

Si la tradition nagô m'était contée. Une comparaison de différentes tendances du Xangô de Recife (note de recherche)

Josée Lacourse

Volume 21, Number 2-3, 1997

Comparaisons régionales

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015486ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015486ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Lacourse, J. (1997). Si la tradition nagô m'était contée. Une comparaison de différentes tendances du Xangô de Recife (note de recherche). *Anthropologie et Sociétés*, 21(2-3), 87–97. <https://doi.org/10.7202/015486ar>

SI LA TRADITION NAGÔ M'ÉTAIT CONTÉE

Une comparaison de différentes tendances du Xangô¹ de Recife
(Note de recherche)



Josée Lacourse

La tradition est une préoccupation omniprésente dans les *terreiros*² de Recife (Nord-Est du Brésil). La très grande majorité d'entre eux vous accueille invariablement en déclarant leur affiliation *nagô puro*³. Dire que son centre est purement *nagô* veut presque toujours sous-entendre que ce n'est pas le cas des groupes avoisinants. Les critiques et les remarques ne manquent pas et on ajoute parfois à votre intention qu'il n'est pas prudent de rendre visite à d'autres groupes sans discernement, même si vos intentions se limitent à la recherche. Car il n'est pas besoin de croire pour subir les conséquences d'actes rituels mal faits ou malveillants. Pour les fidèles du Xangô, l'affiliation *nagô* est souvent synonyme de rectitude et de connaissance tandis que les centres participant d'autres traditions ou d'autres horizons religieux suscitent la suspicion, si ce n'est la désapprobation. Il est certain que pour eux, il n'y a pas matière à discussion, les rites sont vrais ou erronés, ils sont *nagôs* ou ils ne le sont pas.

Pourtant, il suffit de visiter deux ou trois *terreiros* pour percevoir certaines variations dans les pratiques rituelles ou dans le discours religieux et même dans l'organisation du groupe et ce, en dépit du fait que chacun se considère comme respectueux de la tradition africaine. Puisque chacun pense détenir la véritable tradition, comment l'observateur doit-il comprendre ces différences ? Il semble que ce soit la compréhension même de l'idée de tradition qui mérite d'être revue⁴. Si l'ethnologue doit tenir compte du discours des fidèles sur la véracité et

-
1. Le Xangô est une variante d'un culte afro-brésilien mieux connu sous le nom de Candomblé, comme on le dénomme à Bahia. Il s'agit d'un culte avec transe de possession et le sacrifice y est une pratique rituelle importante.
 2. Ce terme désigne l'espace physique du culte ainsi que la communauté qui le pratique, comme le mot « Église » désigne tantôt le lieu de culte tantôt la communauté des croyants.
 3. Le terme *nagô* signifie *yoruba*. Le Pernambuco n'est pas la seule région où cette tradition jouit de plus de prestige que les autres. Pour plus d'information sur ce point, on peut se référer à Bastide (1960), Ferretti (1991), Gois Dantas (1988) et Braga (1992).
 4. Plusieurs chercheurs brésiliens se sont penchés sur la tradition et le syncrétisme, et les débats ont évolué depuis Bastide et Verger, mais nous ne ferons pas ici la recension de l'ensemble des positions en cette matière. Ferretti (1991) retrace l'historique de ce débat alors que Gois Dantas (1988) discute des différentes perceptions des prêtresses et des prêtres sur les emprunts à d'autres religions, certains étant considérés comme acceptables tandis que d'autres sont ressentis comme une souillure. Enfin Braga (1992) rappelle l'importance d'autres traditions africaines qui ont été éclipsées par l'intérêt porté à la tradition *yoruba*.

l'immutabilité de la tradition, il n'a nul besoin de l'endosser. Il est souvent plus intéressant d'observer les libertés qui sont prises et la manière dont on les intègre dans leur cadre religieux d'origine africaine. Force nous est alors de reconnaître que la tradition n'est ni atemporelle ni immuable, il s'agit plutôt d'un cadre de pensée dynamique et souple, capable d'intégrer le changement et d'y faire face de manière originale.

C'est l'amorce de cette réflexion qui sera présentée ici. Elle consistera d'abord en une description de certaines des observations réalisées au cours des deux années de terrain passées au *terreiro* Yemanja-Saba. Nous décrirons rapidement comment la prêtresse en chef du groupe conçoit la tradition, puis nous exposerons quelques exemples de comportements rituels et d'éléments du discours religieux qui illustrent le fait que la fidélité à la tradition n'empêche pas d'introduire de nouvelles données. On verra aussi comment les fidèles résolvent cette apparente contradiction.

