

Francesca Bassi

L'efficacité des passions : sensibilité et identité chez l'initié au Candomblé

Aviso

O conteúdo deste website está sujeito à legislação francesa sobre a propriedade intelectual e é propriedade exclusiva do editor.

Os trabalhos disponibilizados neste website podem ser consultados e reproduzidos em papel ou suporte digital desde que a sua utilização seja estritamente pessoal ou para fins científicos ou pedagógicos, excluindo-se qualquer exploração comercial. A reprodução deverá mencionar obrigatoriamente o editor, o nome da revista, o autor e a referência do documento.

Qualquer outra forma de reprodução é interdita salvo se autorizada previamente pelo editor, excepto nos casos previstos pela legislação em vigor em França.

revues.org

Revues.org é um portal de revistas das ciências sociais e humanas desenvolvido pelo CLÉO, Centro para a edição eletrónica aberta (CNRS, EHESS, UP, UAPV - França)

Referência eletrônica

Francesca Bassi, « L'efficacité des passions : sensibilité et identité chez l'initié au Candomblé », *Etnográfica* [Online], vol. 17 (3) | 2013, posto online no dia 29 Outubro 2013, consultado no dia 30 Outubro 2013. URL : <http://etnografica.revues.org/3189> ; DOI : 10.4000/etnografica.3189

Editor: CRIA

<http://etnografica.revues.org>

<http://www.revues.org>

Documento acessível online em: <http://etnografica.revues.org/3189>

Este documento é o fac-símile da edição em papel.

© CRIA

L'efficacité des passions : sensibilité et identité chez l'initié au Candomblé

Francesca Bassi

Dans le Candomblé de Bahia, un système de préceptes et de restrictions personnalisées se trouve connecté avec les intentionnalités des entités invisibles. La relation de ces entités avec l'initié peut s'exprimer par le truchement d'un ensemble de sensations et de réactions négatives (sensibilités). En principe, un *orixá* (divinité) ou un *odu* (signe du destin) se trouve à l'origine des réactions négatives qui l'affectent (dégoût, allergie ou intolérance alimentaire), tout en donnant lieu à des interdits rituels spécifiques. Une conceptualisation implicite de ces tabous (*quizilas*) en tant que conséquences incorporées des antipathies ou aversions des entités invisibles invite à considérer le poids de ces agentivités "émotionnelles" dans la construction de la nouvelle identité du novice.

MOTS-CLÉS : Candomblé, *quizila*, émotions, interdit rituel, sensibilité, identité.

The efficacy of passions: sensitivity and identity among Candomblé's initiates ♦ In the context of the Candomblé cult of Bahia, a system of personal prescriptions and avoidances is connected with some extra-human intentionality. Actually, the relation of extra-humans with the initiate could be expressed through sensations or physical negative reactions (sensibilities). Generally, an *orixá* (deity) or an *odu* (sign of destiny) are at the origin of his negative reactions (disgust feeling, alimentary intolerance or allergy), which could arise as a ritual interdiction. An implicit conceptualization of these taboos (*quizilas*) as an embodied consequence of an extra-human aversion or antagonism emerges, from which we can analyze the weight of this kind of "emotional" agencies in the ritual construction of the new identity of the Candomblé's initiate.

KEYWORDS: Candomblé, *quizila*, emotions, ritual prohibition, sensibility, identity.

BASSI, Francesca (francesca_xango@yahoo.com) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia, Brasil.

LES EFFETS DES INTERDITS AU CŒUR DU DÉBAT : CONTAMINATION OU SENSIBILITÉ ?

En se référant aux effets négatifs d'une contagion, les définitions anthropologiques des interdits ont été marquées par les notions d'impureté et de saleté symboliques (Douglas 1971).¹ C'est alors, à contre-courant, que Pierre Smith s'emploie à démontrer qu'au Rwanda les interdits, appelés *imiziro*, "sont résolument conçus sur le modèle de l'allergie et non sur celui de la contagion ou de la contamination" (1979: 12). Les incompatibilités qui déterminent les *imiziro*, dont la transgression est souvent sanctionnée par l'urticaire, sont, selon Smith, très spécifiques et touchent les actions les plus disparates de la vie quotidienne des rwandais. Smith, en soulignant l'inadéquation du concept de contamination dans l'analyse des interdits, donne suite à la critique de Luc de Heusch faite à la théorie du tabou de Douglas (1971) : les interdits associés à la métaphore de la saleté, découlant de l'expérience universelle de la perte (décomposition du corps, excréments corporelles, etc.), contrastent, dans plusieurs cas africains, avec des prohibitions qui ont comme vocation la disjonction de certains termes destinés à marquer des écarts différentiels relatifs.

La contagion, notion située à la base d'une socialisation du danger dans la recherche d'une fonction sociale du tabou (Steiner 1956), perd définitivement de son pouvoir explicatif dans l'approche de Smith (1979, 1991) à l'égard des interdits. Tout en démontrant qu'au Rwanda² les violations des *imiziro* n'impliquent pas un état d'impureté universellement partageable, mais des incompatibilités relatives, conçues sous forme d'allergie symbolique, Smith décrit des gestes quotidiens qui doivent éviter des évocations négatives de perte ou de malheur.³

La fonction symbolique trouve, avec cet auteur, les conditions appropriées pour s'exprimer en s'associant à une pédagogie en action car, dans le cas des *imiziro*, c'est à partir du geste qu'on "assigne des lignes de conduite à la pensée" (Smith 1979: 6). Contrairement à un modèle classificatoire, cet auteur montre un dispositif symbolique indéfini fortement évocateur : "une chose

1 Ce travail a été réalisé avec l'appui financier de Capes, Gouvernement du Brésil.

2 Au Rwanda et dans l'aire culturelle bantou.

3 Smith écrit à propos du terme *umuziro* (interdit, pluriel *imiziro*) : "ce mot n'est donc guère utilisé que pour désigner les réalités auxquelles on réfère l'action et non pour identifier les réalités qu'elle met en cause" (1979: 8). La bergeronnette, par exemple, est un oiseau de bon augure protégée par un *umuziro* : on ne peut pas la tuer (action) sans évoquer la malchance, mais l'oiseau n'est pas en soi un *umuziro* des Rwandais qui, au contraire, aiment en posséder chez eux. Par ailleurs, cet *umuziro* "ne définit en rien la société rwandaise et n'est pas opposable à d'autres *imiziro* du même type sur le modèle totémique" (1979: 9). Selon un autre exemple, mettre en rapport la pipe avec le lait des vaches (par exemple, fumer la pipe lorsqu'on a des traces de lait sur les mains) est interdit (*umuziro*) car cet acte de consommation (et diminution) du tabac est symboliquement incompatible avec l'abondance souhaitée du lait (et peut l'empêcher concrètement) (1979: 29).

n'est jamais là pour en représenter une autre de façon permanente ou automatique ; tout au plus peut-on dire qu'elle la rappelle, ou la suggère, ou l'évoque de façon habituelle dans certains contextes" (1979: 21).

Igor de Garine, autre voix isolée en ce qui a trait au caractère fluide de représentations associées aux interdits, écrit, suite à l'analyse de données africaines : " il faut adopter une démarche inductive et se montrer prudent dans l'interprétation " ; il n'hésite pas à souligner l'existence des tabous adaptés aux situations individuelles les plus variées, à partir du moment où " le système des interdits est une structure ouverte et dynamique " (1991: 973-976). Il apporte des exemples :

" Chez les Moussej, un homme perdu en brousse meurt de soif, il suit en dernière extrémité la trace d'un phacochère et trouve une mare où il se désaltère. Il ne tuera plus cet animal et sa descendance adoptera le même comportement. C'est ainsi que naissent certains interdits claniques qui sont en quelque sorte des commémorations [...]. On ne saurait exclure le fait que des répugnances individuelles, des dégoûts sensoriels se soient cristallisés et pérennisés en interdits familiaux puis lignagers " (1991: 974).

