faisons aussi figurer la liste des divinités qui « empruntent chacun des *odús* pour parler »).

Nombre de CAURIS « ouverts »	ODÚS correspondants	ORIXÁ(S) « qui s'exprime(nt) »
1	Ocanrã	Exú
2	Eji Ocô	Ibeji
3	Etá Ogundá	Ogum
4	Irossum	Oxossi, Logum Edé
5	Oxê	Oxum, Ieúá, Iemanjá
6	Obará	Xangô
7	Odi	Exú, Iemanjá
8	Eji Onilê	Oxoguiã
9	Ossá	Iansã, Iemanjá
10	Ofum	Oxalá
11	Ouárim	Exú
12	Ejilaxeborá	Xangô
13	Ejiologbom	Nanã, Omolu
14	Icá	Oxumarê, Ossanha
15	Ogbégundá	Obá
16	Aláfia	Oduduá

En situation de questionnement ethnographique, le devin poursuit l'exposé de sa méthode en affirmant qu'après le premier lancer, l'*odú* aura été identifié et qu'il s'agira alors de définir, parmi les *itās* qu'il regroupe, celui qui « parlera du consultant ». Deux procédés m'ont été présentés :

– selon le premier procédé, le devin relance tous les cauris et identifie, suivant le nombre de cauris « ouverts », un chiffre ; à l'intérieur de chaque *odú*, les *itās* étant organi-

sés selon un ordre séquentiel, ce chiffre renvoie à l'*itā* qui occupe la énième place dans le corpus que constitue chaque *odú*. Cette méthode pose un problème car pour la grande majorité des devins, chaque *odú* ne rassemble pas plus de 5 ou 6 *itās* (dans le corpus le plus riche qui m'a été montré, ce nombre s'élevait à 11 pour un des *odús*). Il est donc souvent nécessaire de lancer tous les cauris plusieurs fois jusqu'à ce que le nombre de cauris « ouverts » se trouve entre 1 ou 6, c'est-à-dire, corresponde de manière effective à l'un des *itās* de l'*odú* identifié lors du premier lancer.

— selon un autre procédé, le devin ne jette tous les cauris qu'une seule fois. Il ramasse alors les cauris « ouverts » et les lance à nouveau afin de déterminer, de même qu'auparavant dans une séquence pré-établie des *itās* à l'intérieur de chaque *odú*, l'*itā* afférent au consultant. C'est à la suite de l'un de ces deux procédés que le devin se prononce en « adaptant » l'*itā*.

Ensuite, il s'agit de définir les rituels qui seront prescrits au consultant car ainsi que l'a très justement noté R. Bastide (1968a), l'attitude des Afro-américains ne relève pas d'un assentiment au destin : la divination vise toujours à changer la destinée humaine, à écarter le malheur, à favoriser la chance, en tout cas, à modifier un état de fait par la réalisation de rites. S'amorce alors une nouvelle séquence dite « *amarrar ibó* » qui consiste à « nouer la prescription », à préciser les modalités des rites et des offrandes à accomplir.

Le devin cherche à obtenir des réponses à des questions précises qu'il « [se] pose dans [sa] tête », c'est-à-dire, « en silence », sans que le consultant les entende. Exemples de questions posées lors d'une séquence divinatoire : « Est-ce qu'il faut passer de la nourriture sur son corps ? Est-ce qu'il [le corps du consultant] veut des œufs ? Des *acarajés* [beignets de haricots] ? Doit-il dormir pour Oxalá [nom d'une des divinités du panthéon] ? Faut-il aussi donner à manger à Iansã [nom d'une divinité] ? » On doit, nous a précisé le devin, « continuer ainsi jusqu'à savoir exactement ce qu'il faut faire ». D'autres questions posées lors de la même

séquence divinatoire manifestent le souci de connaître l'endroit où seront déposées les offrandes et l'éventuelle nécessité d'une autre consultation : « L'ebó [offrande] ira-t-il à la mer ou dans la forêt? Sera-t-il enterré? Reviendra-t-il [le consultant] jouer? »

Deux méthodes m'ont également été présentées pour obtenir des réponses à ces questions :

– selon la première, le devin confie au consultant une pierre et une graine (ou un os) en lui demandant de garder chacun de ces objets dans l'une de ses mains. Le devin lance les seize cauris deux fois de suite : il invite le consultant à montrer l'objet qui se trouve dans la main droite si le nombre de cauris « ouverts » lors du premier lancer est supérieur à celui du deuxième, dans la main gauche dans le cas inverse. La réponse à la question est affirmative quand la pierre se présente ; négative lorsqu'apparaît la graine ou l'os. Quand le nombre de cauris « ouverts » est identique pour les deux lancers, le consultant mélange à nouveau les objets, les change éventuellement de main et le devin relance les cauris.

– la deuxième méthode engage moins le consultant. Les cauris donnent une réponse allant de l'affirmative indubitable, *aláfia* (les quatre cauris « ouverts »), à la négative péremptoire, *odí* (tous les cauris « fermés »). Entre les deux extrêmes, *ejí* (deux cauris « ouverts » et deux « fermés ») est un « simple oui » ; *ocanrā* (un cauri « ouvert » et trois « fermés ») est un « non » modulable ; *etáua* (trois cauris « ouverts » et un « fermé ») est un « peut-être » qui nécessite confirmation. En revanche, s'il se reproduit trois fois, c'est un « oui » fourni par une divinité précise : Exú, dieu qui transporte les offrandes entre l'ici (*aiê*) et l'ailleurs (*orum*) et qui préside au système divinatoire des cauris. Cette manière de procéder, rapide et efficace, est d'ailleurs régulièrement utilisée lors des interrogations divinatoires ponctuelles jalonnant la réalisation des rites. La face interne de noix de kola, de fruits, d'oignons coupés en quatre dans le sens vertical est alors assimilée à la face « ouverte » du cauri.

Cet exposé de démarches divinatoires corrobore les analyses de R. Bastide (1968b) : la divination repose sur un « principe de classification » qui permet de réduire la situation du consultant à des catégories élémentaires, et un « principe de signification » qui confère du sens à partir du déchiffrement de signes aléatoires. Dans la divination, le consultant cherche « sa propre définition diachronique » (1993[1973]) selon l'ensemble paradigmatique dont dispose le devin.

Paroles de cauris : la consultation

Au cours de l'enquête de terrain, je ne pensais pas assister à des consultations et je me préparais à me soumettre moi-même à des séances répétées quand, à ma surprise, en me voyant prendre note de ce pour quoi elle avait été amenée à consulter, une personne me demanda de l'aider. Agée d'une cinquantaine d'années, Maria venait régulièrement interroger les divinités dès qu'elle sentait que « ça n'allait pas ». Maria « avait peur pour [son] fils ». Elle ne souhaitait pas que l'adolescent « prenne le mauvais chemin car il avait de mauvaises fréquentations depuis quelque temps ». Elle était sûre que les divinités pouvaient le calmer, ou du moins éviter qu'il fût happé par la criminalité.

Il est intéressant de noter que R. Bastide (1968a) a établi que les consultants réservaient l'interrogation des cauris aux « anciens besoins, culturellement restés africains (savoir si les dieux ont agréé un sacrifice, avant les cérémonies religieuses, connaître le dieu qui est votre ange gardien, diagnostiquer la cause surnaturelle d'une maladie ou d'un malheur, savoir ce que les ancêtres attendent de vous). » Or les motivations des consultants que j'ai rencontrés varient plutôt selon leur insertion dans la communauté du Candomblé que selon les besoins créés par une civilisation plus ou moins « africaine » ou « ancienne ».