Derrière cette question de la tradition, on saisit en filigrane des comparaisons d'ordres divers. Les fidèles comparent leur pratique à celle des groupes de même obéissance et ils sont toujours prompts à exclure le groupe voisin de la confrérie *nagô*. Ils comparent aussi leur orientation religieuse avec d'autres qu'ils trouvent moins valables que la leur. Les anthropologues comparent les divers groupes religieux afin de les départager selon les diverses tendances religieuses. Leurs comparaisons se répercutent sur les différentes communautés, car le contact entre les anthropologues et les prêtresses et prêtres du Xangô est courant ; les thèses des premiers servent parfois les intérêts des seconds dans leur tentative d'accroître leur influence dans le monde du Xangô. La réflexion que nous présentons n'échappera pas davantage à la comparaison, mais nous tenterons de l'orienter différemment : les références aux autres traditions religieuses, plus particulièrement au spiritisme, serviront à établir dans quelle mesure les écarts observés sont cohérents avec le cadre religieux du Xangô.

La tradition selon Mère Betinha

L'itinéraire religieux de Mère Betinha est un peu particulier. Dès son plus jeune âge, elle affirme n'avoir ressenti qu'indifférence envers la religion catholique, au point de la rejeter. À l'adolescence, une famille voisine l'introduit au spiritisme kardéciste. Un peu plus tard, elle fréquente un centre spirite où elle est initiée aux différentes entités qui s'y manifestent de même qu'à leur enseignement spirituel et curatif. Plusieurs années plus tard, un grave état de malaise qui s'apparente à la dépression favorise son rapprochement avec le Xangô. La rencontre avec Mère Rosa est un choc, car la future *iyalorixa*⁵ reçoit la manifestation

5. Ce terme désigne la position de prêtresse en chef d'un *terreiro* et il signifie « mère des *orixas* » ; c'est là sans doute la raison pour laquelle les Brésiliens l'appellent familièrement *mae de santo* qu'on traduit en français par mère de saint. La traduction la plus juste consisterait à utiliser l'expression au pluriel (mère de saints) puisque la prêtresse est en contact avec toutes les divinités africaines, mais elle conservera le singulier afin de respecter l'usage établi par les pionniers de l'étude des religions afro-brésiliennes (Bastide 1958, Verger 1957).

d'Oxum⁶ sans préparation. En effet, Xangô⁷ s'« incorpore » dans la Mère Rosa et déclenche cette transe. Lorsque la Mère Betinha revient à elle, elle est stupéfaite d'apprendre qu'elle a reçu une divinité afro-brésilienne et qu'on lui demande d'entreprendre l'initiation. Après certaines réticences, elle consent à exaucer la volonté des dieux africains. Il va sans dire que le malaise disparaîtra après cette décision, car il s'agissait en fait d'un appel des *orixas*⁸. Elle est initiée par la Mère Rosa dont elle affirme fièrement la descendance africaine bien que cette dernière soit née au Brésil. L'affiliation à la lointaine Afrique repose donc en grande partie sur l'origine de son initiatrice et elle garantit l'exactitude des enseignements qu'elle en a reçus. On se doute que le parcours de Mère Betinha est beaucoup plus complexe que le bref résumé présenté ici, mais cela suffira à éclairer les observations présentées plus loin.

Mère Betinha pratique le Xangô selon les préceptes enseignés par son initiatrice et, en ce sens, elle considère son *terreiro* comme *nagô puro*. Il est toutefois vraisemblable que ses antécédents religieux colorent sa compréhension et sa propre pratique de la religion afro-brésilienne. L'absence de représentations de saints catholiques dans le *péji*⁹ pourrait fort bien provenir de son indifférence à la religion catholique. Cette absence frappe encore plus quand on sait la fréquence avec laquelle ces représentations côtoient les insignes des dieux afro-brésiliens¹⁰.

L'espace rituel s'évertue aussi à recréer la terre-mère africaine. La maison des *exus*¹¹ protège l'entrée du *terreiro*. Face à celle-ci, une petite construction sert de cuisine profane. À peu près à mi-distance de ces deux petites maisons, une