Les conclusions de cet auteur permettent de mettre en relief différents points: (i) le plan accidentel qui est à l'origine de l'interdit ; (ii) l'héritage de l'interdit par les descendants du protagoniste de l'histoire ou de la légende qui marque emblématiquement une identité clanique ; (iii) l'idée que des marqueurs d'identités familiales ou lignagères peuvent se développer à partir du plan sensoriel individuel.

L'objet de cette étude concerne l'efficacité attribuée aux interdits dans le Candomblé de Bahia.⁴ Appelés *quizilas* ou *ewò*,⁵ les interdits tantôt se réfèrent à des allégeances collectives, à partir d'un corpus mythique relatif aux divinités d'un panthéon d'origine africaine (*orixás*), tantôt aux dimensions individuelles des initiés. Dans ce dernier cas, les *quizilas* se basent sur les dispositions des individus à réagir de façon idiosyncrasique aux éléments du monde qui affectent les sens, davantage le goût, mais aussi le plan olfactif, la vision et

4 Il s'agit ici de la variante Jeje-Nagô, appelé également Keto, caractérisé par la fusion d'éléments yorouba et des éléments dahoméens. Marqué par des cérémonies publiques fastueuses, ce culte de possession est très répandu dans l'état de Bahia. Les maisons de culte sont appelés *terreiros* ; désignés comme " enfants-de-saint " (*filhos de santo*), certains des adeptes du Candomblé sont aptes à être possédés par l'*orixá*, appelé aussi *santo*, et à danser dans un état de transe. Pour ma recherche doctorale, j'ai concentré, dans un premier temps, mon terrain dans le *terreiro* Axé Opô Afonjá, considéré un des plus anciens Candomblés Nagô de Salvador (Bahia) ; par la suite, j'ai eu l'occasion d'approfondir mes enquêtes dans des autres maisons de culte de la ville de Salvador.

5 *Quizila*: variation du kimbundo *kijil*, " précepte, consigne, règle ". S.f. 1. Répugnance, antipathie. 2. Ennui, impatience, embêtement. 3. Dispute, brouille, inimitié, incompréhension. 4. Querelle, bagarre (Holanda 1999: 1439, ma traduction).

l'audition. Ces dispositions différentielles sont assumées comme les marques des relations des initiés avec les *orixás*⁶ ou comme des déterminismes associés au signes du destin (*odu*).⁷

Lorsque les initiés focalisent l'attention sur les intolérances alimentaires, allergies ou sensations de malaise, ils considèrent en même temps qu'une agence doit être dévoilée. C'est à cette forme d'attention aux sensibilités et à la "découverte" de la *quizila* à partir de ses effets physiques que cette étude est consacrée : quel rôle ont-elles dans le parcours initiatique du *filho de santo* ?

L'EFFICACITÉ DE LA QUIZILA : UNE ALLERGIE

On compte, généralement, dans l'ensemble, sept *orixás* qui exigent d'être traités rituellement chez un initié, étant l'*orixá* principal appelé *olori* (le maître de l'*ori*, la tête) et son "compagnon", le *juntó*. À partir de l'initiation (*feitura*), à travers des étapes initiatiques qui s'étalent dans les années (vingt et une au total), tous les *orixás* d'un initié sont "fixés" dans l'*assentamento* (artefact où l'énergie des entités est installée).⁸ Il y a une implication naturaliste dans l'identification avec les *orixás*, qui agissent comme une deuxième nature. Genivaldo, un chef d'une maison de Candomblé, dans sa fonction de devin (*babalawo*), définit avec conviction des présences qui semblent former un halo (*enredo*) autour du corps de la personne : "Je t'ai vue entrer avec Ogun – me disait en me faisant la divination –, il t'accompagne. Tu as beaucoup de 'choses' en commun avec lui, il devrait être ton deuxième *orixá*, quelques fois il va lutter avec Xangô pour prendre sa place".

6 Les *orixás* sont associés aux éléments naturels (vents, feu, terre, eau), et ils sont caractérisés d'après les histoires mythiques (*itàn*). A chaque *orixá* est associé un jour de la semaine, une couleur, des plantes, des aliments et boissons, des outils, etc. Parmi les *orixás* les plus importants, on compte Oxalá, *orixá* de la création ; la sirène des eaux salées, Iemanjá, associée à la fertilité ; Ifà, le maître de la divination et du destin ; la vieille Nanã, qui habite les lieux boueux ; Exú, maître du dynamisme ; Xangô, maître des tonnerres et de la foudre, associé à la justice ; Iansã, associée aux vents et aux esprits des morts ; le guerrier Ogun, maître du fer ; Omolu, associé à la terre et à la variole ; la belle Oxum, qui habite les eaux douces ; Oxumarê, l'arc-en-ciel ; Oxossi, le chasseur ; Ossain, maître des vertus des plantes, etc. Voir Beniste (2002).

7 Le jeu avec les seize cauris, *merindilogum*, est appelé communément *jogo de búzios*. L'*odu* prend un nom différent pour un total de seize *odus* majeurs (*ojù odu*) qui se bifurquent en "chemins" (*ese*) différemment distribués – Eji Onilê est l'*odu* qui a le plus grand nombre de chemins (8). Chaque *odu* est la combinaison de quatre signes qui représentent la partie convexe ou concave des cauris. L'*odu* Okânran a un seul cauri ouvert, Eji Okô a deux cauris ouverts, Età Ogundà a trois cauris ouverts et ainsi de suite, jusqu'à Alafia (seize cauris ouverts). Les *orixás* communiquent pendant le jeu, par exemple, dans le cas de l'*odu* Età Ogundà, les *orixás* Ogun et Iemanjá "parlent". Les messages sont transmis sous forme de paraboles et indiquent, par analogie, la situation du consultant (santé, finances, famille, etc.) (Beniste 1999: 20).

8 La "force" (*axé*) est fixée (*assentada*) dans des objets (les *otá*, pierres, ou les *ferramentas*, artefacts métalliques) et elle est régulièrement maintenue en place par des offrandes de nourriture et de sang d'animaux sacrifiés.

L'*orixá* qui prend le “ devant ”, qui détermine le comportement, l’attitude plus visible de la personne face aux situations, n’est pas forcément le saint principal, le maître de la tête. “ Faire ” la tête correspond plus à la découverte d’une essence cachée qu’à la détermination d’une apparence ; c’est avec l’initiation que l’*orixá* principal va se montrer pour de vrai. Suivant un processus de singularisation,⁹ se dessine un tempérament spécifique, les *orixás* faisant agir ou réagir la personne d’une façon particulière, selon une définition qui est circonstancielle : “ Tu as Oyá (Iansã), Xangô, Iemanjá, Ogun et Oxossi – me dit Genivaldo –, à cause de Iemanjá tu te trouves toujours entourée d’enfants. Ogun est très présent... Exú fait que tu as le don de la débrouillardise ”.

Ces “ présences ” à chaque moment co-agissent, intégrés comme elles le sont aux comportements humains. La personne, ainsi déterminée par la complexité des propriétés intrinsèques, se trouve “ précipitée ” (Wagner 1975: 94) par ses réactions face aux situations et aux éléments du monde.

Présentée comme une sensibilité négative, la *quizila* concerne une réaction du corps : il s’agit, paradoxalement, d’une spiritualité organiquement sensible qui met l’accent sur un jeu d’actions et réactions – une allergie. La *Ialorixá* de l’Axé Opô Afonjá, Mãe Stella,¹⁰ me parle des *quizilas* en m’expliquant qu’elles montrent que “ nous avons l’essence de l’*orixá* ”, et qu’il s’agit d’une chose bien spirituelle et physique en même temps, car, souvent d’ordre alimentaire, elles peuvent se manifester par des allergies : “ C’est la partie la plus sensible de notre organisme spirituel. On peut dire, par exemple, qu’on a une allergie à un fruit ou à un type de viande. C’est comme si notre esprit avait une allergie à cette chose-là ”.