Dans les cas observés, les motivations étaient celles qui font le lot commun de l'humanité : santé défaillante, amours malheureuses, pénurie économique, etc. Les

consultants qui ont traversé les rites initiatiques et, de ce fait, font partie intégrante de la communauté, pratiquent eux-mêmes la divination pour résoudre les questions dites « courantes » par l'intermédiaire de quatre cauris ou d'une noix de kola, suivant la procédure que nous avons décrite. Quand ils s'adressent au devin, qui la plupart du temps se confond avec celui qui les a initiés, c'est pour des requêtes précises : savoir si lors des offrandes célébrant les trois années d'initiation, telle divinité souhaite le sacrifice d'un mouton, d'un agneau ou d'un cabri, si l'immolation devra être réalisée avant ou après les sacrifices à tel autre dieu, s'il n'est pas nécessaire de procéder à des rites particuliers avant de célébrer cet « anniversaire », etc. Ces besoins pourraient être dits « africains », ainsi que l'affirme R. Bastide. Cependant, les initiés ne sont pas les principaux consultants des devins. La grande majorité des consultations est requise par des non-initiés. Les questions soulevées relèvent donc de la vie quotidienne, comme celles que les initiés posent régulièrement à des objets suivant des méthodes divinatoires moins complexes⁴.

La demande que Maria m'a adressée ce jour-là venait de ce qu'elle « était fatiguée et craignait d'avoir des difficultés à retenir » ce qui lui serait dit pendant la séance ; elle souhaitait une transcription. A mon étonnement, le responsable du *terreiro*, qui officiait aussi en tant que devin, a immédiatement accepté que j'assiste à la consultation. J'ai appris par la suite que certains consultants avaient l'habitude d'enregistrer les séances au magnétophone et je pus vérifier que nombre de ses confrères dictaient les informations divinatoires à leurs clients. Comme l'a dit une dirigeante de *terreiro*, « c'est tellement de gens et tellement de choses que si je ne leur demande pas de noter, après, quand ils viennent pour faire les rituels, j'ai oublié ce qu'il faut faire ».

Il s'assura néanmoins que je n'allais pas « me fâcher » s'il était amené à me demander de sortir : « Tes *orixás* [mes dieux] peuvent interférer et profiter de ta présence pour me parler. » Sa réserve ne tenait donc pas au souci de préserver un espace privé pour la consultante, ni à un partage

⁴ La méthode d'interrogation de quatre objets (cauris, fruits découpés...), usuellement utilisée par les initiés, est celle que nous avons décrite précédemment et qui correspond à la fin de la consultation des seize cauris. Elle permet d'obtenir des réponses affirmatives/négatives de manière rapide. Son utilisation régulière par les initiés témoigne du caractère pragmatique des activités rituelles du Candomblé : « il faut savoir ce qu'il y a à faire », disent les habitués.

du monde entre sujet connaissant et objet à connaître. La retenue qu'il me témoigna montre que les positions de rédactrice transparente ou d'observatrice neutre n'étaient pas recevables : j'étais déjà incluse dans le dispositif que je souhaitais analyser. Les propos du devin trouvent une résonance dans le champ méthodologique. Pour reprendre les termes de Jeanne Favret-Saada dans la première partie de son ouvrage *Les mots, la mort, les sorts*, « le sujet de l'énonciation ethnographique ne peut à aucun moment s'y effacer derrière ce qu'il énonce de son objet. De même qu'au cours du travail sur le terrain l'indigène n'a pas cessé d'interpeller la contingente singularité de l'enquêteur, de même [...] on ne voit pas comment l'ethnographe pourrait s'abstraire lui-même du récit qui fonde sa description de la sorcellerie » (1985 [1977]). Au delà de l'interpellation, le propos du devin rappelle que toute présence dans le contexte relationnel de la consultation non seulement participe mais contribue à la définition du contexte lui-même. Ainsi que le formule Mondher Kilani, « comprendre n'est pas une position de savoir neutre, mais relève de la participation de l'anthropologue à un ensemble d'actes communicatifs réglés, à un réseau d'énonciation dans lequel on lui assigne une ou plusieurs positions » (1994).

Il n'est pas impératif qu'un espace soit réservé à la consultation. En effet, elle se déroule toujours dans un lieu dont l'accès n'est pas sanctionné par un traitement rituel du corps (bains d'infusions, vêtements adéquats...) ni réservé aux seuls initiés. Invariablement cependant, le consultant attend. Maria était arrivée au *terreiro* en début de matinée et c'est seulement après le déjeuner qu'elle a pu être reçue en consultation. Dans ce cas de figure, les consultants sont invités à partager le repas des membres de la communauté. Les *terreiros* sont des lieux de culte qui abritent des divinités, qui « enfantent » rituellement des novices, mais aussi des espaces de convivialité. D'ailleurs, les initiés habitant les environs s'y rendent quotidiennement. D'autres y élisent domicile de leur propre initiative ou poussés par les circonstances. Le repos forcé des consultants suscite parfois des situations incongrues : les nouveaux venus s'insurgent

contre l'attente obligée et le retard imposé à leurs occupations sociales, arguant de leurs responsabilités, de leur emploi du temps surchargé. Ils se heurtent à l'impassibilité polie d'hôtes dont l'abondance de ressources rhétoriques face à cette agitation en dénonce l'inconvenance. Les consultants ne pourront écouter les divinités que s'ils parviennent à endurer, une fois le café servi, la glose de la pluie et du beau temps, les interminables commentaires portant sur les incidents quotidiens, l'actualité politique, la dette extérieure, les déboires économiques du pays... Cette succession d'interactions entre les membres de la communauté et le nouvel arrivant installe progressivement la rupture et le passage à une temporalité autre, le « temps *nagô* » ou « temps d'*orixá* ».

La divination est pratiquée du mardi au jeudi et en fin de semaine. Il est de règle de « ne pas déranger les divinités » le vendredi, réservé aux dieux de la blancheur, de la création, et le lundi, consacré à Exú, dieu des carrefours et des échanges entre l'ici et l'ailleurs, qui, comme par un excès d'activité médiatrice en son jour, confondrait les destinées et « perturberait la communication ».

L'accueil du consultant caractérisé par la rupture d'avec l'ordre temporel régnant à l'extérieur du *terreiro* et la succession de conversations anodines avec des personnes diverses amorce un processus de mise en place d'une multiplication de médiations. On peut faire l'hypothèse que cette situation favorise un mode spécifique de relations entre les êtres, régulé par une parole originaire d'ailleurs, médiatisée par les seize « bouches d'Exú » : ainsi sont appelés les cauris dont le nacré et la fente ciselée évoquent, par métonymie, les dents et les lèvres de la bouche du dieu qui préside à la divination. L'expression « ouvrir le cauri », comme avait été « ouverte la parole » du dieu à la veille de la sortie de réclusion initiatique, désigne l'opération rituelle qui consiste à limer les coquillages de telle sorte qu'ils puissent se présenter « ouverts » ou « fermés ». Par ailleurs, les coquillages divinatoires font aussi l'objet de plusieurs rites qui consistent à les « nourrir » : les cauris « mangent ». Avant

de pouvoir « parler », ils sont immergés dans du sang sacrificiel, disposés pendant plusieurs jours sur un plat de maïs blanc bouilli, lavés dans des macérations de plantes diverses, rincés dans l'eau de fleuve et soigneusement nettoyés à l'aide de plumes de perroquets.

Nous continuerons à appeler « devin » celui qui manipule les cauris. Néanmoins, et la remarque n'est pas faite par goût du paradoxe, ce « devin » ne devine rien. Le processus d'interrogation divinatoire ne relève ni du secret, ni de l'anticipation du futur : les mythes divinatoires sont connus, de même que les correspondances entre les positions de cauris et les grilles interprétatives. L'assertion « personne ne devine rien, ils savent » est récurrente chez les gens de Candomblé. Ce propos qui apparaît encore dans un *itã* — « le devin ne devine pas, il dit juste » (Braga, 1988) — rappelle que l'enjeu de la divination ne consiste ni à dévoiler ce qui serait caché ni à révéler l'avenir.