-
6. Oxum est la déesse de l'eau douce : elle est aussi l'archétype de l'éternel féminin et, à ce titre, on lui prête de nombreuses aventures galantes.
 7. Xangô est la divinité de la foudre, il est fougueux et possède un tempérament de grand amoureux. Oxum est sa troisième épouse, celle qu'il aime le plus tendrement, aussi n'est-il pas étonnant qu'il ait suscité l'entrée en transe d'une de ses enfants.
 8. Ce terme désigne l'ensemble des divinités révérees par le Xangô.
 9. Le *péji* est la pièce réservée aux divinités. On y trouve les insignes des divinités de chaque fidèle appartenant au centre.
 10. Ce partage de l'espace sacré n'est pas la marque de *terreiros* récents ou reconnus comme « mélangés » (intégrant à leur pratique des éléments d'autres religions). Le *terreiro* qui se prétend la matrice de tous les groupes de la région de Recife conservait des images de saints catholiques aux côtés des insignes des divinités afro-brésiliennes. Il est possible que cela se soit modifié, car j'ai moi-même entendu le *babalorixa* (prêtre en chef du *terreiro*) nier publiquement l'existence de ces représentations. L'exactitude de cette déclaration est moins importante que l'indication qu'elle nous donne sur la manière dont on conçoit aujourd'hui un *péji* véritablement traditionnel.
 11. Selon Mère Betinha, les *exus* ne font pas partie du panthéon des divinités afro-brésiliennes auprès desquelles ils remplissent plutôt une fonction de serviteurs et de messagers. Dans la littérature toutefois, on les définit comme des divinités dont la principale fonction consiste à établir le contact entre les différents compartiments constitutifs de l'univers (Bastide 1958). Elbein dos Santos (1984) considère Exu comme une divinité dont la principale caractéristique consiste à médiatiser la relation ordre/désordre, ce qui lui confère un statut d'élément actif du panthéon afro-brésilien, créateur de mouvement et de vie. Comme on le constate, la relation entre Exu et les autres divinités semble toujours impliquer une particularité de cette divinité par rapport aux autres. Dans le discours de Mère Betinha, cette particularité est transformée par le fait qu'elle ne le reconnaît pas en tant que divinité, le réduisant ainsi à un rôle de serviteur. Bien que Mère Betinha ne s'y réfère pas, il n'est pas impossible que cette destitution d'Exu ait un rapport avec l'association qu'ont faite les catholiques entre Exu et le diable (Gois Dantas 1988).

autre construction, plus vaste celle-là, abrite le salon cérémoniel par lequel on accède au *péji* qui jouxte la chambre de réclusion initiatique. Encadrant le salon cérémoniel, deux autres constructions servent de résidence aux membres du groupe en période d'obligations rituelles. À l'arrière de l'une d'elles, on trouve la cuisine sacrée qui reproduit les standards africains tout au moins dans la construction du fourneau à bois. Le reste du terrain est boisé et comprend certaines variétés des plantes de chaque *orixa*. Tout au fond, on voit l'arbre sacré, l'*iroko*, entouré d'une clôture d'arbustes et un peu plus à droite, un puits.

La généalogie familiale et religieuse de la Mère Rosa et la disposition spatiale du *terreiro* agissent ici comme signes de la véracité et du respect de la tradition *nagô*. D'autres éléments que nous énumérerons rapidement constituent autant de signes d'africanité. Le mode de transmission des connaissances nécessaires au service des *orixas* est essentiellement oral. Au fur et à mesure de sa participation, le novice apprend les activités et les gestes rituels qui lui permettent de gravir les échelons initiatiques. Mère Betinha répète inlassablement que pour accéder au statut de *iyalorixa* ou de *babalorixa*¹², l'initié doit tout savoir des activités rituelles et ce, du salon cérémoniel à la cuisine sacrée. Le respect de l'ancienneté religieuse est une autre vertu cardinale du novice et, de manière générale, tous les membres du groupe doivent respect et obéissance aux plus anciens qu'eux. Cette règle d'ancienneté doit être comprise à la lumière de l'organisation hiérarchique du groupe religieux où les relations entre les initiés sont régies par un code de politesse, de responsabilités et de devoirs qui sont parties prenantes de la tradition¹³.

Le rapport aux *orixas* devient le pivot de la vie des fidèles, les obligations sont nombreuses et doivent être remplies selon le ritualisme *nagô*. Un initié est affilié à trois divinités : le « maître de la tête » qui a préséance en tout et deux autres divinités qu'on dit de chaque côté de la tête du fidèle. On doit également observer à leur égard un certain nombre d'obligations, moins nombreuses toutefois que pour la divinité principale. Lors des trances, l'initié peut donc recevoir l'une ou l'autre de ces divinités. Cependant, la mère de saint veille soigneusement à ce que les incorporations se limitent à deux. Lorsqu'on lui demande ce qui justifie cette limite, alors qu'il existe trois affiliations divines, elle répond que c'est ainsi que sa *iyalorixa* lui a enseigné et qu'elle l'enseigne à son tour à ses enfants spirituels.

Elle veille également au bon comportement de l'initié en transe. Lors d'une cérémonie publique, une initiée incorporée par Yemanjá adopte une attitude langoureuse et entre dans le *péji*, où, se saisissant d'une rose, elle la frotte à son front. Témoin de cette scène, Yemanjá-Saba, alors incorporée dans la Mère Betinha, marque son mécontentement en intimant à l'initiée en transe l'ordre de cesser immédiatement et de rejoindre la ronde des Yemanjá dans le salon cérémoniel. Plus tard, la *iyalorixa* cite cet exemple à un novice dédié à la même divinité que l'initiée fautive afin de lui expliquer que cette attitude ne correspond en rien à

12. Il s'agit de l'équivalent masculin de la *iyalorixa*, le prêtre en chef d'un *terreiro*.

13. Pour plus de détails sur l'organisation hiérarchique, se référer à Bastide (1958) et surtout à da Costa Lima (1977).

Yemanjá, qui a un port altier et digne, conformément à son état de guerrière. Elle ajoute que cette histoire de rose écrasée sur le front est davantage du goût des *pomba gira* et des *ciganas*¹⁴ et qu'elle ne constitue assurément pas un comportement digne d'un *orixa*.