Au cœur du discours des initiés du Candomblé, on trouve des sensations et des perceptions. *Ebômi* Detinha est éloquente à ce propos : “ Mon *orixá* n’a rien à voir avec la prohibition du crabe. Mais, si un jour j’en mange et que je me sens mal, si ça me donne une allergie et que ma ‘ tête ’ perçoit que je ne dois plus en manger, je n’en mangerai plus ”.

Une divination inspirée peut prendre son élan à partir des perceptions, ce qui peut être par la suite confirmé par le jeu divinatoire. Detinha suggère qu’une liste des aliments *quizila* ne peut pas être exhaustive, de nouvelles réactions pouvant surgir tout au long l’existence d’une personne. Cette définition

9 Le procès de singularisation de l’initié du Candomblé a fait objet d’un étude remarquable de Goldman (1987).

10 Le chef du culte est dit *pai/mãe de santo*, c’est-à-dire père/mère-de-saint, ou, en langue yoruba, *Babalorixá* et *Ialorixá*, respectivement. La “ petite mère ” (*mãe pequena*) ou le “ petit père ” (*pai pequeno*) est deuxième en importance dans la hiérarchie. Suivent les adeptes avec plus de sept ans d’initiation, appelés *ebômi*. En bas de la hiérarchie, le novice (*iaô*), et encore plus bas, l’aspirant novice, dit *abiã*. À côté des initiés aptes à recevoir les *orixás* pendant la transe, on trouve deux autres genres d’adeptes qui ne tombent pas en transe : les *ogãs*, des hommes, dignitaires du *terreiro*, et les *ekêdis*, femmes “ auxiliaires ” des initiés qu’incorporent l’*orixá*.

de la *quizila* par son efficacité confirme, du côté brésilien, une conclusion de Smith sur la notion rwandaise d'interdit: en considérant les réactions physiques négatives (urticaire, eczéma, éruptions diverses) associées aux *imiziro*, cet auteur n'hésita pas à les regarder en tant que allergies symboliques, tout en soulignant que le discours tenu au sujet des *imiziro* ne permet pas de les énumérer selon un modèle cohérent, l'efficacité étant le seul point en commun de ces restrictions (Smith 1979: 5-9).

LA RÉPLICATION D'UNE ESSENCE ET LA SINGULARITÉ DU DESTIN

La réaction du corps associée aux *quizilas* présuppose une continuité entre le corps de l'initié et l'*orixá*. Il s'agit d'une continuité entre des existants humains et non-humains, réunis dans une sorte de "communauté d'essences". Selon un principe de réplication,¹¹ basé sur l'appartenance de l'initié à un domaine cosmologique spécifique, le corps est engagé comme siège d'une "énergie" d'origine naturaliste (la terre, par exemple) dont l'*orixá* est le maître. La saillance collective de ce type de relation de culte s'impose à l'analyse, du moment où plusieurs "répliques" vont être marquées par le respect de certains interdits. La *quizila* est impliquée dans cette identité collectivisante :

"Si une personne est d'Omolu ou si elle a beaucoup de 'choses' avec Nanã, alors elle fait partie de ce peuple là, de la maison d'Omolu, et elle ne mange pas de crabe. La terre est d'Omolu, le feu de Xangô, les eaux d'Oxum. Ewá et Oxumarê sont aussi de la maison d'Omolu. Lorsqu'on 'fait la tête' d'un novice d'un de ces *orixás* on 'fixe' aussi les autres. Pour toi, qui es de Iansã, ta maison est celle de Xangô, avec son frère Dadá et Obá" [*Ebômi Detinha de Xangô*].

Prenons alors comme exemple le peuple d'Omolu, *orixá* maître de la terre.¹² On peut traiter les *quizilas* des ses "enfants" à partir de la notion d'autophagie symbolique (Augras 1987: 61). L'autophagie est en rapport avec les prédicats chtoniens de cet *orixá*, ce type d'interdit frappant la terre et les éléments qui y sont associés. Comme l'indique Augras, en Afrique chez les Fons, manger pendant le même repas du mil, du sorgho, des haricots est interdit aux prêtres de Sakpatá (appellation d'un *orixá* identifiable à Omolu), car cela veut dire "manger la terre" (Augras 1987: 61). Dans les *terreiros* du Candomblé, on constate le même respect de l'interdit du maïs chez les "enfants" d'Omolu,

11 La notion de réplication, utilisée par Strathern (2006 [1988]), a été utile à l'analyse exposée ici.

12 Au Brésil, Nanã et Omolu sont considérés d'origine *jeje* (Bénin). Omolu, dit aussi Obaluaiyê, roi de la terre et de tous les êtres terrestres, maître des vents chauds et des épidémies, ne craint pas l'impureté et la contagion (Caprara 1998).

les graines étant associées, par leur éclatement, aux pustules varioliques, et la variole étant attribuée à Omolu, ainsi que les vents chauds, considérés véhicules des épidémies. On peut apprécier toute une série d'attributs d'Omolu, qui vont de la terre au vent chaud et aux épidémies, selon des représentations naturalistes de l'*orixá*.¹³

L'interdit de "l'autophagie" procède d'une condition de consubstantialité entre le novice et sa divinité tutélaire, l'adepte étant inscrit dans le domaine de son "maître de la tête". Plusieurs *quizilas* renvoient à ce plan naturaliste et déterminent un comportement rituel strictement observé. Regina, fille de Nanã (*orixá* dont l'élément est la boue), questionnée à propos du respect qu'elle porte aux *quizilas* de son *orixá*, s'exclame : "Chez moi il n'entre aucun animal qui habite dans la boue, car j'ai les autels de mes *orixás*".

Le crabe, associé à la boue de Nanã, mère mythique d'Omolu, est également *quizila* de ce dernier, cet animal l'ayant défigurée lorsque sa mère l'avait abandonné, tout petit, dans les eaux boueuses. Aux *quizilas* de type classificatoire se somment, ainsi, les *quizilas* qui évoquent des histoires malheureuses et les passions qui y sont associées – des antipathies. La caractérisation anthropomorphique des *orixás* est fortement marquée par des relations passionnées (d'aversion ou d'affection) des *orixás* entre eux (les mythes relatent des mariages, des amitiés, des jalousies, des luttes) et des *orixás* avec les éléments du monde. Le mot *quizila*, d'origine bantoue, signifie principalement "antipathie", "répugnance", le terme d'antipathie, lui, mettant bien en évidence les passions qui sont censées animer ces histoires relatives aux incompatibilités des *orixás* avec certains objets, substances, situations, etc.¹⁴ Ces éléments ont été investis d'une efficacité sinistre : ils ont le pouvoir de réactualiser le malheur dans l'existence des humains. Genivaldo raconte à propos d'une *quizila* de l'*orixá* Iansã :

"Iansã, qui s'appelle aussi Oyá Massa, a vu mourir neuf de ses enfants. Son dernier enfant était *abiku*, c'est-à-dire celui qui 'naît pour mourir'. Lorsque Oyá était enceinte de cet enfant, Ifa [*orixá* de la divination] lui avait dit de faire un *ebó* [offrande] sur le 'chemin du neuf', ce qui voulait dire qu'elle devait donner l'énergie pour en recevoir en retour, sous une autre forme. C'était un *ebó* pour le fils dont elle était enceinte, pour ne pas le faire partir. Elle devait arranger neuf aliments et les donner en offrande. Malheureusement, un mouton qui passa par là mangea son *ebó* et son enfant mourut à la

13 Selon Verger et Ming, Sanponna (autre dénomination d'Omolu), généralement considéré comme le dieu de la variole, est le maître de la terre "qui nourrit les hommes en leur donnant le maïs et les autres grains du sol, les punit en faisant sortir de leur peau les grains qu'ils ont mangés" (1997 : 18).