Une fois reçue par le devin, Maria s'assied en face de lui et je m'installe à ses côtés : elle commence par exposer ce pour quoi elle est venue. Sa prolixité surprend tant elle fait apparaître combien Maria est peu inhibée par l'ambiance liturgique particulière que pourraient créer la blancheur immaculée de la nappe soigneusement brodée, la bougie allumée à côté d'un verre rempli d'eau, la panoplie d'objets qui s'étale sous nos yeux : les cauris, mais encore des galets de différentes formes et couleurs, des graines, et une espèce de bol en terre cuite rempli jusqu'à ras bord d'une pâte noirâtre rigidifiée à la surface de laquelle sont incrustée trois cauris. Il s'agit d'Exú : le dieu de la médiation est rendu présent par cet objet qui recèle un mélange des substances minérales, végétales et animales et qui reçoit régulièrement des offrandes sacrificielles. La présence d'Exú sous cette forme n'est pas toujours offerte à la vue du consultant. Plusieurs devins, peut-être en réaction au souvenir de la persécution dont ces cultes sacrificiels ont fait l'objet par le passé, placent Exú sous la table, derrière eux ou même dans un meuble à proximité de la « table de jeu ».

La prolixité de Maria est étonnante à un autre égard : ayant partagé le repas avec les membres de la communauté,

ainsi qu'avec le devin, elle avait déjà eu l'occasion de parler de ses inquiétudes à propos de son fils et de ce pour quoi elle souhaitait consulter. Au détour d'une phrase, alors que Maria est en train de nous répéter pour la énième fois qu'elle est « très préoccupée », le devin, en frottant les seize cauris dans ses mains, l'interrompt : « On va commencer, tu pourras demander tout ça au jeu. » Le « jeu » désigne à la fois les seize bouches d'Exú, le cadre de la séance et les prescriptions divinatoires qui en découlent. A la sortie, les consultants diront « le jeu a dit que... » ou « mon jeu a dit que... ». On dit aussi bien « j'ai fait un jeu » que « tel devin a fait un jeu pour moi » : le consultant passe de sujet de l'action à complément d'objet indirect. L'indifférence portée à l'actant fait écho au déplacement du foyer détenteur de la vérité qui aura lieu dans la consultation. Maria va « demander au jeu », ce qui suggère d'ores et déjà que c'est « le jeu » qui va lui répondre : la vérité est « ailleurs ». En ce sens, le devin ne détient pas plus le savoir sur le consultant que le consultant lui-même sur sa propre personne. Ce sont les coquillages qui « savent » et qui « parlent ».

Tout en se saisissant des cauris, le devin commence à prononcer la « prière d'ouverture de jeu » qui est récitée en langue liturgique et non en portugais. Il s'agit de prévenir les ancêtres qu'une interrogation de l'ailleurs est en passe de s'effectuer, d'invoquer les entités — *odús* et *orixás* — devant comparaître et de les inviter à se prononcer sur un consultant. Notons que Maria ne comprend pas ce qui se dit : elle entend seulement un flot de paroles prononcées à voix basse et noyées dans le bruissement continu, « *xéim xéim* », des cauris que le devin frotte énergiquement entre ses mains. Les consultants peuvent déceler, dans la litanie, les noms des *orixás* du panthéon, en général bien connus dans la société brésilienne, même en dehors du cadre du Candomblé.

Soudain, le devin s'adresse à Maria et lui demande son nom complet ainsi que sa date de naissance. Il reprend ensuite la prière en langue liturgique et on reconnaît, par trois fois, son nom, suivi, à chaque fois, de sa date de naissance, avant que Maria ne soit de nouveau sollicitée : cette

fois, elle cherche dans son sac une pièce de monnaie que le devin mélange aux cauris tout en continuant de les agiter. Il remet alors les coquillages et la pièce de monnaie entre les mains de Maria en lui recommandant de « leur raconter ses problèmes ». Les devins conseillent souvent au consultant de porter les cauris dans le creux de leurs mains à leur lèvre « pour qu'ils entendent bien », ils leur suggèrent aussi de « proférer des vœux de paix, de bonheur, de fortune, pour aider les cauris à dire de bonnes choses ». Ces propos confirment les coquillages dans une position de détenteurs de savoir, et par la même occasion, celle du devin dans un rôle de médiateur.

Le murmure des cauris que suggère l'onomatopée reprise dans plusieurs cantiques rituels chante l'abondance et la prospérité. Probable clin d'œil à leur ancien usage comme monnaie sur les côtes africaines. Il est arrivé qu'un consultant interroge le devin sur l'utilité de la pièce qui lui avait été demandée. Il lui a été répondu : « Exú aime l'argent, Il doit savoir que vous allez payer. » D'une certaine manière, la croyance est ici affaire de crédit, dans les deux sens du terme : le croyant crédite la divinité d'un savoir, lui impute un pouvoir, etc. et lui fait crédit. Payé d'avance, Exú est contraint de « répondre » à son « créancier », lequel a, de son côté, fait de son nom et de sa date de naissance un gage par lequel il est tenu, lui aussi, d'entrer dans le jeu. Cette capture d'Exú endetté et cette captation de l'identité du consultant dans la litanie s'associent à la modification du statut de la langue et au rôle conféré aux coquillages pour placer les règles de la médiation et de l'échange au cœur du jeu divinatoire.

Il est à noter que ces règles sont posées en destituant partiellement la langue de son rôle de véhicule d'information : la litanie n'a de sens que pour les cauris. A travers la suspension de la communication habituelle, les coquillages acquièrent le rôle d'interlocuteur à part entière. De ce fait, la seule énonciation de la prière accompagnée des rites afférents suffit à instaurer le régime du performatif : il ne s'agit plus seulement de signifier mais de faire faire quelque chose. Ici, l'invocation initiale disloque les fonctions de la

perception : les cauris s'avèrent non seulement « polyglottes » — ils « entendent » la langue du consultant (portugais ou autres) et la langue liturgique — mais aussi « polymorphes » — les bouches se transforment en « oreilles » qui écoutent ce qui leur est dit. Cette dislocation peut être mise en rapport avec le déplacement que devra subir la destinée du consultant à la suite de la prescription divinatoire et de l'accomplissement des rituels.

Il est fréquent que les consultants ne gardent pas longtemps les cauris entre leurs mains : confier ses malheurs à des coquillages peut occasionner une certaine gêne qui s'exprime en général par des sourires. Maria, quant à elle, n'a pas eu besoin d'être encouragée par le devin à « leur parler » — visiblement pressée qu'une « solution » soit apportée aux dangers menaçant son fils. Après avoir présenté les coquillages aux « quatre coins du monde » — mains tendues vers Maria, vers lui-même, vers sa droite, puis sa gauche — le devin lance les cauris : 9 cauris « ouverts ». Sur la page blanche d'un bloc-notes, il note alors le nom de Maria, sa date de naissance, la date du jour et l'*odú* correspondant : Ossá.

Il rassemble à nouveau tous les cauris, les relance — 5 cauris « ouverts » — et inscrit, à droite d'Ossá, le nouvel *odú* qui s'est présenté : Oxê. Si nous suivons ici la méthode qui a été décrite par le même devin lorsque nous l'avons interrogé avant d'avoir assisté à une consultation, il est possible de dire que c'est le 5^e *itā* d'Ossá qui décrit la situation de Maria. Cet *itā* raconte qu'une divinité, Oxalá, chef d'un village ayant réalisé des offrandes, s'enrichit après que des habitants des villes voisines, fuyant la guerre, se soient réfugiés sur ses terres et lui aient donné toutes leurs richesses. Une telle intrigue ne me semble pas être de très bonne augure pour l'avenir d'un adolescent, tel l'enfant de Maria, tenté par l'argent facile que peuvent procurer les petits trafics.

