



HAL
open science

La possession dans le Candomblé au Brésil

Sylvie Chiousse

► **To cite this version:**

Sylvie Chiousse. La possession dans le Candomblé au Brésil. Possessions, 2501, éditions du Cosmogone, 2016. halshs-01403555

HAL Id: halshs-01403555

<https://shs.hal.science/halshs-01403555>

Submitted on 26 Nov 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

La possession dans le *Candomblé* au Brésil

Sylvie Chiousse

Socio-anthropologue EHESS, travaille au Laboratoire méditerranéen de sociologie (Aix-Marseille univ, CNRS, LAMES Aix-en-Provence, France); directrice scientifique d'*Esprit critique*, revue internationale de sociologie et sciences sociales.



« Une agitation [...], la personne parle d'une voix rauque et un discours qui, manifestement, ne vient pas d'elle. Je crois qu'il y a là des signes de la possession... » (Père Jean Régis Fropo, prêtre exorciste du diocèse de Fréjus-Toulon, 2009, <https://www.youtube.com/watch?v=2s1QXOs1-dE>).

Bref, il est des jours et des discours où il en faut peu finalement pour que tout individu – un politique par exemple ! – un peu enrôlé puisse passer pour un possédé...

La possession reste un phénomène qui délie bien des langues et suscite encore de nombreuses digressions pour ne pas dire délires (qui nous renverraient alors presque exclusivement dans le domaine de la psychiatrie). Un rapide détour sur le Net, au mot clé « possession » sur Google nous transporte ainsi dans un dédale de signes, symptômes, recommandations et autres processus libérateurs. D'une culture à l'autre, la perception de la possession sera

différemment perçue, vécue, valorisée ou pas ; entre adorisme et exorcisme, pour reprendre les termes de De Heusch¹.

On parlera plus clairement d'adorisme pour désigner la possession dans le Candomblé. Dans cet article, nous aborderons successivement, les quelques éléments d'appréhension du phénomène au fil du temps au Brésil, pour nous attacher plus directement ensuite au processus en lui-même dans le culte.

L'appréhension de la possession dans le Candomblé : de l'hystérie à la liturgie corporelle

Nina Rodrigues², étudiant les cultes afro-brésiliens, traitait la possession comme une manifestation d'hystérie. Le terme d'hystérie est resté longtemps associé à la définition des trances et possessions et on considérait alors le phénomène comme étant un « dérèglement pathologique individuel ». Il n'est de fait pas anodin qu'à cette même époque les chefs de culte aient eu à enregistrer leur *terreiro* (lieu de culte) dans les Services d'hygiène mentale de leur préfecture, « très exactement à l'assistance aux psychopathes... » si l'on en croit M. Augras³. On retrouve la trace de cette vision pathologique de la possession – et du culte – dans de nombreuses études du début du XX^e siècle.

Arthur Ramos⁴, psychiatre puis anthropologue, se nourrissait initialement quant à lui des théories de Freud et de Lévi-Bruhl – en termes de complexe d'Œdipe et mentalité « pré-logique » – pour étudier les mythes africains et phénomènes de possession – avant de se tourner vers une perception plus culturaliste dans la compréhension de la culture et du culte afro-brésiliens⁵. Dans les premiers travaux, on retrouve le terme d'hystérie ; la *tempestade de movimentos* (tempête de mouvements) qui renvoie à l'« agitation » évoquée par le Père J. R. Froppa en ouverture de notre texte correspond ici à une forme de « convulsion classique », et Arthur Ramos parle alors de « *formas hipnóticas de pensamento magico-catatímico, comuns da histeria, dos estados somnambúlicos, hipnóticos, oníricos, esquizofrênicos, com modificação da consciência e da personalidade* »⁶. Nul n'est besoin d'entrer dans le détail de

¹ De Heusch Luc., « Formes et transformations de la possession », Colloque sur les cultes de possession, Paris, CNRS, 1968.

² Nina Rodrigues Raimundo, *O animismo fetichista dos negros bahianos*, ed. *Civilização brasileira*, Rio de Janeiro, 1935.

³ Augras Monique., *Le double et la métamorphose. L'identification mythique dans le candomblé brésilien*, ed. Méridiens/Klincksieck, coll. « Sociologies au quotidien », Paris, 1992, p.35.

⁴ Ramos Arthur., *O folclore Negro do Brasil*. 2ed. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil. 1935-1988.

⁵ Barros Luitgarde Oliveira Cavalcanti, *Arthur Ramos e as Dinâmicas Sociais de seu Tempo*. Maceió: EDUFA2000.