14 Dans les Candomblés Nagô, le mot *ewò*, d'origine yorouba, est souvent utilisé à la place de *quizila*, comme marque de ré-africanisation de ces cultes (Póvoas 1989 : 27) ; néanmoins le mot *quizila* reste très employé. "*Ewò* : ce qui est interdit ; adv. absolument pas" (Fonseca 1993 : 111, ma traduction).

naissance. Un fils-de-saint qui a la tête de Iansã [c'est-à-dire, qui est 'fils' d'Iansã] de même que celui qui est lié au signe du destin *Ossá*, un *odu* lié au chemin de Iansã, ne doit pas manger de viande de mouton”.

Les *quizilas* évoquent un accident et, selon une efficacité symétriquement inverse à l'offrande, réactualisent un déterminisme malheureux, chaque maison de culte respectant ses propres *quizilas* :

“Des choses deviennent *quizila* parce qu'elles sont associées à ce qui s'est mal passé. Nous ne mangeons pas de haricots blancs, ils ne peuvent même pas entrer dans le *terreiro*. C'était un ordre de Mãe Aninha, la fondatrice de l'Axé Opô Afonjá” [Ebômi Detinha de Xangô].

Le respect collectif de certaines *quizilas* (de la maison de culte, de la mère-de-saint, etc.) et des préceptes rituels associées aux *quizilas* des *orixás* (tel l'interdit de l'huile de palme, dit *dendê*, qui s'impose de façon hebdomadaire à cause d'*Oxalá*) n'est pas confondu avec l'attention aux *quizilas* personnelles. Alzira, par exemple, est très explicite dans l'énonciation de ses *quizilas*, qui procèdent de la singularité de son destin (*odu*) et des qualités spécifiques de son *orixá* :¹⁵

“Je suis une fille d'Oxalá et donc je ne mange pas de nourriture assaisonnée avec de l'huile de palme ni le jeudi soir ni le vendredi, mais je n'ai pas de *quizila* avec ça. Moi, j'ai la *quizila* envers bien d'autres choses, il s'agit des *quizilas* des *odus* et de la qualité de mon saint”.

“Avoir la *quizila* à telle chose” indique une relation spécifique entre l'initié et un élément : une *sensibilité négative* qui renvoie à une autre relation. La *quizila* de l'*orixá*, inscrite dans le corps de l'initié (notamment, la *quizila* alimentaire), est un élément qui affecte négativement, tout en indiquant une agentivité qui implique une logique distinctive. Par le truchement des sensibilités aux aliments (des accidents allergiques), les rapports négatifs des *orixás* avec les existants (végétaux ou animaux) sont censés se réactualiser, tout en définissant une dimension individuelle de l'initié.¹⁶

Ce type d'inférence peut regarder les accidents le plus variés, des rapports sensibles avec tout type d'existant sont envisageables. Alzira, par exemple, explique la raison qui l'empêche d'accepter un chiot qui lui est offert par une

15 Un même *orixá* peut être considéré selon différentes qualités ; par exemple, Exú est appelé Lona dans sa fonction de gardien du *terreiro*, Iangui, en tant que premier être à habiter la terre, Bara en tant que maître du corps humain, etc.

16 Cet aspect singularisant des interdits contraste avec la consommation des mets cérémoniels, généralement goûtés pour bénéficier de la “force sacrée” ou *axé* (Augras 1987: 75).

amie : “ Je ne peux pas élever les chiens : ils meurent toujours jeunes. C’est à cause de mon chemin, de l’*orixá*, je n’en sais rien, je savais que ne je ne pouvais pas, c’était une *quizila*, mais ça ne me coûtait rien d’essayer, n’est-ce pas ? ”

Avec la divination (*jogo de búzios*) on est supposé dévoiler d’où viennent les empêchements à une bonne relation entre des existants non-humains et les initiés, ce caractère indéfini des *quizilas* et cette expérience de la singularité n’étant pas théorisés dans la littérature du Candomblé. La définition de la *quizila* doit prendre en compte soit le plan essentialiste, qui marque une réplication de la même substance (le “matériau” dont la tête de l’initié est faite) ; soit la dimension événementielle, qui dessine des séparations et des discontinuités.

Une projection d’une dichotomie entre nature et histoire, corollaire de l’opposition occidentale nature/culture, semble caractériser le manque de théorisation de l’articulation de ces deux volets de la *quizila*. L’attention des ethnologues accordée à une définition de la *quizila* comme interdit essentialiste de consommer sa propre substance – “l’autophagie symbolique” – provient d’un regard cosmologique et ontologique et, donc, d’une définition de l’interdit *sub specie philosophiae*.¹⁷ En revanche, la description de la *quizila* par ses implications factuelles, suggérées par les adeptes lorsqu’ils disent qu’ils la découvrent par une allergie ou un malheur, relève de sa définition par la biographie, *sub specie historiae*.

Une dichotomie événement/essence conditionne le regard sur la *quizila* : elle apparaît comme une des “réfractions particulières du schéma dualiste qui oppose la nature à la culture : matriarcat et patriarcat, descriptif versus classificatoire, affect contre règle de droit, domestique versus public, filiation et descendance, consanguinité et alliance”, comme l’écrit Viveiros de Castro (2004: 1). En ce qui a trait à la *quizila*, l’opposition entre événement et essence ne serait-elle, dans les mains de l’analyste, qu’une variante de la dichotomie entre le principe de participation (à des événements) et le principe classificatoire de coupure catégorielle ? Il faut alors revenir à la réflexion de Bastide (1973) sur le procès d’individuation, qui considère comment l’individu se définit tantôt par les événements qui le concernent, tantôt par une idée d’essence.

Tout d’abord, il faut souligner qu’il y a une antériorité cosmologique du destin (*odu*) par rapport à la réalité personnifiée des *orixás* protagonistes des mythes, le premier englobant le second, comme le souligne *Ebômi* Nancy lorsqu’elle rappelle un malheureux voyage d’Oxalá au royaume de Xangô :

17 Ce concept de “autophagie” implique le partage, à l’intérieur d’une classe nommée, des mêmes propriétés physiques et morales, en opposition à d’autres classes de même type, ce qui renvoie à la description du totémisme de Descola ; les correspondances entre les sensibilités de l’initié et les aversions des *orixás* semblent, par contre, renvoyer à l’analogisme (Descola 2005).

“Les seize *odus* sont des princes et ont une famille. Ils sont le destin. Les *orixás* sont, eux aussi, soumis au destin. Nous voyons cela lorsque les *orixás* n’ont pas écouté le devin. Oxalá, par exemple, a entrepris un voyage mouvementé jusqu’au royaume de Xangô : le *babalawo* [devin] l’avait prévenu que son voyage serait malheureux”.

L’*odu* est un défi pour le schéma dualiste occidental cité car, comme un “chemin tracé”, il régit la personne selon le déterminisme d’une histoire naturalisée et d’une implicite continuité nature-culture, matérialités-intériorités, espaces-événements. Les seize *odus*, personnifiés en tant que “princes”, régissent des espaces du monde et les éléments correspondants. D’après cette saillance cosmologique, ils peuvent être traités de façon impersonnelle : ils sont les oracles qui indiquent des catégories d’événements (ils sont le destin) objectivés dans des matérialités du monde. Les *odus* gouvernent certains domaines (certains espaces, certains existants, éléments et substances) et ils sont passibles d’être traités rituellement en effectuant des éloignements matériels – par le biais d’offrandes et de rites apotropaïques – qui traitent, en même temps, les événements dangereux qui leur sont associés :

“Moi : L’*odu* est renvoyé [*despachado*] ou alimenté ?

Genivaldo : On renvoie seulement les choses négatives. Il faut prendre de lui seulement les énergies positives. Tu vas alimenter l’*odu* pour renvoyer tout ce qui est négatif. Comment on fait ? Il y a le corps. Il faut alors faire un *ebó* [offrande]. Il faut, par exemple, frotter un cigare contre le corps, pour enlever toutes les énergies négatives qui se trouvent dans la tête, dans le corps ou dans le chemin [le destin]. Lorsque je frotte, je suis en train d’éliminer les mauvaises énergies et je suis en train de les échanger par ce cigare qui va être ‘renvoyé’ et accepté comme offrande par l’entité”.