Cependant, le devin ne s'adresse toujours pas à Maria. Il relance tous les cauris — 8 cauris ouverts — et inscrit, en dessous d'Ossá : Ejí Onilê. D'après la grille mythologique divinatoire qui m'avait été fournie par ce devin, ni Ossá,

ni Oxê ne disposent de 8^e *itã* auquel ce lancer pourrait renvoyer. Le devin contemple encore les cauris, grimace, toujours absorbé par son dialogue avec les coquillages, et dit en portugais, « vous êtes malins ». Maria sursaute, regarde à son tour les cauris, m'adresse un regard interrogatif, j'essaie d'esquisser une moue rassurante pendant que le devin ramasse à nouveau tous les cauris et les relance : 10 cauris « ouverts », Ofum, qu'il inscrit sous Oxê. Le devin lève la tête, attire l'attention de Maria « Tu vois ? Ils sont malins, les *orixás* » — manifestement Maria ne « voit » rien, elle a l'air interloquée. Mais cette fois-ci, peut-être impressionnée par le silence pesant et par cette manière de faire comme si elle savait, Maria n'ose plus parler et ne pose aucune question. Auparavant sujet parlant, elle est devenue sujet parlé, objet de discours d'objets.

Pour ma part, je remarque que parmi les 10 cauris « ouverts », 8 encerclent 1 cauri « fermé » alors que les 2 autres « ouverts » et les 7 autres « fermés » sont dispersés. On peut penser que le devin fait référence à une méthode divinatoire qu'on pourrait qualifier de topographique, où la disposition spatiale des cauris, et non plus leur seul décompte en « ouverts » ou « fermés » serait significative : selon Julio Braga (1988), plusieurs cauris « ouverts » alignés signifient que « les chemins de vie » du consultant sont sans obstacle ; des cauris « fermés » formant une croix désignent une promesse non tenue ; un cauri « ouvert » et un cauri « fermé » à l'écart de tous les autres indiquent que le consultant est en danger de mort mais qu'il est protégé par une divinité, etc. Les cauris sillonnent les chemins du consultant, ils inscrivent le tracé de son parcours dans l'espace. Il est dit par des coquillages, c'est-à-dire, des choses qui s'animent, et dont on peut repérer les identités par leur action : ces choses « parlent », « entendent » et « tracent des pas » comme les *odús*, qui peuvent aussi se traduire par « chemins », « voies », « directions ». Les cauris sont à la fois bouches, oreilles, et pieds. A la figuration numérique renvoyant aux destinées et aux dieux, rapportée par les *odús*, s'imbrique la configuration topographique des coquillages dont la disposition spatiale fraie également la route existentielle du consultant.

Dans le dernier lancer de tous les cauris, 11 sont « ouverts » et le devin inscrit Ouárim, en dessous d'Ossá et d'Eji Onilê. Il s'adresse à Maria :

– Ils sont en train de dire que tes problèmes peuvent se résoudre. Oxalá [nom d'une divinité] est en train de te demander d'avoir confiance en toi. Iansã et Oxum [nom de deux divinités] ont faim. On va leur donner à manger. Ça va s'arranger.

– Oui mais il faut arrêter ces mauvaises fréquentations de mon fils, qu'est-ce qu'on peut faire ? insiste Maria.

Le devin relance tous les cauris plusieurs fois, mais ne reporte pas sur le papier les *odús* qui apparaissent :

– Ils te disent que ton fils a toujours été très agité.

– Oui mais avant il m'obéissait mieux, rétorque Maria.

Le devin lance encore les cauris, sans transcrire les *odús* :

– Tu pourras passer une nuit ici, la semaine prochaine, par exemple, mercredi soir ?

Maria s'empresse de dire que oui. Le devin s'empare alors de quatre cauris et les lance plusieurs fois. Maria essaie de l'interrompre :

– Je peux poser une question ?

Le devin acquiesce d'un mouvement de tête, sans cesser de manipuler les quatre cauris.

– J'aimerais savoir s'il doit passer le concours pour entrer dans la Police.

Le devin continue encore de lancer les quatre coquillages – j'imagine qu'il suit la procédure qui consiste à déterminer les offrandes à effectuer.

Il inscrit ensuite, sous les *odús* déjà notés : 1 bouteille d'huile de palme, 2 kg de haricots (dits *fradinho*), 500 g d'oignons, 500 g de crevettes séchées, 1 plat en terre cuite ovale, 1 récipient en porcelaine blanche, 1 paquet de bougies, des vêtements blancs. Et pendant qu'il écrit, il s'adresse à Maria :

– Les feuilles pour le bain, on les trouvera ici. Tu viendras mercredi en début d'après-midi et tu pourras repartir le lendemain dans la matinée. Tu as des questions à poser ?

– Oui, sur le concours de la Police, persiste Maria.

– Ah oui ! Il peut essayer, c'est sûr que c'est une bonne chose s'il trouve du travail. Voilà ta liste.

Maria le remercie et quitte la salle de jeu.

Le plus souvent, la formule « ils sont en train de dire que... » introduit toute première adresse du devin au consultant. Il va toujours falloir procéder à une offrande et on peut imaginer que le pronom désigne le destinataire qui l'aurait sollicitée. Dans le cas de Maria, Oxalá, Iansã et Oxum, les noms des divinités, ont rapidement dissipé l'indétermination pronominale. A la différence de ce que disent les devins, il est à remarquer qu'aucune intrigue émanant ou non d'un *itã* « adapté » n'est proposée au consultant. A partir du déroulement de la consultation, il est impossible d'analyser la procédure divinatoire comme un moyen de conférer un sens à un désordre car à aucun moment, le lien de causalité entre les offrandes prescrites et la situation du consultant n'est établi.

La première adresse du devin au consultant est la plupart du temps suivie de l'énumération des rites à accomplir : « vous allez faire un *ebó* [offrande] pour vous donner du chemin », « votre tête a besoin de manger », « il faut donner à manger à Xangô ». Les consultants, souhaitant qu'une réponse plus précise soit fournie à leurs inquiétudes personnelles, sont souvent déçus. Ils sont alors invités à formuler des questions, ou les formulent eux-mêmes, ainsi que l'a fait Maria. Argent, santé, famille, amour, travail constituent leurs principaux soucis : « Est-ce que je dois accepter l'offre d'emploi qui m'a été proposée? », « Dois-je m'inquiéter au sujet de ces douleurs abdominales? », « Est-ce que le divorce est inévitable? »

Les cauris sont relancés, mais le devin ne prend plus de notes : en réalité, une fois que le devin a pris la parole, la consultation semble bouclée. Parfois, il le fait savoir explicitement – « ils ne veulent pas répondre » –, d'autres fois encore, la question est expressément écartée et jugée non pertinente par le devin et les rudes sentences tombent : « ça, ce n'est pas une question pour les dieux » ou « on s'occupera de ça plus tard ». La réponse qui a été donnée à la question de Maria est pleine de bon sens – « c'est une bonne chose s'il trouve du travail » – et le fait que le devin ait ostensiblement oublié de lui répondre en l'obligeant à la reformuler

en fin de consultation participe de cette manière de suggérer au consultant que ses questions ne sont pas l'enjeu de la divination. De fait, toute l'attention du devin porte sur les *odús* des premiers lancers, qu'il a pris soin de transcrire, et sur la séquence de *amarrar ibó* qui définit le rite à accomplir, l'offrande à effectuer dont les ingrédients sont soigneusement notés eux aussi.

Le consultant quitte la table de jeu muni de la liste sur laquelle figurent les *odús* apparus dans la séance et les éléments nécessaires aux rites prescrits. Un des membres de la communauté se chargera de recueillir le paiement de la consultation dont le tarif est communiqué à titre indicatif. Il est en effet interdit aux devins d'exiger une rémunération pour leur activité. Raison pour laquelle certains *ialorixás* et *babalorixás* intègrent le paiement des dieux au déroulement de la consultation : au lieu de demander au consultant une pièce de monnaie, ils l'invitent à poser, sur la table, le montant du prix de la séance. La discrétion imposée au commerce entre humains fait ressortir le rôle prééminent de l'échange entre hommes et dieux dans le rétablissement de l'ordre des choses. Si le consultant manifeste le désir de réaliser les prescriptions, une date pourra être fixée. On s'inquiètera encore de savoir s'il se chargera des achats nécessaires. En effet, il est courant que les consultants peu connaisseurs des choses rituelles préfèrent confier la liste aux initiés du *terreiro* afin qu'ils se chargent des courses. Il arrive aussi que des consultants, simples curieux, choisissent de reporter le rendez-vous. Ils ne reviendront peut-être jamais.