L'exercice des rituels est lui aussi régi par le code du ritualisme *nagô*. Nous nous contenterons ici de parler du sacrifice dont le rôle essentiel est indiscutable bien qu'il ne soit pas le seul rite d'importance. Pour réaliser un rite sacrificiel, l'officiant doit se préparer aussi bien mentalement que physiquement. Il doit adopter un état d'esprit approprié à l'action rituelle et éviter toute pensée négative puisque le sacrifice est générateur de vie. Il doit également respecter l'interdiction de rapports sexuels pendant une période qui varie en fonction de l'importance du sacrifice. En principe, l'*axogun*¹⁵ doit être un homme et souvent il est également *babalorixa*. Le *terreiro* de Mère Betinha respecte scrupuleusement la préparation au sacrifice, bien que l'exercice n'en soit pas strictement réservé aux hommes.

Finalement, la langue rituelle est le *yoruba* et la capacité de le parler assez couramment était jadis un signe fort de l'africanité. De nos jours, on ne rencontre plus à Recife de *iyalorixa* ou de *babalorixa* dont les capacités linguistiques soient aussi étendues. La connaissance de la langue paraît se limiter aux formules rituelles. Il n'est pas rare que celles-ci soient plus ou moins entrecoupées de portugais. C'est le cas du *terreiro* Yemanjá-Saba où certains cantiques sont chantés en *yoruba* et d'autres en portugais. Les formules rituelles du sacrifice et les autres sont majoritairement en portugais et on utilise les termes *yorubas* pour désigner les éléments centraux du rite, le tout formant une sorte de dialecte auquel les *orixas* ont également recours lors de la transe.

Des écarts à la norme

La conception de la tradition de Mère Betinha ne se limite pas aux quelques éléments mentionnés plus haut¹⁶. Le choix de ces derniers est motivé par leur portée, certes, mais aussi par leur caractère d'immédiate perceptibilité. Il n'est pas besoin d'entrer dans les subtilités de la pensée afro-brésilienne pour en évaluer l'importance dans le fonctionnement religieux et social du *terreiro*. Ce qui nous intéressera particulièrement dans cette partie du texte, ce sont les ajouts ou les retraits que nous avons observés.

14. Ces entités se manifestent surtout dans l'*umbanda* et dans la *jurema*. L'*umbanda* est une religion qui fait une synthèse des cultes afro-brésiliens, du kerdécisme, du catholicisme et parfois aussi d'autres religions, notamment orientales. La *jurema* est une religion d'origine indigène qui intègre également certains éléments occidentaux.
15. L'*axogun* est le prêtre chargé des sacrifices.
16. Selon les tenants du Xangô, la tradition est une vaste notion qui englobe aussi bien les représentations religieuses qu'un ensemble de pratiques. Elle consiste certes en un savoir rituel (Jennings 1982), mais aussi en une conception particulière de l'espace et du temps de même qu'en un mode particulier d'organisation des rapports entre les membres du groupe. Il faut encore prendre en compte l'ensemble des comportements et des devoirs envers les dieux, les modes de communication entre ces divinités et les hommes, etc., ainsi que la transmission de ces dimensions selon les règles qui sanctionnent les relations entre les diverses catégories d'initiés. On comprend que la tradition africaine est en fait un cadre de pensée et d'action dont les termes ne peuvent se résumer aux quelques éléments traités dans le cadre de cet article.

Le nombre d'*orixas* auxquels on est affilié peut augmenter avec le temps. Si l'on note une variation du nombre d'*orixas* tutélaires, certains *terreiros* le limitant à deux, d'autres à trois¹⁷, l'apparition de nouvelles affiliations divines au cours de la vie religieuse ne semble pas fréquente. La Mère Betinha raconte qu'au point de départ, la Mère Rosa avait identifié son affiliation à Yemanja-Saba, Oxum, Xangô et Nana¹⁸. Plus tard, Orixala ou Baba et les Ibejis apparaissent à leur tour. Selon les préceptes de son initiatrice, Mère Betinha a d'abord installé ses divinités tutélaires, puis au fil des ans, elle a fait de même pour quelques unes des divinités apparues plus tardivement. Elle dit que Mère Rosa limitait le nombre d'installations à trois ou quatre, car même si l'*orixa* n'est pas installé il peut quand même s'incorporer¹⁹.