Généralement, on dépose les *ebó* dans des espaces associés à l’*odu* (plages, bois, etc.), le traitement rituel de l’*odu* montrant sa prégnance “cosmologique”. De façon analogue à l’exemple de l’*ebó* (offrande), mais par la négative, en respectant une *quizila*, on évite un acte capable de “ramener”, tout en l’évoquant (*ex vocare*, faire réapparaître), l’événement négatif qui est associé à un élément.

A partir d’un procès de personnification et de subjectivation accrue, la pratique rituelle initiatique relie les *orixás* aux adeptes selon une dynamique relationnelle. Les *orixás* se manifestent dans les corps des initiés : ils sont des “communicateurs” potentiels à chaque fois que des conditions de médiation sont satisfaites. L’*orixá* est censé communiquer, entrer en relation selon une efficacité qui mobilise, dans le cas des *quizilas*, une agentivité touchant la sensibilité corporelle des initiés. Les éléments du monde “allergisants”

se trouvent ainsi à médiatiser (Latour 2012) ces relations. Un destin singulier se révèle, donc, tantôt indirectement, par le truchement des techniques divinatoires, tantôt directement, lorsqu'un *orixá* communique dans le corps de l'adepte.

Le corps, lieu où l'indice se fait symptôme, permet de saisir la présence de l'*orixá* incarné. Après l'initiation, la causalité des certaines réactions, auparavant inexplicables, est repérée. Sandra, une jeune initiée, considère rétrospectivement ses allergies selon un lien avec l'*orixá*, et elle se reconnaît dans une relation consubstantielle :

“ Je suis de l'*orixá* Omolu. Quand je mangeais du crabe j'avais des pustules sur les jambes ; après [une fois initiée] j'ai compris qu'il s'agissait des *quizilas* d'Omolu. Alors ça me provoquait une allergie ” [Sandra].

À partir de l'interprétation des symptômes, une relation unique avec l'*orixá*, réfractée dans le corps lui-même, acquiert une vérité accrue. L'efficacité rétroactive de la *quizila* de Sandra s'accommode mal de la définition classique de l'interdit – une règle exprimée de façon négative et dont la transgression doit être sanctionnée. La sensibilité à un aliment n'est pas associée à une sanction, mais à une identification : médiatisée par l'efficacité négative d'un élément, le lien avec l'*orixá* est renforcé. Un effet apparemment négatif (une allergie), confirme, ainsi, positivement, la relation de l'initié avec l'*orixá*, le premier étant agi par une passion négative, une antipathie (on sait que Omolu a eu des rapports difficiles avec le crabe et qu'il “ ne l'aime pas ”). L'efficacité de la *quizila* est concevable, dans ces cas, comme une sensibilité qui dévoile une agentivité de type passionnelle, la réaction à la *quizila* alimentaire étant une confirmation d'une relation qui se révèle dans la nature des choses.

UNE APPROCHE PRAGMATIQUE DE LA QUIZILA : INDIQUER LA SITUATION CACHÉE

Une théorie classique de l'interdit fonctionne linéairement à trois temps, dans la mesure où elle n'est pas axée sur l'efficacité mais sur une règle préalablement explicitée, cette édicition impliquant la possibilité de transgression et la prévision de la sanction, correspondant à sa gravité. La logique de la *quizila* est, au contraire, circulaire : elle met au centre l'événement (une allergie, un accident), conçu comme la manifestation d'une incompatibilité qui sera, en deuxième instance, normalisée par la biais d'un comportement d'abstention. Les réactions aux aliments impliquent un dédoublement identitaire, la divinité tutélaire étant inhérente à la constitution de la personne. L'efficacité de la *quizila* est, dans ce cas, concevable en tant que propriété constitutive qui motive un

comportement rituel spécifique.¹⁸ Cette dimension constitutive de la singularité de l'initié ne serait-elle la plus importante pour comprendre l'efficacité des *quizilas* dans le Candomblé ? Revenons au texte de Augras (1987). A partir de sa recherche dans les *terreiros* de Candomblé Nagô de la région métropolitaine de Rio de Janeiro, l'auteur dresse une liste de *quizilas* (aliments d'origine végétale et animale) associés aux différents *orixás*, tout en expliquant que cette liste n'est pas exhaustive et qu'il est difficile de différencier les *quizilas* déterminées par l'*orixá* ou par le signe du destin (*odu*) et les *quizilas* "inventées" par l'initié (1987: 69). Elle cite une mère-de-saint qui vérifie attentivement les aliments de l'*orixá* du novice pendant les quarante jours comptés après l'initiation :

“Les informateurs expliquent qu'il s'agit d'un véritable apprentissage avec des essais et des erreurs: 'Nous essayons, si ça nous fait du mal on sait alors que c'est une vraie *quizila*'. Tout se passe comme si le fils-de-saint négociait constamment ses possibilités d'action et ses limites” (1987: 69).

À partir de cette dimension personnelle de la *quizila* (le “test” des mets), Augras infère, à la fin de son étude, que “l'identité ‘mythique’ de l'initié ne se perd pas dans la collectivité” (1987: 77). Elle laisse cette question ouverte ; pour ma part, je l'ai accueillie en la considérant comme un résidu théorique qui devait être approfondi davantage. La *quizila* “transgressée” pendant le noviciat est avant tout une *quizila* qui confirme ou révèle l'agentivité de l'*orixá* de l'initié. La réaction à l'aliment définit une situation encore partiellement inconnue ou à confirmer – de cette façon, pendant le temps de réclusion le chef du culte prend soin de savoir avec exactitude de quelle qualité de l'*orixá* il s'agit. La pratique rituelle du “test” est une apparente transgression car, en réalité, elle fait “apparaître” l'*orixá* en le mettant en condition de se manifester, comme dans une technique de divination. Dans le contexte initiatique, c'est uniquement une partie des nombreuses *quizilas* de l'*orixá* qui va être retenue pour un novice donné. C'est uniquement par certains interdits que l'*orixá* d'un initié “agit”.

Reconsidérons, donc, la critique à la théorie de l'interdit proposée par Smith. Il suggère, à propos de l'*umuziro* rwandais, la valeur heuristique de la métaphore de piège (Smith 1979: 39). La notion de piège nous fait considérer un danger dont la représentation n'est pas forcément formulable. La *quizila* est comparable à un indice qui lie l'initié à l'*orixá* selon une connexion causale. Les “tests” des intolérances alimentaires, semblant être des pièges semés intentionnellement sur le “chemin” du novice, permettent de confirmer la spécificité de son *orixá*.

18 On peut souscrire ici à l'affirmation de Houseman et Severi : “l'apprentissage du rituel obéit à des règles constitutives, et pas seulement normatives. Elles définissent la nature même du comportement, et pas seulement la bonne manière de l'accomplir” (1994: 196).