Hétérogénéité des sens

Interrogés au terme de la consultation, les consultants habitués et les initiés exprimeront leur empressement à accomplir les rituels et se soucieront de leur « liste » (igname ou manioc? farine industrialisée ou maïs blanc pour la préparer « maison »? poule ou poulet?...). La « liste » est une véritable institution au sein des réseaux de Candomblé : elle permet, sur la simple reconnaissance de l'écriture d'un devin prestigieux par certains commerçants, d'effectuer les achats — et les rituels — en différant leur paiement.

L'attitude des consultants dont la motivation première était surtout la curiosité est plus mitigée : ils se réjouissent d'avoir été l'objet d'un discours spécifique, mais leurs commentaires évoquent plus ou moins explicitement un vague sentiment d'insatisfaction. Après tout, les énoncés divinatoires sont des prescriptions rituelles dont le sens est pour le moins obscur : « Iansã et Oxum ont faim », « voilà la liste de ce que votre tête va manger », « il faut que vous fassiez une offrande de tout ce que mange la bouche », « votre passé vous rattrape, il faut vous attacher à la vie. Revenez mardi prochain pour qu'on donne à manger à Ogum »...

Invités à rendre compte du succès de la consultation, les consultants s'efforcent de sélectionner, dans les paroles du devin, les bribes d'énoncés susceptibles de coïncider avec leurs histoires de vie et de confirmer la réussite de la divination. Bien qu'aucun éclaircissement sur le changement de comportement de son fils ne lui ait été apporté, Maria était rassurée : « Ah ! Maintenant ça va mieux, je crois qu'enfin mon fils va se mettre dans le droit chemin. Il [le devin] a bien vu que j'étais très préoccupée par tout ça. » Les réactions d'autres consultants sont semblables : « Elle a dit que je suis très souvent découragé... C'est bien vrai, ça », « il a vu que je ne sais pas prendre de décision, c'est vrai que je n'arrive pas à divorcer. » La banalité de ces propos passe-partout, applicables en définitive à tout un chacun à un moment ou un autre de son existence, manifeste toutefois, au delà d'une maladroite volonté d'adhésion, que d'ailleurs ne requiert pas le devin mais bien plutôt l'ethnologue, la résistance de la parole divinatoire à l'instrumentalisation immédiate, à la référence à un parcours qui lui préexiste. Le fait est qu'elle ne dit rien, ou pas grand chose de l'histoire de vie du consultant, elle ne réfère pas à son vécu, elle le « suspend ». Elle y effectue une coupure en instaurant une manière de faire autre, un style qui fixe les conditions de son propre fonctionnement.

L'énoncé divinatoire, qui apparaît concrètement sous la forme d'une liste de matériaux, surgit comme la conclusion provisoire d'un tour de force technique performatif. Il s'agit d'un véritable tour de passe-passe exercé sur la vérité

biographique du consultant au moyen de la production d'un cadre communicationnel où se dissocient les positions d'énonciation et de locution — le devin parle pour d'autres — à travers le détournement des fonctions perceptives habituelles de la vue et de l'ouïe.

Si les oreilles ne sont pas faites pour entendre, les yeux ne le sont pas pour voir. C'est au cours du rituel de « lavage de la vue » (*lavar a vista*), auquel doivent se soumettre les initiés autorisés à exercer l'art divinatoire, que le regard est aveuglé. Les yeux sont lavés avec de l'eau calmante (*omi eró*) composée de feuilles (*odundum*, *tété*, *rinrim*), de beurre de karité (*orí*), et de « sang d'escargot » (*omi igbim*). Le rituel du lavage des yeux n'aiguise pas la vision, il la ferme pour l'ouvrir à l'invisible, dans un sens non mystique car ce n'est pas l'œil qui déchiffre les configurations de cauris et lit les messages de l'ailleurs, mais bien plutôt la voix. C'est par l'intermédiaire de la voix que s'ouvre la « visibilité » de la figure : le devin « voit » là où il n'était possible que de « lire » d'après la connaissance des *itās*. « Pour voir, il faut savoir », répètent les devins. Mais il faut encore avoir traversé les rites qui font savoir qu'on ne voit pas au sens courant du terme. Le lisible devient visible parce que d'abord l'œil semble écouter : les figures ne prennent effet que dans le rythme de la voix qui les scandent. De fait, ne peut être « vu » que ce qui est dit : le devin, véritable voyant aveugle, « voit » ce que « disent » les cauris. De même qu'en début de consultation les cauris « écoutent » ce que leur « dit » le consultant⁵.

« Parce que tout parle en même temps », disent les devins. Cela ne signifie pas qu'ils « entendent des voix », mais que l'élaboration de la prescription est orientée par des savoirs et des ordres de connaissance pluriels. En effet, les entretiens ethnographiques deviennent intéressants quand, notes des séances divinatoires sous les yeux, on demande aux devins de mettre en relation les *odús* avec les énoncés et les prescriptions rituelles. Délógés de la confortable position d'ethnographes de leurs propres pratiques qui les amène à décrire un système divinatoire, les devins indiquent que les catégorisations mythiques constituent des canevas, aussi paradoxalement lâches et fixes que la liste des

⁵ Il est possible de mettre en relation l'interdiction de prendre en photo les initiés en transe avec ce déplacement qu'opèrent les rites sur le rôle octroyé à la vision ou à la vue dans le Candomblé (Aquino, 2002).

seize divinités invoquées lors de la « prière d'ouverture de jeu ». L'énumération du panthéon est modifiée en fonction des dieux du devin, de ceux de son initiateur, du *terreiro* où il a été initié – rappelant, en somme, les divinités qui l'autorisent à parler, qui rendent sa parole efficace et qui l'ayant transformé dans la traversée des rites initiatiques, lui permettent d'occuper cette position d'énonciation. Par ailleurs, le panthéon invoqué répond à des critères plus circonstanciels : le devin convoquera des dieux qu'il a alimentés la veille, qui sont associés au jour de la semaine où se réalise la consultation...

Les grilles interprétatives des *odús* s'imbriquent à ce que nous avons appelé la « méthode topographique » pour définir une prescription rituelle. Or, dans leurs explications, les devins ne mentionnent pas explicitement cette méthode. Ils l'évoquent pourtant en commentant le déroulement de la consultation. Il est en effet difficile d'exposer la concomitance et la conjonction des multiples référents utilisés par le devin en situation divinatoire. Les interprétations topographiques sont elles-mêmes susceptibles de se trouver altérées selon que les *odús* correspondant au nombre de cauris « ouverts » les rendent pertinentes ou pas.

Le « commentaire » par le devin de la séance de divination qu'il a réalisée pour Maria met en évidence que les processus cognitifs et les connaissances qu'il mobilise ne se limitent pas à la méthode qu'il décrit usuellement et débordent le registre du simple système catégoriel⁶ :

Iansã est venue par Ossã [*odú* du premier lancer – on remarque que priorité est donnée à l'association d'une divinité à un *odú*] et Iansã est un *orixá* dont le neuvième fils est un mort [le devin fait ici référence à un mythe afro-brésilien qui n'est pas un *itã stricto sensu*].

Son fils courait vraiment un danger de mort [la référence au fils de Maria montre que le devin n'était pas aussi sourd à la demande explicite de la consultante] et c'est confirmé d'ailleurs par Oxê qui raconte qu'Oxum a demandé à un père le sacrifice de son enfant [le 4^e *itã* d'Oxê raconte en effet cette intrigue, mais rien ne permet au devin de privilégier cet *itã* plutôt que les autres ; il dit d'ailleurs que c'est « Oxê qui raconte », et non l'un de ses *itãs*].

⁶ Pour une meilleure compréhension, ce qui suit doit être lu avec le tableau de correspondances nombre de cauris/ *odús*/ *orixás* sous les yeux (voir p. 19).