⁶ Chioussé Sylvie, 1995, *Divins thérapeutes ! - La santé au Brésil revue et corrigée par les orixás*, thèse de doctorat, EHESS Paris, p.194, (<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00003395>).

la traduction pour y trouver les terminologies médicales et donc l'idée d'un processus ou tout au moins d'un problème pathologique...

Il a fallu attendre la deuxième moitié du XX^e siècle pour commencer à avancer l'idée d'« hystérie cultivée » : on apprendrait donc à ne plus se contrôler (!!). Bien que toujours considérée négativement, le qualificatif « cultivé » modère quelque peu déjà les à priori dévalorisants de la perception de la possession dans le candomblé.

En 1967, Herskovits⁷ entrevoit la possession à la mode Pavlovienne, au travers de la théorie des *stimuli*-réponses : « Ce processus psychologique se définit très clairement par l'expression d'un réflexe conditionné selon lequel chaque fois que se présente une stimulation spécifique, la réaction correspondante apparaît, parce que l'individu a été habitué (par sa culture) à se comporter de cette manière en réponse au signal conventionnel. Dans ce processus, il n'y a rien d'anormal, au contraire ».

On retiendra l'essentiel : dans ce processus, il n'y a rien d'anormal, au contraire... la possession relève d'un apprentissage, c'est en quelque sorte un langage culturel/cultuel/corporel et non une déviance pathologique.

Roger Bastide⁸ définissant à son tour la possession en est presque lyrique : « une liturgie corporelle admirablement réglée [...] une véritable partition des relations interindividuelles dont les mythes ancestraux seraient les chefs d'orchestre ».

On atteint ici une autre étape : on n'est plus dans le strictement individuel mais dans un collectif relationnel. Il ne s'agit donc pas d'un dérèglement individuel mais d'un événement qui mobilise toute une communauté et qui est même extra-social, voire extra-ordinaire puisqu'il permet la communication avec le divin, comme nous allons le développer maintenant.

La possession dans le candomblé : un chevauchement divin cultivé

Plus de vingt ans après mon premier travail de terrain sur le candomblé à Recife (Pernambouc), si je reconnais de nombreux changements dans le culte comme dans le phénomène de possession aujourd'hui (voir le travail récent de Halloy sur le même terrain, 2015 et les divers groupes de recherche qui se sont créés sur les réseaux sociaux), il reste néanmoins à mon sens des impondérables et je prends délibérément le soin de parler dès ces premières lignes de « religion » pour évacuer les questions récurrentes quant à la nature du Candomblé au Brésil et amorcer plus directement la perception de la possession.

Pour rappel succinct, le candomblé est issu des systèmes religieux développés par les africains lors de leur esclavage au Brésil dès le XVI^e siècle et depuis ; on y reconnaît essentiellement les traditions yoruba et bantou⁹

⁷ Herskovits Melville Jean., « Pesquisas etnológicas na Bahia », *Afro-Asia*, n°4-5, CEAO, Salvador, 1967.

⁸ Bastide Roger, *Le rêve, la transe et la folie*, ed. Flammarion, coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique », Paris, 1972, p.56..

« "Religion", "religion pratique" ou "religion magique", le terme de "religion", adjectivé ou pas, revient inexorablement [...] Dans tous les cas, ce qui caractérise une religion, quelle qu'elle soit, c'est, avant tout, l'établissement d'un contact (ou d'une "participation" pour reprendre les termes de Bastide, 1958) entre le monde des hommes et le monde du sacré, celui des dieux ou des forces surnaturelles ¹⁰» Dans les religions monothéistes occidentales, c'est l'homme qui s'élève à Dieu (par la prière essentiellement) : « les religions se créent toujours une sorte d'idéal vers lequel montent les hymnes, les vœux, les sacrifices » (souligné par nos soins, Mauss, 1985). Ailleurs, notamment dans les religions afro-brésiliennes, que certains auront appelées « primitives », ce sont les dieux [les *orixás*] qui descendent vers les hommes et s'expriment par les chevauchements (la « dialectique descendante » développée par Thomas et Luneau ¹¹).

On y est : par ces « chevauchements » on touche là du doigt la façon d'appréhender la possession dans le candomblé – une « des formes de communication avec la surnature ¹²»

En Afrique, les *orixás*, sont considérés comme des ancêtres divinisés après leur mort. Au Brésil, ils conservent plus ou moins le mythe d'ancêtres divinisés mais perdent leur caractère de chefs de lignées. Ces entités ont une existence anthropomorphe et sont considérées comme des protecteurs dispensateurs de bienfaits terrestres (raison pour laquelle ils sont régulièrement invoqués pour aider à résoudre des problèmes de la vie quotidienne). Ce ne sont pas des êtres morts ni même des esprits, mais des manifestations, des forces qui contrôlent la nature et le social. Ils sont un principe de classification de la nature, du réel. Leur rôle est d'établir dans le chaos de la nature sauvage, une classification des choses. Chaque *orixá* est multiple et cette multiplicité de formes correspond à une multiplicité de fonctions et de participations ; chacun est lié à une couleur, un métal, un animal, des phénomènes météorologiques, des événements, un espace, des activités sociales, des comportements humains, une partie du corps et des plantes.