Le plan de l'efficacité immanente négative des *quizilas* est au cœur du discours des adeptes, de même qu'une idée générale d'adversité : “ On dit d'une personne qu'elle est ‘inquizilée’ (*inquizilada*), lorsque son destin ne s'accomplit pas ” – explique le père-de-saint Ruy do Carmo, en soulignant qu'il est difficile d'accompagner chaque interdit personnel par une représentation.¹⁹ Ne pas arriver à vendre la papaye (*mamão*) indiquait une malchance lors de la fête de sa *quitanda* : sa mère-de-saint décréta alors qu'il s'agissait d'une de ses *quizilas* ; Ruy n'en a plus jamais mangé, mais il ne saurait expliquer l'origine mythique de cet interdit.²⁰

Une *quizila* peut être en cause dans le cadre d'une fragilisation plus grave, d'une ouverture aux influences dangereuses touchant le plan existentiel. “ Lorsqu'on interrompt l'énergie par la violation d'une *quizila*, nous sommes exposés au négatif ”, me disait Mãe Stella. Des accidents sont significatifs à partir du moment où ils révèlent ou confirment une situation cosmologique à catégoriser : il est difficile de restreindre la *quizila* à une taxinomie fermée, la réalité provoquée par la *quizila* étant celle d'une *natura naturans* – une nature active –, qui entre en coïncidence avec le destin des hommes.²¹

Comme l'explique le père-de-saint Kiko, d'un petit *terreiro* Keto, des *quizilas* peuvent se manifester selon des sensations et des perceptions négatives, des sentiments d'aversion : “ Les *quizilas* sont ces choses qui ne ne ‘collent’ pas bien avec ta personne. Tu manges du piment et tu commences à avoir une colique, c'est une *quizila*, une chose qui ne va pas avec toi ”.

Un processus d'interprétation de sensibilités négatives est ainsi décrit :

“ Quelque chose de mauvais va se passer. S'il s'agit de nourriture, je serai malade et je ferai la découverte de la *quizila*. Je découvre les *quizilas* à partir du *jogo* [divination] ou à partir de ma personne. Chacun doit les découvrir. Mes ‘enfants’ [les initiés] doivent les découvrir aussi. C'est son *orixá* qui, à ce moment-là, lui apprend les règles de la maison ”.

Chez Kiko, les troubles associées à l'ingestion charpentent une véritable enquête divinatoire “ parallèle ” à la divination institutionnelle faite avec les cauris.²² Discernables par l'efficacité plutôt que par un ordre représentationnel,

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

20 *Quitanda da iaô* : cérémonie où l'on prévoit la réalisation d'un marché, dans le *terreiro*, par le nouvel initié qui doit vendre des fruits et des petits objets.

21 La divination prévoit un cosmos en mutation, *in fieri* (Sabbatucci 1989: 5).

22 Sur la divination pratiquée dans le Candomblé, voir Bastide et Verger (1981 [1953]), Braga (1988), Aquino (2004). Une recherche autour du rapport entre destin individuel et interdits dans les textes classiques sur la divination en Afrique occidentale (Maupoil 1988 [1943]; Bascom 1969) serait souhaitable, mais dépasserait les limites de ce travail.

ces *quizilas* ont la valeur d'indice plutôt que de signe. Différemment des *quizilas* qui collectivisent une ontologie commune, ces effets font "précipiter" des singularités (Wagner 1975), des destins spécifiques se montrant à partir des réactions du corps et des accidents.

Cette dimension de voyance informelle nous renvoie à une logique du "devinable" et, en même temps, à une forme d'autoréférentialité : l'adepte apprend à enquêter, avec ses perceptions et son intuition, sur une situation plus au moins connaissable de sa propre existence. Dans l'interprétation du jeu divinatoire, toute dimension de vie, tout objet, tout élément, toute situation peut être objet d'une *quizila* :

"C'est l'*orixá* dans le jeu qui énonce les *quizilas* : il ne faut pas manger ceci et cela pour ne pas être l'objet de la malchance, pour ne pas entraver la réalisation personnelle. Il peut dire aussi : cet élément va amener un esprit persécuteur, donc il faut l'éviter, cet autre élément va affaiblir l'énergie personnelle. Le père-de-saint les voit dans le jet. Il y a aussi des *quizilas* qui interdisent de dormir n'importe où, de chausser des tongs, de sortir à minuit, de se promener dans la rue et d'être fêtard. Il y a des *quizilas* qui empêchent de boire, de manger des gombos, de manger des œufs, de manger du poulet. Les gens ne doivent pas manger la *quizila* : l'*odu* ne va pas les tuer, mais va les importuner, va barrer le chemin. Un destin barré c'est horrible, n'est-ce pas ?" [Genivaldo]

Le père-de-saint, dans sa fonction de devin, se veut le porte-parole des *orixás* ; ceux-ci, étant la voix de l'oracle, lui annoncent l'histoire mythique de référence pour interpréter les événements affectant le consultant. Genivaldo ne se donne pas la peine d'expliquer les histoires qu'il mobilise pendant le jeu, étant, avant tout, occupé à résoudre des exigences pragmatiques qui orientent l'action – il établit pendant la séance les objets nécessaires pour les purifications à effectuer, les offrandes à préparer, etc. (Aquino 2004). Comme l'écrit Zempléni :

"Divination is aimed not only to give or produce a true description of 'a state of affairs' but also and above all to initiate ritual action which modifies ab ovo and during the divinatory process itself this 'state of affairs'" (1995: 244).

Le devin communique "l'état des choses" de façon impersonnelle, conformément à une méta-communication ; tout en interprétant des indices, il ne se veut pas à l'origine de ses propres déclarations, le dialogue avec le consultant étant agi par le résultat des jets (Zempléni 1995: 243). La confirmation des *quizilas* par la sensibilité du novice montre, de façon semblable, comment il est

agi par ses allergies, celles-ci étant des “ paroles ” des dieux sur son corps, le jet des cauris étant des “ paroles ” sur le monde et sur son existence.

L'approche pragmatique de la divination développée par Zempléni permet de saisir la raison du “ test ” qui confirme les effets les aliments *quizilas*. Selon cet auteur, dans plusieurs systèmes divinatoires, les assertions du devin sont mises à l'épreuve en utilisant des systèmes de divination secondaires, de confirmation, qui ont généralement un temps de séance réduit ;²³ Zempléni (1995: 243) s'interroge sur le paradoxe de ces tests, la question se posant à partir de la causalité d'une situation actuelle considérée “ inobservable ” par le consultant – les ancêtres, les êtres invisibles, etc. L'énonciation divinatoire indique la cause d'une situation donnée à catégoriser (*state of affairs*) :

“ The divinatory utterances and the situation they describe are linked by a casual and not a ‘descriptive’ or ‘symbolic’ link [...], divinatory ‘signs’ are not symbols but rather indices [...]. As symptoms are indices of an illness which causes them, divinatory utterances are considered as indices – that is effects – of the situation they purport to describe ” (Zempléni 1995: 243).

Dans le cas du novice du Candomblé, la réaction aux aliments indique la causalité que, paradoxalement, on présuppose : de façon autoréférentielle, c'est la qualité de l'*orixá* qui se manifeste, qui se rend présente dans un corps-à-corps avec l'identité de l'initié.²⁴

SENSIBILITÉ ET DÉGOÛT : INCORPORATION

Selon Verger (1973), chez les Yoruba, l'*orixá* est un ancêtre mythique qui s'incarne dans les membres d'une même famille (par ligne masculine). Verger explique que l'*orixá* est censé “ monter ” à la tête du descendant ; celui-ci devient son moyen d'expression, il est son *olorisá* (“ médium ”). L'*orixá* s'installe dans le siège de l'individuation et de l'ancestralité (la tête), il s'y “ reconnaît ”. Cet auteur tient à signaler que l'ancêtre mythique et le novice (*olorisá*) sont faits de la même matière : “ L'*olorisá* en état de transe exhibe dans son comportement les caractéristiques qu'avait cet ancêtre dont héréditairement il porte en lui les gènes ” (1973: 70).

23 Dans le Candomblé, le *obi* (noix de cola) est utilisé ouvert en quatre morceaux pour la jetée dans le *jogo de confirmação*, pratique de confirmation qui prévoit cinq réponses – excellent, normal, confirmé, négatif, catastrophique (Beniste 1999: 192-194).

24 Parfois, la même entité qui communique une *quizila* pendant la divination peut l'enlever. J'ai eu l'occasion de constater des cas de suspension d'un interdit suite à une entente avec l'*orixá* pendant la divination ; sur cette question voir aussi Augras (1987: 67).