Oxê parle aussi du bien et du mal de l'argent [il fait référence au 1^{er} *itã* et probablement au risque qu'encourt le fils de Maria de gagner de l'argent dans la criminalité] mais quand Ouárim est tombé, je savais qu'il était sauvé [le 5^e *itã* de Ouárim, dernier *odú* de la consultation, raconte qu'une divinité a transformé du maïs en argent; le devin dit que le fils de Maria ne se laissera pas entraîner dans le crime parce que les dieux pourront aussi lui procurer de l'argent, ce qu'il recherche; et cette fois-ci, la pertinence du 5^e *itã* pourrait être corroborée par la présence d'Oxê qui correspond à 5 cauris « ouverts »].

Et de toute façon, Oxalá la protège par Eji Onilê [Oxoguiã, qui « s'exprime par » cet *odú*, est comme Oxalá une des divinités de la blancheur des commencements du monde; par ailleurs, le 1^{er} *itã* de cet *odú* raconte comment la Mort accepta d'accorder un sursis à celui qui avait fait des offrandes] et par Ofum [Oxalá « parle aussi à travers » Ofum et le 3^e *itã* de cet *odú* raconte comment cette divinité a écarté la mort d'un village]. Tu n'as pas vu comment les *orixás* se sont tous mis autour de lui? [le devin fait référence à la disposition des cauris — un « fermé » encerclé par plusieurs « ouverts » — confirmant ainsi l'intervention de la méthode topographique].

Quand je lui oppose que « je n'ai pas compris ce qui s'est passé, parce qu'il est impossible d'appliquer la méthode qu'il m'a décrite », le devin s'emploie à mettre la consultation en récit de telle sorte qu'elle puisse avoir un sens. Il apparaît que plusieurs savoirs sont mobilisés : les mythes divinatoires, mais aussi les mythes afro-brésiliens, les divinités associées à chaque *odú*, la disposition des cauris dans l'espace. Et l'ordonnancement des *itãs* dans les *odús* semble parfois délaissé, mais parfois seulement, au profit d'une sélection effectuée par le devin qui n'ignore pas totalement non plus la motivation réelle de la consultante. Néanmoins, aucune « mise en intrigue » de sa situation ne lui est fournie, aucun « sens » n'est donné à sa souffrance, seuls lui sont proposés des rites et des offrandes, un *ebó*, selon la langue liturgique, des « choses à faire », selon l'expression courante.

L'élaboration de la prescription suit encore d'autres chemins. Lors d'une séance, le premier *odú* du jeu a été Etá Ogundá (3^e *odú* du tableau), destinée qui est une « voie d'expression d'Ogum », « *um caminho de expressão de Ogum; nele Ogum fala* ». Ogum est le dieu du fer, celui qui court les routes et ouvre les « chemins ». Le deuxième *odú* qui s'est

présenté a été Odi et les sept cauris « ouverts » étaient interceptés par un « fermé » ; le devin a dit alors que le parcours de vie du consultant avait été interrompu car Odi (*odú* n°7) avait été précédé par Etá Ogundá. Et c'est d'autant plus « vrai », commentera-t-il, que le premier *itã* d'Odi raconte qu'un homme se protégea de la mort en suspendant du raphia au dessus de sa porte. Or la fibre du palmier est une des matières principales des parures de l'*orixá* Ogum. « C'est bien que le chemin du consultant a été cassé. » Deux références à Ogum sont ici condensées. La disposition des cauris est vue comme un chemin fermé, ce qui relève de la sphère d'action du dieu qui ouvre les chemins. Et le nombre de cauris ouverts renvoie à un *odú* par lequel Ogum s'exprime, *odú* dont le premier *itã* fait intervenir une des parures du dieu, utilisée pour éviter la mort, c'est-à-dire l'interruption d'un cours de vie. Les propos du devin témoignent de l'imbrication des deux méthodes divinatoires — recours aux *odús/itãs* et à la disposition spatiale des cauris.

La complexité s'accroît quand le devin mobilise la multiplicité des « qualités » divines. Chaque divinité du panthéon se décline en plusieurs « qualités » renvoyant aux épisodes de son épopée. Le mode de référence aux dieux varie ainsi suivant les raisons pour lesquelles on les invoque. La « prière d'ouverture », par exemple, discrimine en général trois divinités qui peuvent être considérées, à bien des égards, comme une seule : les trois derniers dieux mentionnés sont liés aux temps primordiaux, associés à la blancheur et aux substances qui ont « aveuglé » la vision devineresse. C'est probablement pour rappeler leur rôle dans le rite de « fermeture de la vue » qu'une place privilégiée leur est réservée dans l'ouverture de la divination. Revenons à notre exemple de production d'énoncés et de prescriptions : c'est par Odi que s'exprime Iemanjá, divinité dont les mythes afro-brésiliens (mais non les mythes divinatoires) racontent qu'elle a enfanté Onilê et, sous sa forme Iemanjá Ogunté, a été mariée à Alagbedé. Alagbedé et Onilê sont des « qualités » d'Ogum que l'appellation générique recouvre. Le devin pourra ainsi être amené à prescrire au consultant de faire une offrande à Iemanjá, peut-être Iemanjá Ogunté,

afin qu'elle intervienne auprès de son fils ou mari Ogum pour qu'il « ouvre les chemins » du consultant.

L'offrande habituelle à Iemanjá, déesse de la mer, sera alors « présentée » de manière à rappeler sa liaison avec le consultant pour qui le premier lancer de cauris a correspondu au 3^e *odú*, Etá Ogundá : en plus des petites crevettes usuellement mélangées au maïs blanc bouilli, égoutté, puis revenu dans de l'huile de palme avec des oignons, on « décorera » le plat en le surmontant de trois grosses crevettes. Pourquoi alors, dans ce cas précis, le consultant a-t-il offert seulement du maïs blanc bouilli à Oxalá ? « Tu vois, j'aurais pu faire tout ça, me répond le devin, mais... mais parce qu'il encourait un grave danger... Oxalá sauve de tous les maux. Et... tu n'as pas vu comme ce pauvre garçon était angoissé ? Il fallait bien qu'il se calme avant de continuer ses offrandes ! Ofum a fermé son jeu (le 10^e *odú* par lequel Oxalá s'exprime a constitué le dernier lancer). » Et il en sera toujours ainsi : « Tout parle en même temps. »

Entre l'inconnue du consultant et le bien connu de la tradition, c'est plutôt la médiation rituelle qui, en fabriquant la singularité d'un lien entre l'ici et l'ailleurs, mettra l'échange en œuvre. « Noués » dans la séquence finale, « attachés » au consultant, les destinées, les récits divinatoires et afro-brésiliens, les divinités du panthéon et leurs qualités surgissent non pas comme une architecture qui sous-tend et détermine les existences singulières ou comme une forme surplombante qui donne sens au fragment du parcours individuel, mais comme un canevas sur lequel le devin tisse une prescription. La prescription propose moins une « explication » de ce qui se passe dans la vie du consultant qu'une autre « manière d'être en vie ». On vient consulter « parce que ça ne va pas » et en sortant, « ça ne va peut-être pas mieux », mais « on a des choses à faire », me dira un client habitué. Expression de frustration, certes, mais grande lucidité quant au changement de rapport au monde qu'instaure la technique divinatoire.

Exú, le passeur-spiralaire du temps

Les *itãs* inscrivent la biographie du consultant dans une tradition qui le précède et le raconte. On peut dire qu'ils la mettent en intrigue, puisqu'ils invoquent des divinités qui elles-mêmes ont vécu des épopées, possèdent des histoires, un « caractère », des « personnalités », des préférences alimentaires... Mais c'est le rite de la divination et la réalisation des rituels adéquats, dont l'accomplissement est scandé par de nouvelles procédures divinatoires ponctuelles, destinées à ajuster à chaque cas particulier les prescriptions générales, qui sont à même de transformer la trajectoire du consultant.