Ces « forces » ont besoin d'un support pour exister et ce support est fourni par le corps de l'adepte lors de la possession. Par cette mise en corps, l'*orixá* transmet ses messages à l'homme (et peut par exemple le rappeler à l'ordre et l'agresser par la maladie,; des difficultés ¹³, voire absences d'incorporation pourront être interprétées comme un éloignement de l'*orixá* ¹⁴).

Cette communication/communion avec le divin, sa matérialité en quelque sorte dans le corps du fidèle semble être la principale finalité recherchée et se suffit à elle-même. Vécue comme un honneur d'être choisi par l'*orixá*, dans bien des cas, la possession est gage de bien-être et

⁹ Chiousse Sylvie, *ibidem*..

¹⁰ (Chiousse Sylvie, *ibidem* p.147.

¹¹ Thomas Louis-Vincent., Luneau René, *Les religions d'Afrique noire ; textes et traditions sacrées*, ed. Stock, coll. « Plus », Paris, 1981.

¹² De Heusch L., *La transe et ses entours. La sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc.*, éd. Complexe, Bruxelles, 2006.

¹³ Chiousse Sylvie, *ibidem*

¹⁴ L'*orixá* étant un protecteur de la personne, son éloignement rendra l'individu plus vulnérable.

de prestige – personnel et social. On y parvient au travers des diverses étapes de l'initiation¹⁵ que nous allons rapidement développer.

L'apprentissage de la possession

L'incorporation divine ne peut survenir n'importe où ni n'importe comment : elle est souvent attendue, voire espérée, intervient sur les lieux de cérémonie (essentiellement au *terreiro*), après plusieurs phases d'initiation et de niveaux de hiérarchie atteints. Elle s'enrichit et se maîtrise au fur et à mesure de ces apprentissages¹⁶ et est, comme l'indique Schott-Billmann¹⁷ « le résultat d'un codage culturel ». Ce codage, inculqué durant les diverses étapes de l'initiation, est avant tout une technique dont la finalité est la possibilité de communiquer avec le sacré et de permettre un échange avec les « dieux » ou entités divines dans le cas qui nous concerne¹⁸.

L'initiation se veut être une naissance ou plutôt une re-naissance de l'individu, un endoctrinement. Les rites initiatiques se répètent tout au long de la vie du *candomblezeiro* (adepte du candomblé) en une succession d'obligations réalisées après un an, sept ans, dix ans (*deca*), quatorze et vingt et un ans d'initiation. Ce passage à une « nouvelle vie » et ces obligations successives demandent toute une préparation et une mise en scène du corps. Au fur et à mesure des cérémonies et du *tempo de santo* (temps d'initiation dans le culte), les contraintes se font plus prenantes, les sacrifices plus importants : les préliminaires se font toujours par le sacrifice d'un oiseau ; puis on passe à un animal à deux pattes plus gros, et du sacrifice d'un animal à deux pattes à celui d'un animal à quatre pattes.

L'initiation se déroule donc suivant un crescendo d'intensité où l'individu est élève et acteur. De l'*amasi* d'ouverture (bain de plantes) où il devient *abia* au *bori* (littéralement : donner à manger à l'*ori*, la tête) et jusqu'à la cérémonie de l'*oruko*¹⁹ après la réclusion... l'individu reçoit une « éducation », un apprentissage gestuel et émotionnel, une connaissance de son *orixá*, un perfectionnement de ses savoirs sur la mythologie, les rituels, etc. Il apprend aussi à répondre aux injonctions de son *orixá*, à respecter les tabous liés à sa divinité notamment.

¹⁵ Sauf cas exceptionnel de « *santo bruto* ». Ce phénomène – rarissime – se produit généralement chez un sympathisant du culte lors d'une cérémonie spécifique et se concrétise par une transe. Celle-ci est jugée anarchique, car non codifiée, conditionnée par l'initiation. Elle peut être le signe d'une « élection » : l'*orixá* réclame l'individu (ce qui ne se refuse pas et conduira donc la personne à l'initiation), même si, parce que non maîtrisé, l'épisode peut être initialement mal vécu.