L'apprentissage des connaissances rituelles connaît certaines modifications. S'il est en grande partie assuré par la transmission orale, on peut aussi transcrire les enseignements reçus. Plus intéressant encore, on apprend au contact même des *orixas*. Il est entendu que certaines communications des *orixas* se font à travers la divination, mais aussi durant le sommeil. Un *orixa* peut ainsi prévenir un de ses enfants d'une poursuite magico-religieuse. Il peut également lui faire connaître ce qu'il désire obtenir en offrande et rappeler qu'on a oublié de préparer tel ou tel plat ou boisson. Lors de l'initiation, il est courant que le novice reçoive en rêve le nom de son *orixa*. La Mère Betinha raconte que peu avant sa sortie de réclusion, sa Yemanja lui a révélé son nom, soit Yemanja-Saba Basami, et qu'elle lui a également enseigné un cantique qu'elle n'avait pas réussi à mémoriser. À son réveil, elle en informa la Mère Rosa et celle-ci confirma le nom de la divinité au moyen du jeu divinatoire.

Lors de la cérémonie de sortie, la nouvelle initiée est possédée par sa divinité et celle-ci effectue un salut rituel et chante le cantique enseigné en rêve. Lorsqu'elle sort de transe, la jeune Betinha a la surprise d'apprendre qu'elle a fait un salut qu'on ne lui avait pas encore enseigné et chanté un cantique qu'elle n'avait pu apprendre. La Mère Rosa se renseigne et découvre que le nom révélé par l'*orixa* désigne en fait son royaume : on suppose que le chant enseigné rappelle celui-ci. Il s'agit d'un exemple parmi d'autres d'enseignement dispensé à la source.

La passation des capacités rituelles n'est plus uniquement du ressort de l'initiateur. Mère Betinha raconte qu'un jour elle a vu en rêve des coquillages dont elle ignorait la signification et elle a donc consulté Mère Rosa afin de savoir de quoi il

17. Bastide (1958) limite l'affiliation religieuse à une seule divinité, Verger (1982) et Braga (1992) parlent de deux filiations religieuses. Par contre, aucun d'eux ne mentionne l'apparition successive de divinités afro-brésiliennes au fur et à mesure du développement religieux de l'adepte.

18. Bien que le nombre de divinités soit supérieur à celui qu'elle prône elle-même pour ses fidèles, Mère Betinha ne ressent pas le besoin de s'en justifier.

19. La cérémonie d'installation consiste à consacrer un récipient dans lequel on dépose une ou plusieurs pierres où réside la force des dieux. Le récipient, la pierre et les divers petits insignes varient en fonction de l'identité de la divinité.

retournait. Celle-ci confirma par voie divinatoire que Yemanja-Saba désirait voir sa fille initiée à la divination. La Mère Rosa dut donc se résoudre à donner la liste des achats nécessaires et à enseigner le jeu divinatoire tout en effectuant les rites qui habilent à la pratique de la divination. Mère Betinha raconte aussi qu'elle n'a pas reçu le jeu de la manière dont elle le transmet elle-même. Ce rite de présentation du jeu, elle le tient de Nana elle-même, qui le lui a enseigné en songe. L'*orixa* est donc le dépositaire d'un savoir inépuisable. Les transmissions de savoir ou les revendications d'habilitation rituelle faites par les *orixas* sont en principe indiscutables. Pourtant Mère Betinha ne répond pas toujours au souhait des demandeurs, car elle doit également satisfaire aux exigences de sa Yemanja qui n'est pas toujours d'accord avec les demandes.

Si Yemanja-Saba est très stricte quant au respect de la tradition, elle ne semble pas s'inquiéter du fait que sa fille effectue des sacrifices. Mère Betinha dit que sa divinité a beaucoup attendu pour lui donner le couteau sacrificiel puisque, à cette époque, elle avait déjà quinze années de pratique religieuse. Bien qu'en principe le rite sacrificiel soit réservé aux hommes, Mère Betinha affirme que Mère Rosa faisait elle-même les sacrifices et qu'elle-même les fait également puisque Yemanja ne souhaite pas la voir installer un *babalorixa* dans le *terreiro*. Si Mère Betinha transmet le couteau sacrificiel à ses filles comme à ses fils, elle semble la seule femme à sacrifier dans le *terreiro*, les autres *axoguns* étant tous des hommes. Quant à la langue rituelle, la Mère Betinha dit que sa Yemanja parle le *yoruba* et qu'une fois en transe, elle peut donc parler cette langue sans problème. Il faut cependant souligner que le fait ne peut être attesté puisque la Yemanja de Mère Betinha n'a pas jugé bon de démontrer ces affirmations.

Une stratégie de conservation de la tradition ?