Dans la prescription énoncée à la suite de la séance, on ne trouve rien de ce qui pourrait ressembler à une explication ou à une révélation de la cause de son malheur. A aucun moment, il n'est censé découvrir l'origine de ses tracasseries ou invité à prendre conscience de leurs raisons. Si certaines questions « ne se posent pas aux dieux » ou « Exú cesse de répondre », c'est peut-être parce qu'elles supposent que les événements s'expliqueraient par une cause. Ainsi, jamais il n'est dit à Maria que son fils est en difficulté ou qu'elle est malheureuse « parce qu'elle (ou il) n'aurait pas réalisé les bons sacrifices » ou « parce que leur comportement serait réprouvé par telle ou telle divinité ». En effet, le processus divinatoire ne vise pas à expliquer la cause de ce qui est, mais à faire advenir une nouvelle configuration de monde en engageant le consultant à accomplir certains actes, rituels en l'occurrence. L'histoire de vie du consultant n'y est d'ailleurs pas toujours prise en compte : dans le deuxième exemple, il est dit qu'on s'occupera de lui « plus tard », c'est-à-dire après qu'il soit passé par des rites, après avoir instauré une manière de faire. « Il faut bien qu'il se calme avant de continuer ses offrandes » : des rites comme condition de poursuite des rites.

Il est à noter que la relation pragmatique entre le client et le devin ne s'inscrit pas dans un cadre interlocutoire à l'intérieur duquel ils pourraient échanger selon les instances pronominales du *je* et du *tu*. Il n'y a pas de dialogue à proprement parler, car l'échange est sans cesse médiatisé

par les cauris. La vérité ne réside pas dans un compromis entre devin et consultant, dans une adéquation de leurs discours entre eux ou à une exactitude factuelle. Elle est bien plutôt une résultante façonnée par la multiplicité des énonciateurs.

En effet, le locuteur est relativement indéfini : le devin parle pour les cauris qui parlent pour Exú, lequel parle pour lui-même et pour les *odús* et pour d'autres divinités. Les coquillages sont simultanément des bouches, des oreilles, des pieds, des configurations mythiques divinatoires et afro-brésiliennes, des anfractuosités, ou même tout simplement des prétextes, comme lorsque le devin s'inquiète moins de ce qu'ils disent que de l'angoisse du consultant, sans pour autant abandonner le texte ni les destituer de leur rôle : dans l'exemple précédent, c'est bien le dernier lancer « Ofum » qui rend compte de la prescription. Pour le cas de Maria, le devin est bien rassuré que son enfant ne courre plus de danger car Ouárim « permet de transformer du maïs en argent ». Il fait appel à l'*odú* pour signifier que l'accomplissement des rites pourra mettre l'adolescent sur la bonne voie et éviter « l'argent facile ». Ainsi Ouárim confirme que le cinquième *itã* d'Ossá narrant l'enrichissement d'une divinité – auquel renvoyait Oxê, deuxième lancer de la consultation – ne doit pas donner à penser que la cause est perdue.

Cette indétermination du locuteur fait écho à la manière dont la personne est abordée : au lieu d'un individu au destin assigné, nous trouvons une singularité traitée comme un faisceau de possibles. De fait, le consultant arrive avec des questions, il repart avec des consignes, sans que le rapport entre celles-ci et celles-là soit bien apparent. Il est simplement contraint à habiter le monde différemment. En ce sens, la procédure divinatoire ressemble à un tour de force technique qui chercherait à faire exister le consultant selon les possibilités qu'elle a fait advenir. Quelle est donc sa répercussion sur la vie du consultant ?

Maria n'a pas hésité à accepter les prescriptions rituelles. La semaine suivante, elle retourne au *terreiro*, accompagnée de son fils qui prit le temps de boire des

rafraîchissements et de converser avec la maisonnée, tout en précisant, en forme de quasi-dénégation, qu'il n'allait pas rester : « Je suis juste venu la déposer. » Dans l'après-midi, une initiée à Oxum, l'une des divinités que Maria devait « nourrir », prépara les offrandes. Elle fit également macérer des variétés de plantes composant le « bain de feuilles » destiné à Maria. En fin de journée, après avoir procédé à ses ablutions et s'être vêtue de blanc, Maria, accompagnée du devin et des membres de la communauté, déposa les mets cuisinés « aux pieds d'Oxum et d'Iansā », c'est-à-dire à même le sol, dans la pièce abritant les objets présentifiant les divinités. S'ensuivirent des chants et des prières, entonnés par le devin et repris en chœur par les initiés. Maria passa la nuit dans cette chambre, étendue sur une natte. Le lendemain au réveil, elle semblait épuisée. « Je me sens reposée et tranquille », répondit-elle à mon « ça va ? » mécanique.

A l'heure du repas, son fils passa la chercher au volant d'une voiture qui, à l'évidence, n'avait pu être achetée avec ses revenus officiels. D'ailleurs, il était bien trop jeune pour avoir le permis. Nul ne semblait s'en soucier, à l'exception des enfants qui s'empressèrent de s'y engouffrer. Il leur promit de les amener faire un tour et accepta de déjeuner avec nous. Au cours du repas, pas un mot concernant ses activités, les inquiétudes de Maria, ou sa présence parmi nous ne fut échangé. La conversation porta sur les préparatifs de la prochaine fête programmée au calendrier liturgique et sur l'actualité — émissions de télévision, corruption de la classe politique, etc. Une fois de plus, sans qu'il y ait eu accord préalable explicite, il allait de soi que l'anodin devait prendre le pas sur ce qui les réunissait ce jour-là. Au moment du café, le devin recommanda à Maria de ne pas en boire et interpella son fils : « Je crois que tu devrais la raccompagner à la maison maintenant. Tu me la ramèneras la semaine prochaine si ça ne te dérange pas. » En me disant au revoir, Maria me confia à l'oreille que c'était la première fois qu'elle partageait un repas avec son fils « depuis très longtemps ».

Il est ainsi possible de formuler l'hypothèse que le dispositif divinatoire permet de rétablir des connexions rompues, de tisser de nouveaux nœuds de communication. Ces

nouvelles relations possibles adviennent sans pour autant qu'une relation causale ou mécanique puisse être établie entre la consultation et ce qui s'ensuit.

Un double déplacement aura installé Maria dans un mode d'être et d'agir où elle va se reconstruire. D'abord, elle ne s'interroge plus sur le pourquoi de ce qu'elle vit, comme si elle avait adopté le mode discursif à l'œuvre, on l'a vu, dans la divination. Elle aurait pu dire : « Si mon fils a des problèmes c'est parce que tel dieu m'en veut » ou : « Telle divinité est mécontente, je ne le savais pas, le devin me l'a révélé » ; or elle ne tient pas ces propos, elle est simplement « reposée et tranquille ». Ensuite, elle est désormais au centre de procédures créatrices de liens — son fils l'accompagne en voiture pour la réalisation des rites, il revient la chercher, le devin lui demande de la ramener chez elle... Les univers de Maria vont de nouveau pouvoir être croisés.

Au-delà de la répercussion de la divination sur la vie quotidienne de Maria, on est frappé par l'absence de connexion directe entre l'avant et l'après de la consultation. Pour nous, habitués à considérer que la perception de soi de l'individu se fonde sur une continuité garantie par la mémoire, cette expérience ne laisse pas d'interloquer. Elle est pourtant la résultante des contraintes imposées par la situation : dans la consultation, il s'est avéré que la mise entre parenthèses des conditions habituelles de la communication opérant dans la « prise de parole » par les objets, déplaçant le foyer détenteur de la vérité et multipliant les médiations pour accéder à soi, empêche l'assignation de l'individu à son passé. Maria a beau tenter d'obtenir des réponses à ses questionnements, ceux-ci seront délibérément « déjoués » par l'attitude ou les réponses du devin (soit il n'en prend pas note, soit il ne répond pas, soit il esquive en s'en remettant au « bien connu » du sens commun : « c'est bien que ton fils passe un concours et trouve un travail »). C'est en somme le devin qui décide des « questions pertinentes », de ce qui, dans l'histoire personnelle de Maria, doit être pris en compte.