¹⁶ Halloy Arnaud, *Divinités incarnées. L'apprentissage de la possession dans un culte afro-brésilien*, ed. Petra, coll. « Anthropologiques », Paris, 2015.

¹⁷ Schott-Billman F., *Corps et possession. Le vécu corporel des possédés face à la rationalité occidentale*, ed. Gauthier Villars, coll. « Références », Paris, 1977.

¹⁸ On considère qu'il n'y a qu'un seul Dieu, suprême et créateur : Olorun (littéralement du yoruba : *O ni orun*, celui qui possède le ciel ; on peut aussi l'appeler Elemi – *O ni emi* : celui qui possède le souffle vital, etc.). Olorun, trop vieux ne s'intéresse plus aux humains et ne descend plus les visiter, laissant ce soin aux *Orixás*. Les *Orixás*, quant à eux, ne pouvant créer eux-mêmes la vie, ne sont pas perçus comme des dieux mais des entités divines ou, comme on l'a vu : des forces – qui s'adressent aux humains par l'intermédiaire de la possession par exemple.

¹⁹ L'*Oruko* est le nom en yoruba. Cette cérémonie est aussi appelée *dijinha*.

Pendant la période de réclusion dans l'*aliaché* (aussi appelée *camarinha* ou *ronko*), le novice se trouve souvent dans un état proche de l'hébété et de la docile suggestibilité. Cet état – l'*êré* – est souvent, déjà, associé à une forme « légère » et fugace de possession. C'est dans cet état de vacuité et de disponibilité que l'identité et le comportement de l'*orixá* peuvent lui devenir familiers – comme un « balbutiement corporel » pour reprendre les termes de Meltzoff et Moore dans leurs travaux sur l'imitation²⁰. Sa mémoire semble alors momentanément lavée du souvenir de sa vie antérieure. On pourra aussi retrouver cet *êré* (possession légère ou phénomène de « rapprochement/irradiation » pour reprendre les termes de Halloy²¹ dans des formes de manifestations non abouties durant les cérémonies ou dans les prémisses de la possession en tant que telle.

La première étape de l'initiation est considérée comme achevée lorsqu'a lieu la cérémonie de l'*oruko* où l'initié peut révéler son nom africain et recevoir sa divinité en public – la première vraie possession publicisée et partagée donc.

Plus tard, après la fin de la période de réclusion, le novice retrouvera son ancienne personnalité et oubliera, à l'état de veille, ce qui se sera passé pendant cet épisode de repli sur soi, il restera cependant sensibilisé dans son inconscient aux rythmes des *atabaques* (tambours sacrés) particuliers à son *orixá*, lesquels agiront comme stimulant d'un réflexe conditionné et auront tendance à le faire entrer en transe, succombant à cet appel de son *orixá*. En d'autres termes, ces appels l'inciteront à extérioriser un archétype de comportement sans doute conforme à ses aspirations réprimées. Après cette réclusion, a lieu ce que l'on appelle communément la cérémonie du *Pana* (contraction yoruba de *pa ina* : éteindre le feu) qui consiste à lui réapprendre les techniques du corps de la vie quotidienne. Ainsi, après avoir sacralisé son corps, on le ré-insère à la vie profane.

Au bout d'un an d'initiation, l'individu est alors uni à l'*orixá* et porte le titre d'*iaô*²² pour sept ans. À partir de ce moment et pratiquement tout au long de sa vie, il peut alors incorporer à chaque fête (sauf s'il est endeuillé et, s'il s'agit d'une femme, si elle est enceinte ou en période de menstruation²³).

Après sept ans de bons et loyaux services – obligations, offrandes, possessions, respect des tabous – l'*iaô* devient *ebomim*²⁴ ; il peut alors être *pai* ou *mae de santo* (père ou mère de

²⁰ Meltzoff Andrew, Moore.Keith, 1997, « Explaining facial imitation: a theoretical model », *Early Development and Parenting*, n°6, p.179-192.

²¹ Halloy Arnaud, *Divinités incarnées. L'apprentissage de la possession dans un culte afro-brésilien*, ed. Petra, coll. « Anthropologiques », Paris, 2015,.

²² *Iaô* : *iyawo* en yoruba, l'épouse (notons cependant que le terme d'*iaô* est aussi utilisé pour les hommes).

²³ Cette référence à une éventuelle impureté se retrouve dans d'autres religions, voir Douglas (1971).