De l'exposé précédent, il ressort un ensemble de modifications, dont il faut se demander si elles s'éloignent de la tradition ou si il s'agit plutôt d'adaptations à la situation dans laquelle on extrapole certains éléments existants. Cela semble être le cas, par exemple, des changements touchant l'apprentissage et la transmission du savoir religieux. La transmission de la connaissance, directement effectuée par les divinités, amplifie peut-être le rôle des *orixas*, mais ne va pas à l'encontre de la logique religieuse du Xangô. Il est difficile de déterminer si ce rôle de transmission de la connaissance est une création récente ou non. Cependant, l'absence de toute mention de ce genre dans la littérature permet de considérer, à titre d'hypothèse tout au moins, qu'il s'agit en fait d'une pratique récente. L'existence de cette pratique s'accorde bien avec le fait que plusieurs secrets religieux n'ont pas été transmis par les *iyalorixas* et les *babalorixas* du Recife des années vingt et trente, créant ainsi des hiatus dans la pratique de la religion afro-brésilienne (de Carvalho 1987). On peut donc interpréter l'enseignement direct des divinités²⁰ comme une solution à cette situation.

20. Plusieurs auteurs (Landes 1994, Bastide 1958, Verger 1957) mentionnent les voyages en Afrique par des prêtres-devins. Ces voyages ont vraisemblablement favorisé un certain ressourcement, mais il est difficile d'en évaluer l'impact sur la pratique religieuse envers les divinités. Les auteurs ne donnent pas non plus d'information à ce sujet.

Toutefois, cette transmission directe n'est pas sans conséquence et elle interfère parfois avec les rapports d'ancienneté qui régissent les relations entre les initiés. La transmission des compétences et du savoir rituels s'effectue au moment où l'initiateur juge le novice apte à les recevoir, mais il peut aussi arriver que cet initiateur ne soit pas enclin à former de jeunes initiés. En entrevue, Mère Betinha mentionne que sa mère de saint était jalouse de son savoir religieux et qu'elle ne le transmettait pas aisément. Lorsqu'on lui demande les raisons de cette attitude, Mère Betinha dit qu'elle était comme ça, possessive et jalouse de ses secrets. L'intervention de l'*orixa* peut alors se comprendre comme un moyen de redresser cette situation.

Par contre, la volonté d'un *orixa* peut également se manifester trop tôt et la Mère Betinha a déjà refusé de satisfaire aux demandes des divinités tutélaires de deux de ses enfants. Le refus vient toujours de Yemanjá-Saba bien que la prêtresse ne soit pas forcément en transe. Généralement, la divinité demandeuse consent à différer le passage à l'échelon initiatique souhaité quand on lui assure que l'initié n'y accèdera que lorsqu'il aura acquis les connaissances nécessaires à l'exercice des activités rattachées au titre.

On n'a mentionné qu'une seule fois un refus de la part d'une divinité tutélaire, et on doutait qu'il s'agît de la volonté d'un *orixa*. L'initié n'était pas membre du groupe et on le soupçonnait de s'intéresser davantage à la magie noire qu'au service des *orixas*. Toute demande, fût-elle d'un *orixa*, n'est donc pas toujours recevable et on s'attend à ce que la divinité se soumette au « bon sens », puisqu'elle ne saurait vouloir outrepasser les exigences du ritualisme *nagô* dont elle est la garante. Dans le cas contraire, on doute immédiatement des intentions de l'initié sinon de l'identité de sa divinité tutélaire.

Finalement, si ce mode de transmission peut occasionner des remises en question du rapport entre l'initiateur et son initié, on constate l'existence d'un code qui vient limiter les écarts au cadre de pensée afro-brésilien. La transmission directe des connaissances religieuses par les *orixas* apparaît ici comme une extension des communications entre les divinités et leurs enfants (rêve, lecture des signes, divination).

Si elle s'accorde en partie avec le cadre religieux afro-brésilien, l'extension de ce rôle peut s'être renforcée au contact du kardécisme. On sait que cette religion privilégie l'enseignement de la doctrine et de techniques curatives au moyen de la transe pendant laquelle le médium incorpore une entité qui vient livrer son message et ses connaissances. On se souvient que la Mère Betinha a d'abord été formée dans le kardécisme où elle a exercé ses capacités médiumniques, apprenant ainsi un certain nombre de procédés thérapeutiques.

Durant son activité kardéciste, Mère Betinha raconte même avoir reçu les secrets du jeu de divination d'Oxum. Au cours d'une période de grandes difficultés financières, Oxum s'est présentée à elle en rêve et lui a enseigné son jeu divinatoire afin qu'elle puisse donner des consultations et gagner ainsi l'argent nécessaire à la subsistance de son ménage. Oxum lui a également promis un emploi pour son mari, emploi qui s'est effectivement concrétisé. Habitée au

contact avec les esprits. Mère Betinha dit qu'elle ne savait rien des *orixas* à cette époque, mais que cette belle noire (*pretinha bonita*) lui avait inspiré confiance et qu'elle avait pratiqué la divination à l'aide d'un jeu de coquillages jaunes qu'elle continuera à utiliser jusqu'au moment de sa consécration à Yemanjá.