Le langage de Verger ne se veut pas psychologisant. Il ne parle pas d'identification avec un double mythique qui permet l'émergence d'un vrai "moi", mais de l'éclosion pendant la transe d'un "état latent" qui à ce moment s'exprime finalement sans inhibition, comme sous l'effet d'une drogue (1973: 70). L'approche de Verger a l'avantage de partir du corps et de poser la question des conduites sensori-motrices. Le conditionnement sensoriel est, selon son interprétation, fondamental: pendant la réclusion, le novice doit avaler des breuvages qui le mettent dans un état d'hébétude apte à lui faire acquérir les réflexes conditionnés, comme celui d'entrer en transe à l'audition de certains rythmes et de danser comme l'*orixá*; par la suite, le novice peut donner libre cours à sa personnalité, en accentuant ou modifiant certains aspects, mais toujours en révélant l'ancêtre mythique dans son propre comportement, car celui-ci existerait déjà en lui: "Il n'y a dans cet état second rien qui ne soit étranger à la nature profonde de l'*orixá*" (Verger 1973: 70).

Cette idée de "latence" peut être transportée sur le plan des interdits. À partir du moment où le novice doit concevoir ses propres intolérances comme des *quizilas* associées à la qualité de son *orixá*, il se retrouve dans un état de dédoublement minimal: il est le siège permanent de l'*orixá* qui se manifeste aussi par ses dégoûts. L'initiation marquerait un processus de contrôle de la possession "sauvage" et, en même temps, une sorte de liaison intime et de familiarité avec l'*orixá* (avec ses goûts et dégoûts). Une forme de "possession" tempérée de la part de l'*orixá* qui impose ses *quizilas* dans la peau du novice viendrait, ainsi, poinçonner le quotidien. Le comportement rituel associé à ces *quizilas* est concevable comme un processus relationnel paradoxal: il vise à la connaissance d'un déterminisme qui se veut "autre" tout en s'objectivant à partir du même.²⁵

Le père-de-saint Márcio explique à propos de la *quizila* du mouton comment, après l'initiation, il se trouve affecté par les sensations négatives: "Après que j'ai fait le saint, je n'ai plus supporté la viande de mouton, je ne l'ai plus mangée, même l'odeur je ne la supporte plus. Le mouton, il n'entre plus chez moi!" De façon analogue, Regina, qui reconnaît avoir toujours eu des problèmes d'œdème en mangeant de l'ananas (*quizila* d'Omolu, son deuxième *orixá*), affirme être devenue très sensible à l'odeur de ce fruit après l'initiation. Il s'agit là d'une possible sensibilisation de l'initié pendant la réclusion initiatique (c'est après avoir "fait le saint" que la répulsion est apparue), ce qui rejoint le principe de l'ancrage théorisé par Hell (2008) dans son étude sur le culte de possession des esprits *tromba* à Mayotte. D'après cet auteur, l'initiation, selon des techniques hypnotiques, aboutit à l'inscription, chez le novice, de la personnalité de l'esprit, ceci étant perceptible lorsque certains stimuli inconscients associés aux interdits alimentaires activent des réponses

25 Ce qui rejoint la définition du rite chez Houseman et Severi (1994); voir aussi Houseman (2006).

répulsives – analogues aux répulsions de type olfactif aux éléments *quizila* des initiés du Candomblé.²⁶

Toutefois, hors du lieu de la réclusion initiatique, au quotidien et de façon consciente cette fois, les initiés doivent également connecter leurs sensibilités à l'agentivité des *orixás*. Pendant l'initiation, notamment, l'efficacité des *quizilas* vise à la construction d'une personne dans le cadre d'une relation de culte qui s'engage :

“ Mes *quizilas* étaient surtout les choses que je n'aimais pas. Quand j'étais novice, ici au *terreiro*, j'ai appris que je ne pouvais pas manger de manioc et de patate douce. J'ai eu mal au ventre, une allergie cutanée. La courge est une grande *quizila*, mais elle ne l'est pas pour tout le monde. Chacun est différent ” [Alzira d'Oxalá].

“ Chacun est différent ”, dit donc Alzira, en marquant une alternance entre le respect des *quizilas* au caractère collectivisant (*quizilas* de la maison de Candomblé) et l'effet singularisant de ses propres *quizilas*, dont la sensibilité constitue un des repères objectifs (intolérances et allergies). La logique distinctive d'un bon nombre de *quizilas* personnelles se réfère à des idiosyncrasies, le novice étant incité à construire sa singularité en considérant ses intolérances alimentaires et ses sensations négatives comme des “ paroles somatisées ” des *orixás*. Les sensations négatives visent à établir un lien entre la nocivité d'un aliment et un événement malheureux, passant du plan du ressenti au plan du destin (les accidents, les problèmes). Lorsqu'il s'agit des *quizilas* de *l'odu*, le père-de-saint Genivaldo m'explique : “ L'aliment *quizila* est nocif pour toi, il ne faut pas en manger, ça t'attire des problèmes. Peut-être que tu as déjà eu des sensations négatives avec cet aliment ou déjà ressenti une aversion ”.

En effet, de la même manière que l'on est affilié à un *orixá*, on est “ natif ” d'un *odu*, en participant ainsi à un déterminisme naturaliste qui peut être marqué par une aversion, une répugnance (*ojeriza*). Le discours de ce père-de-saint est évocateur et rétrospectif : le consultant est conduit à penser à ce qu'il a déjà ressenti. Certains aliments qui ne doivent plus être consommés une fois que leur nature *quizila* a été détectée sont placés dans la catégorie du “ nuisible ” et peuvent, par la suite, être accompagnés d'un sentiment d'aversion et subir une dépréciation gustative. La définition de la nocivité de la *quizila* se construit

26 Hell cite une répulsion visuelle d'une initiée au culte *tromba* à Mayotte, associée à un élément interdit par un esprit : “ Ainsi en est-il, par exemple, de la simple vue du bangué (cannabis) pour Zalihata à Mayotte ” (2008: 19). Selon cet auteur, l'initiation au culte *tromba* implique l'incorporation des aversions dont la fonction thérapeutique peut être comparée à l'*aversive training*, employé en hypnothérapie : elle contribue à “ transformer une action ou une ingestion en un stimulus provoquant une réponse corporelle nocive ”, cette technique thérapeutique pouvant guérir des dépendances (Hell 2008: 19).

dans un champ articulé entre la sensation négative, l'émotion exprimant une aversion ou le danger d'une négativité accidentelle que l'on peut prévoir selon un "fond" mythologique d'évocations et correspondances. Si les *quizilas* de l'*orixá* maître de la tête sont facilement associables au phénomène d'incorporation, les *quizilas* détectés par le jeu des cauris provoquent également, au moins en principe, des sensations négatives, ce qui montre que la sensibilité personnelle à certains éléments/aliments traverse, généralement, les interdits liés à l'individuation, celle-ci étant associée au déterminisme du destin et, après l'initiation, à une possible incorporation des répugnances des *orixás*, selon une sensibilisation accrue aux éléments interdits.

CONCLUSION

La notion de dégoût nous a conduit au carrefour du sensoriel, de l'émotionnel et de l'idéation. Des recherches en psychologie cognitive ont donné une place importante aux émotions tributaires du dégoût et ont montré leur implication dans la transmission des représentations. Ceci ne se comprend guère à partir d'une recherche portant sur un réel mauvais goût ou une réelle nocivité d'un aliment, mais à partir de l'idéation (Rozin *et al.* 1997). Selon un chemin inverse, dans le cas de l'efficacité d'une *quizila* de l'*orixá* qui se dévoile, c'est à partir de la sensibilité du sujet que l'idéation est créée, faisant du corps un locus de révélation, les accidents associés aux *quizilas* correspondant à des *indices* de l'agentivité des *orixás* ou des *odus*. La singularité de la personne émerge, ainsi, par dédoublement : elle se rapporte aux mouvements passionnels des extra-humains, médiatisés par une sensibilisation à des éléments non-humains.