²⁴ En référence peut-être au terme yoruba *egbon*, *egbon mi* : mon aîné. Outre les *pai* et *mae de santo*, parmi les *ebomim* se trouvent les *ogã* et *ekedi* qui constituent une prêtrise spécifique, ayant reçu la même « éducation » mais ne pouvant pas être possédés (Chioussé, 1995, p.185). Ils sont généralement chargés des travaux de gestion et d'assistance dans le *terreiro* et peuvent prendre le rôle par exemple de l'*axogun* (sacrificateur), de l'*alabe* (chef d'orchestre du culte), de l'*iyabassê* (*iya ba se* en yoruba : la

saint), ouvrir un *terreiro*, pratiquer la divination par les *buzios* (cauris) et initier lui-même d'autres individus²⁵, les guidant dans la possession.

Au niveau le plus haut de la hiérarchie, se trouve le *babalaô* – du yoruba *baba ni awo* : le père, le sage qui a le secret – sacerdote sur lequel nous ne nous attardons pas : à ce stade, connaissant « le secret », l'adepte n'est plus chevauché.

Le corps possédé comme alphabet du divin

Comme évoqué précédemment, la possession est le résultat d'un codage culturel, d'un apprentissage. C'est l'initiation qui est la garante de cette éducation. Outre la connaissance intime des caractéristiques de son *orixá*, l'initié apprend à réagir à certains *stimuli* qui codifieront son comportement et le conduiront à « *cair no santo* » en temps voulu, au signal donné.

Le rôle de la musique et plus particulièrement du rythme est capital. C'est au son d'un certain rythme joué par les *atabaques* que l'*orixá* répond à l'appel des hommes et va ainsi se manifester chez ses « enfants ». C'est la reconnaissance du rythme de son *orixá* qui met l'initié en condition de réceptivité : c'est le signal ; ce qui renvoie aux propos de L. de Heusch (2006) expliquant que « le possédé est *musiqué*²⁶ ».

Il faut parfois attendre de nombreuses heures avant de parvenir à cette communication avec le sacré, avant que les *orixás* ne « descendent ». Respectant le modèle de terminologie de parenté yoruba (qui fonctionne sur le système aîné/cadet) et la hiérarchie du *tempo de santo*, de la même façon, pendant les fêtes, l'orthopraxie domine et *iaô* et *ebomim* dansent selon un chemin circulaire déterminé par le temps d'initiation : les *ebomim* sont dans le cercle intérieur, les *iaô* à l'extérieur. Le *toque adarrum*²⁷ est répété jusqu'à l'arrivée divine. Alors, inlassablement, les mêmes rythmes sont joués pour honorer les divinités, selon un ordre établi²⁸, et les initiés en quête de possession se « meuvent » : inexorablement les mêmes gestes, lents et monotones sont répétés dans le *xirê* (la ronde accompagnée des *toadas*, les chants) jusqu'à ce que l'*orixá* se manifeste enfin. Les gestes deviennent alors plus rapides, plus saccadés. Le corps commence à se contorsionner, se tendre. Les membres se raidissent, les yeux sont parfois exorbités. Les spectateurs et/ou autres danseurs reconnaissent l'arrivée de l'*orixá*, applaudissent, chantent, voire crient et les tambours résonnent plus fortement.

mère qui fait cuire, donc la cuisinière du *terreiro* pour le culte et les *orixás*) ou encore de l'*iya têbêbê* (personne chargée de choisir les cantiques et chanter les solos) pendant les fêtes ou cérémonies.

²⁵ Restant dans le microcosme et la terminologie familiale, lorsque les adeptes formés deviennent eux-mêmes *pai* ou *mae de santo*, les premiers deviennent des *avo de santo*, « les grands-parents ».

²⁶ Là où le chaman, qui, lui, visite le monde des dieux, est musiquant.

²⁷ Le *toque* est le rythme de percussion joué pour appeler les divinités ; le *toque adarrum* sert à appeler les *orixás* au début de la cérémonie.

²⁸ Qui commence toujours par un hommage à Exu. Exu est une entité ambiguë, entre bien et mal (si toutefois un tel manichéisme est accessible dans le candomblé). Face positive : c'est lui qui permet tout dialogue, toute communication ; il est le trait d'union des *orixás* entre eux et des hommes avec le divin. Associé parfois à Janus ou à Hermès, il est le messager, l'intermédiaire qui permet le passage du profane au sacré ; c'est la raison pour laquelle aucune fête, aucun rituel ne peut commencer sans qu'une offrande ne lui soit au préalable destinée : *o padé de Exu* (du yoruba *ipadé* qui signifie « rencontre »).

L'initié chevauché commence à tituber sous la pression ; on²⁹ lui retire tout ce qui pourrait gêner ses mouvements ou le blesser. Lors de fêtes spécifiques, c'est à ce moment que l'on entraîne la personne dans la *camarinha* pour la revêtir des attributs de son *orixá* et la danse effrénée peut commencer (correspondant à la phase de « plénitude » définie par Rouget, 1990).