On constate donc que les capacités médiumniques de Mère Betinha l'ont mise en contact avec les divinités afro-brésiliennes bien avant sa rencontre avec Mère Rosa. De fait, la pratique kardéciste amène ses initiés à entretenir des contacts avec plusieurs catégories d'entités qu'on dit plus ou moins éclairées. En effet, la classification kardéciste s'efforce de hiérarchiser toutes les entités connues en fonction de la qualité de leur accomplissement spirituel. L'esprit éclairé vient enseigner ses connaissances spirituelles et pratiques tandis que l'esprit peu élevé vient plutôt recevoir un enseignement qui le mettra au fait de son état et de l'apprentissage qui l'attend. Il n'est pas impossible que son expérience religieuse préalable ait renforcé chez Mère Betinha l'idée que les *orixas* soient, au même titre que les entités kardécistes, les dépositaires d'un savoir qu'ils choisissent de dispenser selon leur convenance.

L'extension de l'enseignement transmis par les *orixas* peut donc s'interpréter de deux manières. Cohérent avec le cadre de la pensée religieuse afro-brésilienne, il peut être vu comme une solution au problème de transmission de la connaissance entre la génération des initiés des années trente et les générations ultérieures. Dans ce cas, cette redéfinition du rôle des divinités devrait être observée dans plusieurs *terreiros*. Dans le cas contraire, il faudrait sans doute penser qu'il s'agit plutôt d'une réinterprétation du rôle des divinités à partir d'une autre tradition religieuse, plus particulièrement celle du spiritisme kardéciste. Le choix de l'une ou l'autre interprétation implique des questionnements différents. Dans le contexte actuel de recherche, la réflexion sur l'interprétation de l'emprunt au kardécisme amène à une remise en question de la véracité de la tradition prônée par le groupe et de sa place dans la classification admise des pratiques afro-brésiliennes. En pratique, cela destituerait en quelque sorte le *terreiro* par rapport aux autres, lui niant ainsi le statut de fidèle du Xangô *nagô puro*. La présence d'une possible influence du kardécisme le rejetterait dans la catégorie des groupes d'umbanda, chez lesquels le syncrétisme n'est plus dénoncé mais activement recherché. L'autre interprétation militerait plutôt en faveur de l'acceptation du discours du groupe sur lui-même et amènerait à rechercher des éléments qui consolideraient sa position face aux autres.

Mais faut-il vraiment choisir entre l'une ou l'autre interprétation ? À notre sens, il demeure plus intéressant d'analyser comment le groupe se meut dans les méandres de sa pensée religieuse en fonction des enjeux qui lui sont propres. Puisque la reconnaissance du sérieux de leur tradition est une préoccupation centrale chez les communautés de Xangô, il paraît beaucoup plus fécond de saisir comment chacune d'elles répond aux problèmes du moment en fonction du cadre religieux auquel elle s'identifie. Qu'il s'agisse d'un emprunt ou d'une extension du rôle des *orixas*, il n'en demeure pas moins que l'importance de cette transmission directe est fondamentale pour la continuation de la pratique du Xangô puisque la transmission orale comporte des manques à gagner. En revanche, on constate

aussi que le chemin est étroit et qu'on s'efforce de maintenir les exigences du culte en triant soigneusement les demandes des dieux, car si on ne peut rien leur refuser, on peut tout de même argumenter pour maintenir ce qui doit être maintenu.

En ce qui a trait à l'exercice des tâches rituelles, on aura constaté que le *terreiro* Yemanjá-Saba ne se conforme pas à leur habituelle répartition selon les sexes, au moins en ce qui concerne le sacrifice. Ici, l'enjeu est différent de celui que sous-tend la transmission directe par les *orixas*. En tant qu'autorité suprême, la Mère Betinha procède au sacrifice, mais le fait que ses aides soient des hommes peut être interprété comme un compromis avec la tradition, où on préserve le statut de la dirigeante. D'autres *iyalorixas* ont recours à un différent subterfuge : elles recrutent un *axogun* qui effectue le service rituel en échange d'une rétribution. Le plus souvent, on fait appel à un *babalorixa* mais celui-ci n'a pas voix au chapitre des décisions concernant le *terreiro* ; la *iyalorixa* conserve toute son autorité (Dantas Pereira 1994).