Cette expérience, qui impose une suspension dans le cours habituel de la vie de Maria, lui a permis de réhabiter

le monde en ayant « des choses à faire », des rituels. Les récits traditionnels relatent aussi la constitution de diverses entités singulières comme des activités fabricatrices. En effet, la réalisation des rites est la condition de possibilité d'existence d'êtres singuliers :

... avant de venir en ce monde (*aiê*), encore dans l'ailleurs (*orum*), chaque personne va voir Ajalá pour choisir une tête (*Ori*) qui est son chemin (*odú*) dans la vie. Ajalá fait les têtes avec les seize *odús* qui ont chacun leurs caractéristiques. Ils l'aident. Ils préfèrent certaines couleurs, ils n'aiment pas certains aliments, comme les dieux ; parce que dans chaque *odú*, c'est un dieu qui va parler. Mais Ajalá est très distrait et maladroit, les *Orís* sont toujours tordus, alors il faut arranger leur chemin...

Au carrefour d'un ensemble de composantes multiples, les êtres arrivent en ce monde comme le brouillon d'un assemblage dont il s'agira de « réarranger », de « façonner » les éléments constitutifs au travers de manipulations rituelles. Fabriquée à partir de portions de la nature (eau — de pluie, de mer, de fleuve, de lagune — vent — bise, rafale, bourrasque, cyclone, ouragan —, fer, feu, plantes, racines, écorces...) qui se confondent avec les divinités, et porteuse d'une destinée qui les précède, sans pour autant définir leur fin, l'identité des individus est à « articuler », à « faire », à « orienter » selon la modalité de l'échange que définissent les offrandes rituelles.

Exú, qui a la charge de les transporter et qui préside à la divination, est connu sous l'appellation Enugbarijo — « bouche collective » — il est celui qui ne cesse de « manger pour parler et de parler pour manger ». Cependant, Exú est aussi le responsable des existences singularisées : dans les mythes, il est la seule divinité à avoir été créée, il est le premier être individualisé ; de même, à chaque être humain, à chaque dieu, à chaque destinée, à chaque maison de culte, est attribué un Exú — « tout ce qui a une vie propre a un Exú ». C'est en assurant une communication permanente entre l'ici et l'ailleurs, un échange sans cesse renouvelé, qu'Exú circonscrit des singularités en empêchant que leurs composantes plurielles réintègrent les masses indifférenciées et génériques dont elles sont originaires. Dans le Candomblé, l'individu est issu de matières pré-existantes

auxquelles il est redevable et dont il doit se différencier pour assurer son existence singularisée en ce monde. La consultation des cauris où agit Exú est une reconduction de ce commencement, qui permet de préserver le mouvement caractéristique de la vie⁷.

Par ailleurs, en ne rapportant pas les événements à leurs causes supposées ou à un catalogue de situations paradigmatiques, la divination semble subvertir l'ordre de la succession temporelle. Et de fait, cette indifférence à la logique de la temporalité linéaire en constitue le fil rouge. Le processus divinatoire s'inaugure par la dette (les dieux doivent répondre au consultant qui les paie et dont le nom est inséré dans la « prière d'ouverture de jeu » : les hommes et les divinités sont pris en échange, « endettés » mutuellement par la mise en place du « jeu » pragmatique). La divination ne cherche pas à anticiper l'avenir ni à mettre à jour un passé méconnu, mais à énoncer la vérité à partir d'actes qui piègent les uns et les autres, humains et non-humains, tout en établissant qu'ils sont déjà mêlés les uns aux autres. Exú détient le savoir sur le consultant qui est en possession de la pièce de monnaie qui est Exú lui-même, au sens où les cauris sont de l'argent, mais encore, au sens où l'argent est médiation. La dynamique de la consultation à la fois instaure et montre un régime de vérité que suggère la formule performative « je te promets que c'est arrivé » et à laquelle fait écho la devise d'Exú : « Celui qui tue aujourd'hui l'oiseau qu'il a vu hier avec la pierre qu'il lancera demain. » L'insigne d'Exú est l'*ogó*, un sceptre liturgique qui lui permet de « fabriquer un tourbillon qui l'emmène dans tous les temps et tous les endroits ». L'objet est souvent orné d'entailles en spirales qui figurent l'accroissement d'une ligne retournant sur son propre trajet après s'être projetée en avant et qui pourraient évoquer la temporalité non linéaire à l'œuvre dans la cosmologie du Candomblé.

Dans la divination, il s'agit moins de ramener le présent au passé, le particulier au général, de trouver dans la tradition la clef d'une énigme qui rendrait compte d'une situation actuelle, que de continuer à produire, à travers l'accomplissement des rituels, de l'avenir, une « vie qui

⁷ L'analyse des rites funéraires met en évidence cette articulation entre la « vie » — entendue comme dynamique de la différenciation — et la « mort » — associée à l'arrêt du temps, l'immobilité, l'indifférencié et le « générique » (Aquino, 1998).

marche ». De sorte que la technique divinatoire, projetant le passé qu'elle met en perspective, continue bien à parler au présent de la singularité événementielle. Le gage de la circulation des offrandes, des sacrifices, en somme, le gage de la reconduction de l'existence est la remise en jeu de l'échange : « Sans Exú, tout meurt parce qu'il est le seul à ne jamais s'arrêter ; même quand il ment, il dit vrai parce qu'il y a toujours des choses à faire [des rituels à accomplir]. »

Entre avenir et passé, la mémoire des récits et des gestes du Candomblé se donne et persévère par l'accomplissement des rites, dans le déploiement du présent. En cela, elle entre en consonance avec le Big Ben de *Mrs Dalloway* dont les heures ne sont pas seulement la graduation du temps commun, continu et homogène, mais la résonance singulière pour chacun de l'enchevêtrement des expériences vécues.

Références bibliographiques

- Aquino, P. de
 1998 « La mort défaite ; rituels funéraires du candomblé », *L'Homme* 147, pp. 81-104.
 2002 « No freeze-frame on god » in B. Latour & P. Weibel (dir.), *Iconoclasm ; beyond the image wars in science, religion, and art*, Cambridge / London, MIT Press.
- Bascom, W.
 1991 [1961] *Ifa divination*, Bloomington, Indiana University Press.
 1993 [1980] *Sixteen cowries*, Bloomington, Indiana University Press.
- Bastide, R.
 1968a « La divination chez les Afro-américains » in A. Caquit & M. Leibovici (dir.), *La divination*, Paris, PUF, pp. 393-427.
 1968b « La connaissance de l'événement » in G. Balandier, R. Bastide, J. Berque & P. George (dir.), *Perspectives de la sociologie contemporaine*, Paris, PUF, pp. 159-168.
 1993 [1973] « Le principe d'individuation ; contribution à une philosophie africaine » in G. Dieterlen (dir.), *La Notion de personne en Afrique noire ; actes du colloque CNRS du 11 octobre 1971*, Paris, L'Harmattan, pp. 33-43.
- Bastide, R. & P. Verger
 1953 « Contribuição ao estudo da adivinhação no Salvador (Bahia) », *Revista do Museu Paulista*, pp. 357-380.
- Braga, J.
 1988 *O jogo de búzios ; um estudo da adivinhação no candomblé*, São Paulo, Brasiliense.
- Carneiro, E.
 1936 *Religiões negras ; notas de etnografia religiosa*, Rio de Janeiro, Biblioteca de divulgação científica.
- Favret-Saada, J.
 1985 [1977] *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.
- Kilani, M.
 1994 *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Lausanne, Payot.
- Lacourse, J.
 1994 « Les coquillages du destin ; une approche classificatoire de la divination dans le candomblé de Bahia », *L'Homme* 131, pp. 77-92.
- Maupoil, B.
 1988 [1948] *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- Nina Rodrigues, R.
 1935 *O animismo fetichista dos negros baianos*, Rio de Janeiro, Biblioteca de divulgação científica.
- Ramos, A.
 1934 *O Negro brasileiro ; etnografia religiosa e psicanálise*, Rio de Janeiro, Biblioteca de divulgação científica.