Le costume donne l'apparence de l'*orixá* et cette seule apparence confère déjà un pouvoir à celui ou celle qui le porte. Dès cet instant, l'individu n'est plus... ou il est sans être car il est l'*orixá*, ou il est lui et l'*orixá*. Alors que Roberte Hamayon³⁰, citée par Pons³¹ évoque les connotations de passivité, de soumission et d'impuissance associées au vocabulaire de la possession, je pencherai plus volontiers sur une « alliance (volontaire choisie/décidée)³² » l'étanchéité entre un état et l'autre n'étant pas complète : le possédé est acteur³³ et, par cette alliance, il se réalise.

Une fois donc que le costume est revêtu ou que, tout au moins, l'acteur a son rôle dans la peau, il commence son spectacle. On reconnaît aisément une totale transformation de la personnalité en même temps que du corps. Le visage, la voix même se métamorphosent et le corps tout entier devient le simulacre divin. Les danses reflètent généralement les mythes connus de ces *orixás* ou leurs principales caractéristiques. Les mouvements de Yemanjá, de son fidèle, reproduisent les ondulations des vagues. Oxossi (roi de Ketu, *orixá* de la chasse et des forêts) feint de tenir un arc dans ses mains, il se faufile entre les arbres à la recherche de gibier. Oba danse en cachant son oreille mutilée³⁴. Oxum, très coquette, se regarde dans un miroir, lisse sa longue chevelure ; sa danse est très sensuelle : elle est le désir. Elle aime la richesse et il n'est pas rare qu'un initié chevauché quémande de l'argent à l'assistance, qui s'exécute. On reconnaît Xangô (maître du feu, de la foudre et des éclairs entre autres) à la violence du chevauchement : l'individu paraît alors secoué de décharges électriques, voire foudroyé ; ses danses sont très vives et épuisantes. Etc.

²⁹ C'est le rôle principal de l'*ekedi*, l'assistante la plus importante du *pai* ou de la *mãe de santo* durant une cérémonie. Ne pouvant être « chevauchée », elle veille au bon déroulement de la fête et prend soin des participants lors de la possession par l'*orixá*. Elle utilise l'oja (foulard rituel), dénoue le foulard, défait les cheveux de la personne qui va entrer en transe, lui mouille le front et la soutient lorsque cela devient nécessaire.

³⁰ Hamayon Roberte, « Avant-propos », dans Aigle D. *et al.*, (dir), *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, ed. Société d'Ethnologie, coll. « Recherches thématiques », Paris, 2000, p.11.

³¹ Pons Christophe, « L'intériorisation du surnaturel. Identité individuelle et mysticisme en Irlande », *Archives de sciences sociales des religions*, n°145 « Des expériences du surnaturel », janvier-mars, 2009, p.15-31.

³² *ibidem*

³³ De Heusch également évoque le possédé comme un « acteur » (2006, p.82) – considérant par ailleurs que « le rôle qu'ils assument est fondé sur une croyance profonde à la réalité qu'ils incarnent ».

³⁴ Oreille qu'elle aurait offert à Xangô pour obtenir (en vain) ses faveurs.

Enfin, au bout d'un moment, pouvant dépasser la demi-heure, le corps se fatigue. Cela apparaît parfois brusquement. Le possédé alors titube, voire s'effondre et doit être soutenu. La manifestation est terminée. On essuie les gouttes de sueur, on lui souffle aussi parfois dans les oreilles et on le félicite.

Toutes les possessions ne sont pas aussi violentes ; tout dépend de la nature de l'*orixá* qui chevauche. Il semblerait par ailleurs que toutes les divinités ne descendent pas. Les avis sont par exemple partagés en ce qui concerne les possessions par Exu ou les Ibejis (entités enfantines). Beaucoup de *pais de santo* affirment qu'il n'existe pas de transe pour Exu, d'autres la reconnaissent (dans l'*umbanda* principalement) ; d'autres encore vont la considérer comme une punition. De la même façon, quelques *terreiros* confirment l'existence de possession par les Ibejis, d'autres la nient ou l'assimilent à l'*êré* déjà évoqué : extase calme, forme légère de possession ou moment de « rapprochement/irradiation³⁵ » d'une entité plus puissante.

Entre intimité et communion publique

Si l'on reconnaît dans la possession du candomblé un phénomène d'adorcisme, vivement recherché et apportant un prestige personnel à celui qui est chevauché ; ce processus est aussi éminemment social et permet la communion de tous, la manifestation et possession de l'individu chevauché irradiant le reste du groupe.