On remarquera que Mère Betinha justifie son choix d'effectuer elle-même les sacrifices par le fait que sa propre initiatrice procédait ainsi. En l'imitant, elle obéit à son initiatrice et aux volontés de sa propre divinité tutélaire. Dans tous les cas, il semble que la préoccupation qui sous-tend cette modification tienne plutôt au contrôle du *terreiro*. Non que les *iyalorixas* soient des obsédées du pouvoir, car le prêtre ou la prêtresse à la tête d'un *terreiro* jouit d'une autorité sans partage. Les *iyalorixas* évoquent plutôt des difficultés de trouver des *babalorixas* ou des *axoguns* consciencieux et véritablement motivés par le service des dieux. C'est donc encore une fois le respect de la tradition qui vient justifier le choix des prêtresses ; mieux vaut une entorse à la répartition sexuelle des tâches qu'un rite mal accompli.

Dans le contexte que nous avons dépeint, on comprend sans peine que la question du respect des traditions est un sujet épineux et qu'il occasionne bien des tensions. Pour les fidèles, il n'y a pas matière à discussion, un geste rituel est bien fait ou mal fait, il est vrai ou faux. L'anthropologue se doit donc de considérer leur interprétation avec la plus grande circonspection et éviter absolument de la reprendre à son compte, car, dans l'état actuel des choses, il est beaucoup plus passionnant de saisir comment ces fidèles réussissent à affronter leur vie quotidienne en se référant à un cadre religieux qui semble d'un autre âge que de statuer sur l'adéquation de tel ou tel groupe à la tradition *nagô*.

En modifiant les termes de la question de la tradition, on change du même coup l'orientation de la comparaison. D'accessoire pour la définition des canons de la tradition, elle devient un instrument qui cherche à saisir comment les fidèles réinterprètent leur cadre religieux en fonction des situations auxquelles ils sont confrontés. Il s'agit donc de comparer les processus par lesquels les fidèles élaborent un ensemble de significations plutôt que d'en évaluer le bien-fondé en regard de la tradition dont ils se réclament. D'ailleurs, les réflexions de Tambiah (1985) l'ont déjà montré, l'action rituelle est porteuse d'innovation, mais les conflits entourant la fidélité à la tradition n'en démontrent pas moins que ces innovations ne sont pas considérées en tant que telles puisque les fidèles conçoivent la tradition comme immuable.

Pour mieux comprendre cette disparité entre les représentations et les pratiques, il semble nécessaire de délaissé momentanément l'analyse des caractéristiques du rite pour se pencher sur celles de l'interprétation. En l'absence de critères explicites d'interprétation, il est indispensable de saisir les modalités selon lesquelles les membres d'un groupe choisissent entre deux interprétations divergentes d'une même situation. Cette analyse permettra peut-être de mieux saisir la dynamique marquant les rapports entre les différents groupes se réclamant du Xangô de même que leur rapport respectif avec la tradition africaine.

Références

- BASTIDE R., 1958. *Le candomblé de Bahia*. Paris. Mouton.
- , 1960. *Les religions africaines au Brésil*. Paris. Presses Universitaires de France.
- BRAGA J., 1992. *Ancestralidade Afro-Brasileira*. Salvador. CEAO/Ianama.
- DA COSTA LIMA V., 1977. *A Família de Santo nos Cadomblés Jeje-Nagôs : Um Estudo de Relações Intra-grupais*. Thèse de Maîtrise, Université Fédérale de Bahia, Salvador.
- DANTAS PEREIRA Z., 1994. *O Terreiro Oba Ogunté : Parentesco, Sucessão e Poder*. Thèse de Maîtrise, Département d'anthropologie, Université Fédérale du Pernambuco, Recife.
- DE CARVALHO J. J., 1987. « A Força da Nostalgia », Série *Antropológica*, n° 59, Département d'anthropologie, Instituto de Ciências Humanas, Brasília.
- ELBEIN DOS SANTOS J., 1984. *Os Nagôs e a Morte*. Petropolis, Vozes.
- FERRETTI S. F., 1991. *Repensando o sincretismo. Estudo sobre a Casa das Minas*. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Université de São Paulo.
- GOIS DANTAS B., 1988. *Vovó Nagô e Papai Branco*. Rio de Janeiro. Graal.
- JENNINGS T. W., 1982. « On Ritual Knowledge », *The Journal of Religion*, 62, 2 : 111-127.
- LANDES R., 1994. *The City of Women*. Albuquerque. University of New Mexico Press, 2^e édit.
- TAMBIAH S. J., 1985. *Culture, Thought, and Social Action*. Cambridge. Harvard University Press.
- VERGER P., 1982. « Etnografia religiosa ioruba e proibidade científica », *Religião e Sociedade*, 8 : 4-10.
- , 1957. *Notes sur le culte des orisha et vodun à Bahia et en Afrique*. Dakar. M. IFAN, n° : 51.

Mots clés : Lacourse, systèmes symboliques, Nagô, acteurs sociaux, Brésil

Key words : Lacourse, symbolic systems, Nagô, social actors, Brazil

Josée Lacourse
Département de sociologie et d'anthropologie
Université Concordia
1455, boul. de Maisonneuve Ouest
Montréal
Québec H2J 3M4