L'efficacité des *quizilas* atteint l'individuation de la personne selon des sensibilités relatives. La logique d'un bon nombre de *quizilas* est disjonctive : c'est un moyen d'affirmer la particularité de l'initié. Avant de "faire le saint" on ne connaît pas de *quizilas* efficaces et ce n'est que rétrospectivement que certaines intolérances prennent sens. C'est pendant l'initiation que le chef de culte voit dans le jeu des cauris les *quizilas* du novice, et c'est pendant le noviciat que ce dernier doit expérimenter des mets pour confirmer ses *quizilas* de l'*orixá*. Chacun est connu par sa différenciation d'autrui (Strathern 2006 [1988]: 190) : la qualité de l'*orixá* "de la tête" et de l'*odu*, notamment, particularise l'initié par séparation.

Le novice doit goûter aux mets pour vérifier, selon des qualités gravées dans le corps, la spécificité de son *orixá* : il ne s'agit pas de représenter l'*orixá*, mais de le percevoir présent à partir des éléments qui doivent être interprétés comme compatibles ou pas. C'est dans son incarnation spécifique chez le novice que l'*orixá* maître de la tête devient réalité complète, ce qui nous a permis de constater un comportement rituel qui rejoint l'autoréférentialité (Houseman 2006). Plus en général, on a esquissé l'hypothèse que les sensibilités et les réactions

allergiques correspondent, chez les initiés, à des “passions mythiques” (antipathies) des *orixás* au regard des objets et des éléments donnés. Plusieurs autres *orixás* peuvent apparaître de façon “affective”, se montrant avec ses *quizilas* chez un initié, notamment les *orixás* qui exigent d’être fixés dans les autels. Concevables *sub specie interioritatis*, comme indiciaires des antipathies de ces entités invisibles, les sensibilités aux éléments et les relatives restrictions permettent de concevoir ces relations constitutives de l’identité de l’initié à l’intérieur d’un monde *in fieri*.

BIBLIOGRAPHIE

- AQUINO, Patricia de, 2004, “Paroles d’objets ou le carrefour des coquillages divinatoires du Candomblé”, *Systèmes de Pensée en Afrique Noire* (numéro spécial: “Le rite à l’œuvre: perspectives afro-cubaines et afro-brésiliennes”), 16: 11-47.
- AUGRAS, Monique, 1987, “Quizilas e preceitos: transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo”, in C. E. Marcondes de Moura (dir.), *Candomblé: Desvendando Identidades, Novos Escritos sobre a Religião dos Orixás*. São Paulo, EMW Editores, 53-86.
- BASCOM, William, 1969, *Ifa Divination: Communication between Gods and Men in West Africa*. Londres, Bloomington, Indiana University.
- BASTIDE, Roger, 1973, “Le principe d’individuation”, *Colloques Internationaux du CNRS* (numéro spécial: “La notion de personne en Afrique noire”), 544: 33-43.
- BASTIDE, Roger, e Pierre VERGER, 1981 [1953], “Contribuição ao estudo da adivinhação no Salvador (Bahia)”, in C. E. Marcondes de Moura (dir.), *Olôrisà: Escritos sobre a Religião dos Orixás*. São Paulo, Ágora, 57-85.
- BENISTE, José, 1999, *Jogo de Búzios: Um Encontro com o Desconhecido*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- BENISTE, José, 2002, *As Águas de Oxalá*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.
- BRAGA, Júlio, 1988, *O Jogo de Búzios: Um Estudo da Adivinhação no Candomblé*. São Paulo, Editora Brasiliense.
- CAPRARA, Andrea, 1998, “Médico ferido: Omolu nos labirintos da doença”, in Paulo César Alves et Rabelo Miriam Cristina (dirs.), *Antropologia da Saúde: Traçando Identidade e Explorando Fronteiras*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 123-138.
- DE GARINE, Igor, 1991, “Les interdits alimentaires d’origines sociale et religieuse”, *La Revue du Praticien*, 11: 973-977.
- DE HEUSCH, Luc, 1971, “Préface”, in Mary Douglas, *De la souillure: Essais sur les notions de pollution et de tabou*. Paris, Maspero, 7-20.
- DESCOLA, Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- DOUGLAS, Mary, 1971, *De la souillure: Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris, Maspero.

- FONSECA, Eduardo, 1993, *Dicionário Yorubá (Nagô)/Português*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira.
- GOLDMAN, Marcio, 1987, “A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé”, in Carlos Eugênio Marcondes de Moura (dir.), *Candomblé: Desvendando Identidades, Novos Escritos sobre a Religião dos Orixás*. São Paulo, EMW Editores, 87-119.
- HELL, Bertrand, 2008, “Négociier avec les esprits tromba à Mayotte : Retour sur le ‘ théâtre vécu ’ de la possession ”, *Gradhiva*, 7: 6-23.
- HOLANDA, Aurélio Buarque de, 1999, *Aurélio: Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira.
- HOUSEMAN, Michael, 2006, “Relationality”, in J. Kreinath, J. Snoek et M. Stausberg (dirs.), *Theorizing Rituals: Classical Topics, Theoretical Approaches, Analytical Concepts, Annotated Bibliography*. Leiden, Brill, 413-428.
- HOUSEMAN, Michael, et Carlo SEVERI, 1994, *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*. Paris, CNRS, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- LATOURET, Bruno, 2012, *Reagregando o Social: Uma Introdução à Teoria do Ator-Rede*. Salvador/Bauru, Edufba/Edusc.
- MAUPOIL, Bernard, 1988 [1943], *La géomantie à l'ancienne Côte des Esclaves*. Paris, Institut d'Ethnologie.
- PÓVOAS, Ruy do Carmo, 1989, *A Linguagem do Candomblé: Níveis Sociolingüísticos de Iteração Afro-Portuguesa*. Rio de Janeiro, José Olympio Editora.
- ROZIN, Paul, et al., 1997, “Disgust: preadaptation and the cultural evolution of a food-based emotion”, in Helen MacBeth (dir.), *Food Preferences and Taste: Continuity and Change*. Providence, Berghahn Books, 65-82.
- SABBATUCCI, Dario, 1989, *Divinazione e Cosmologia*. Roma, Il Saggiatore.
- SINDZINGRE, Nicole, 1991, “Divination”, in Pierre Bonte et Michel Izard (dirs.), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 202.
- SMITH, Pierre, 1979, “L'efficacité des interdits”, *L'Homme*, 19 (1): 5-47, en ligne <<http://www.youscribe.com/Product/Download/1010902?format=1>> (consulté le 30/09/2003).
- SMITH, Pierre, 1991, “Interdit”, in Pierre Bonte et Michel Izard (dirs.), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France, 381-382.
- STEINER, Franz, 1956, *Taboo*. Londres, Cohen & West.
- STRATHERN, Marliyn, 2006 [1988], *O Gênero da Dádiva: Problemas com as Mulheres e Problemas com a Sociedade na Melanésia*. Campinas, Unicamp.
- VERGER, Pierre, 1973, “Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba”, *Colloques Internationaux du CNRS* (numéro spécial: “La notion de personne en Afrique noire”), 544: 61-71.
- VERGER, Pierre, et Anthony MING, 1997, “Le corps mystique dans la tradition Yoruba : Sanponna et la peau”, in Isabelle Blanquis, David Le Breton et Colette Mechin (dirs.), *Usages culturels du corps*. Paris, L'Harmattan, 13-39.
- WAGNER, Roy, 1975, *The Invention of Culture*. Chicago, The University of Chicago Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 2004, “Le don et le donné: trois nano-essais sur la parenté et la magie”, in *Ethnographiques.org*, 6, en ligne <<http://www.ethnographiques.org/2004/Viveiros-de-Castro>> (consulté le 22-10-2013).
- ZEMPLÉNI, Andras, 1995, “How to say things with assertive acts?”, in Gilles Bibeau et Corin Ellen (dirs.), *Beyond Textuality*. Berlin, Mouton de Gruyter, 233-247.