On a déjà signalé que les *orixás* avaient une existence anthropomorphe. Comme les humains, entre eux se créent des rivalités, jalousies, conflits que les chevauchés répercutent dans leurs manifestations. Ainsi, lors d'une cérémonie, lorsque plusieurs *orixás* descendent simultanément, il ne s'agit en aucun cas d'une agglomération d'extases individuelles closes les unes par rapport aux autres. La possession n'empêche pas la vision des autres danseurs ni les *stimuli* qui viennent du dehors. Le groupe entier participe, acteurs en action, acteurs en attentes et spectateurs. Si elle relève de l'intime et de la complicité entre un individu et son entité, si elle émane des « interstices de ses muscles et de ses viscères³⁶ » en même temps, elle se partage dans la communauté – moyen de dialogue entre humains et divins, où l'intime, le corps de l'homme est réceptacle et alphabet, délivrant les messages du divin, à la fois pour soi et pour l'assistance.

De même, si le *pai* ou la *mae de santo* organise dans son *terreiro* des séances de *consulta* (consultation) selon un agenda codifié et qui permet d'interpeller les divinités à la demande (par le *jogo de buzios*) pour résoudre le problème particulier de tout individu (initié ou pas),

³⁵ Un parallèle est possible entre cette conception développée par Halloy (2015) et celle que je développais dans mes travaux antérieurs : « un état qui précède la possession. En fait, celle-ci pourrait ne pas arriver subitement, et le court instant de préparation ou de mise en condition [...] correspondrait alors à l'*êré* » (Chiousse, 1995, p.203). D'ailleurs : « pour Papai, chef de culte d'un *terreiro* traditionnel nagô, l'état d'*êré* est une semi-conscience que l'on retrouve par exemple durant le processus d'initiation. Au terme *êré* d'origine angola dit-il, il préfère celui d'*axêré* mais soutient que cet état est celui où l'entité est déjà (ou encore) présente dans le corps de l'individu mais de manière latente » (Chiousse, 1995, p.205).

³⁶ Bastide Roger, 1972, *Le rêve, la transe et la folie*, ed. Flammarion, coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique », Paris, 1972.

des séances de *consulta* intempestives peuvent également intervenir lors d'une fête ou cérémonie publique. Il arrive ainsi qu'un fidèle possédé s'approche de vous et vous mette en garde de certains maux. L'intime se publicise alors et toute la communauté participe de l'interpellation – qu'elle soit de bon ou de mauvais augure.

Il est évidemment nécessaire de rappeler que, par la possession, l'initié « incorpore » l'*orixá* et donc, par l'intermédiaire de l'*iaô*, par son corps, ses tripes et sa voix, c'est l'*orixá* qui vous interpelle et transmet son message, révélant à l'individu ce qui le perturbe, parfois inconsciemment, parfois avant même que le trouble ne se déclare. Si le possédé change souvent de physionomie, de posture et de voix, il s'exprime aussi dans un langage parfois difficilement compréhensible pour le commun des mortels... Dans ce type de situation, la séance de *consulta* se fait généralement à trois : le corps possédé – simulacre de l'entité divine, le consultant – volontaire ou choisi – et un *ogã* (ou une *ekedi*) qui aide à traduire les paroles de l'*orixá* qui s'exprime au travers du possédé. Le consultant recevra, bon gré mal gré, une explication de ses maux actuels ou à venir et des conseils pour en venir à bout (ou les prévenir). La possession apparaît ainsi porteuse, tant au niveau individuel que plus collectif, permettant à tout un chacun de tirer parti d'éventuels bénéfices et restaurant le tout et les parties de l'assemblée.

Cette globalité de partage trouvait jusqu'à présent ses limites aux portes du *terreiro*. Le développement du numérique³⁷ et des réseaux sociaux aujourd'hui entraîne un certain nombre de changements : visualiser une possession de candomblé ne nécessite plus d'être accepté par l'assemblée et de devoir attendre des heures dans la chaleur moite du *terreiro*. Il suffit de quelques clics sur une chaîne numérique (youtube, dailymotion, etc.) pour trouver des vidéos plus ou moins saisissantes de ce phénomène, mises en ligne par les adeptes eux-mêmes bien souvent.

Ainsi, tout comme Pons³⁸ note un processus de dé-spectacularisation dans les formes rituelles des séances médiumniques observées, il semble – par cette diffusion récente sur les réseaux sociaux – que l'on en vienne aussi pour la possession dans le candomblé à un processus de banalisation de cet émotionnel et du rapport au sacré et au divin – renouvelant peut-être complètement les effets d'*embodiment* – qui reste encore à étudier.

Références bibliographiques

Augras Monique, 1992, *Le double et la métamorphose. L'identification mythique dans le candomblé brésilien*, ed. Méridiens/Klincksieck, coll. « Sociologies au quotidien », Paris.

Barros Luitgarde Oliveira Cavalcanti, 2000, *Arthur Ramos e as Dinâmicas Sociais de seu Tempo*. Maceió: EDUFAL.

Bastide Roger., 1958, *Le candomblé de Bahia, rite Nagô*, éd. Mouton & co, Paris.

³⁷ Pour les travaux sur la présence du culte sur internet, voir Chiousse, 1998, 1999, 2003.

³⁸ op.cit.

Bastide Roger., 1972, *Le rêve, la transe et la folie*, ed. Flammarion, coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique », Paris.

Chioussse Sylvie, 1995, *Divins thérapeutes ! - La santé au Brésil revue et corrigée par les orixás*, thèse de doctorat, EHESS Paris, (<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00003395>).

Chioussse Sylvie, 1999, « Le culte afro-brésilien entre universalisme et intimisme - "Touche pas à mon culte" disent-ils ?! », *revue Sociétés*, n°64.

Chioussse Sylvie, 1998, « Orixás on line - Les divinités yoruba sur Internet », numéro spécial "Religion" *Cahiers du Brésil contemporain - CRBC - EHESS* n° 35-36 (<http://www.revues.msh-paris.fr/vernumpub/08-Chioussse.pdf>).

Chioussse Sylvie, 2003, « Les performances du divin sur Internet : Us et abus de l'universalisation du culte des orixás », *Esprit critique*, Dossier thématique "Tribus et réseaux : nouveaux modes de communication et de relation", Automne, vol.05, n°4 (<http://www.espritcritique.fr/0504/esp0504article09.pdf>).

De Heusch Luc, 1968, « Formes et transformations de la possession », Colloque sur les cultes de possession, Paris, CNRS.

De Heusch Luc, 2006, *La transe et ses entours. La sorcellerie, l'amour fou, saint Jean de la Croix, etc.*, éd. Complexe, Bruxelles.

Douglas M., 1971, *De la souillure, Essai sur les notions de pollution et de tabou*, (préface L. de Heusch), ed. Maspéro, Paris.

Halloy Arnaud., 2015, *Divinités incarnées. L'apprentissage de la possession dans un culte afro-brésilien*, ed. Petra, coll. « Anthropologiques », Paris.

Hamayon Roberte, 2000, « Avant-propos », dans Aigle D. *et al.*, (dir), *La politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*, ed. Société d'Ethnologie, coll. « Recherches thématiques », Paris.

Herskovits Melville Jean, 1967, « Pesquisas etnológicas na Bahia », *Afro-Asia*, n°4-5, CEAO, Salvador.

Mauss Marcel, 1985, *Sociologie et anthropologie*, ed. PUF, coll. Quadrige, Paris.

Meltzoff Andrew, Moore.Keith., 1997, « Explaining facial imitation: a theoretical model », *Early Development and Parenting*, n°6, p.179-192.

Nina Rodrigues Raimundo, 1935, *O animismo fetichista dos negros bahianos*, ed. *Civilização brasileira*, Rio de Janeiro.

Pons Christophe, 2009, « L'intériorisation du surnaturel. Identité individuelle et mysticisme en Irlande », *Archives de sciences sociales des religions*, n°145 « Des expériences du surnaturel », janvier-mars, p.15-31.

Ramos Arthur., 1935, *O folclore Negro do Brasil*. 2ed. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil.

Ramos Arthur, 1988, *O Negro Brasileiro : etnografia religiosa e psicanalise*, ed. Massangana, IJNPS, (préface R. Ribeiro), 2a ed., Recife.

Rouget Gilbert, 1990, *La musique et la transe*, Gallimard, Paris.

Schott-Billman France, 1977, *Corps et possession. Le vécu corporel des possédés face à la rationalité occidentale*, ed. Gauthier Villars, coll. « Références », Paris.

Thomas Louis-Vincent, Luneau R., 1981, *Les religions d'Afrique noire ; textes et traditions sacrées*, ed. Stock, coll. « Plus », Paris.



Photo 1 :
Photo S. Chiousse (*terreiro* de Pai Messias, Recife, 1990)
Cérémonie du *Bori*



Photo 2 :

Photo S. Chiousse (*terreiro* de Mãe Bia, Recife, 1990)

Iaô de folha, cette jeune personne est en cours d'initiation, état d'êré.



Photo 3 :

Photo S. Chiousse (*terreiro* de Mãe Sevi, Recife, 1990)

Mãe Sevi guide son *filho de santo* possédé par Omulú.

