

Numéro 33 - décembre 2016 Retours aux rituels

Le doute à l'œuvre : rituel, réflexivité critique et conflit dans le culte d'Ifá (Cuba)

Emma Gobin

Résumé

Fondé sur l'étude du culte divinatoire et initiatique d'Ifá à Cuba, cet article vise à mettre en lumière le rôle que certaines formes de réflexivité critique jouent dans l'apprentissage religieux ainsi que dans l'action rituelle elle-même, en lien à l'organisation formelle du rite. Il éclaire ainsi un aspect souvent négligé des ethnographies du rituel, à savoir que le doute, la négociation, voire le conflit, peuvent être des ressorts de la performance rituelle et s'avèrent rendre compte de l'équilibre subtil qui s'y joue entre orthopraxie et adaptation, voire innovation. À partir de ce cas emblématique, l'objectif est donc d'insister sur le lien indissociable, parfois passé inaperçu, qui existe entre action rituelle et réflexion critique sur cette action.

Abstract

Based on the study of Ifá, an (Afro-)Cuban divinatory and initiatory practice, this paper highlights the role played by certain forms of "critical reflexivity" both in religious learning and in the course of ritual performance itself as an aspect of the latter's formal organization. In doing so, it throws light on an often neglected aspect in ethnographies of ritual, namely the fact that doubt, negotiation, and even conflict are constitutive well-springs of ritual performance, able to account for the subtle interplay of orthopraxis and ad hoc adaptations or innovations. By means of an exemplary case study, the paper thus documents and underlines the intimate, although sometimes unnoticed connection that exists between ritual action and critical reflection upon this action.

URL: <https://www.ethnographiques.org/2016/Gobin>

ISSN : 1961-9162

Pour citer cet article :

Emma Gobin, 2016. « Le doute à l'œuvre : rituel, réflexivité critique et conflit dans le culte d'Ifá (Cuba) ». *ethnographiques.org*, Numéro 33 - décembre 2016 Retours aux rituels [en ligne].

(<https://www.ethnographiques.org/2016/Gobin> - consulté le 06.12.2021)

ethnographiques.org est une revue publiée uniquement en ligne. Les versions pdf ne sont pas toujours en mesure d'intégrer l'ensemble des documents multimédias associés aux articles. Elles ne sauraient donc se substituer aux articles en ligne qui, eux seuls, constituent les versions intégrales et authentiques des articles publiés par la revue.

Le doute à l'œuvre : rituel, réflexivité critique et conflit dans le culte d'Ifá (Cuba)

Emma Gobin

Sommaire

- Introduction
- Initiation et divination : les voies d'accès aux savoirs d'Ifá
- Savoir écouter : le recueil de points de vue multiples
 - Se fréquenter
 - Un savoir distribué
- Se faire « chercheur » : la construction d'un point de vue personnel
 - (Re)textualisations : le rapport à l'écrit ou le cercle réflexif
 - L'apprentissage « en contexte », la rationalité et le sensible
- Mettre ses pratiques à l'épreuve : procéder au rituel
 - Retour sur l'organisation formelle du rite
 - L'orthopraxie : une construction circonstancielle et négociée
- Conclusion
- Notes
- Bibliographie

Isolated in their sacred enclosure, [performers] concentrate on correctness of act, recitation and chant. Their primary concern, if not obsession, is with rules. There are no symbolic meanings going through their mind when they are engaged in performing rituals [1].
(Staal 1979 : 3)

A ritual is like the pebble landing in the water that produces a ripple of commentary [...]. Of course, the ripple metaphor assumes that a ritual is in itself an isolated, ordinary event. It would be more accurate to think of rituals as occurring in a matrix of overlapping discourses [2].
(Wirtz 2007 : 168-169)

Introduction

Au cours des dernières décennies, l'anthropologie du rituel s'est significativement renouvelée grâce au développement d'approches qui l'ont envisagé comme une forme particulière d'action, laquelle pourrait être analysée indépendamment des discours et des exégèses parfois contradictoires qui l'entourent. Par-delà ses dimensions symboliques, ses fonctions sociales et/ou les significations que les acteurs lui confèrent, le rituel serait régi par des règles implicites et explicites qui permettent de le considérer comme une succession d'actes prescrits desquels émergent des logiques structuro-formelles et relationnelles singulières (Humphrey & Laidlaw 1994 ; Houseman & Severi 2011 (1994)). Pour en percer les ressorts, c'est donc à l'étude du rituel « en lui-même et pour lui-même » (Lévi-Strauss 1971 : 561), que l'on s'est attaché. En d'autres termes, l'étude du discours *sur* le rituel (ce que ses différents acteurs en pensent et en disent au quotidien) a été reléguée à l'arrière-plan de ces analyses : traité comme une sorte de bruit ou de rumeur assourdissante, sa prise en compte a été considérée comme ayant jusqu'alors obstrué, plutôt qu'éclairé, la compréhension de ce domaine de l'activité humaine [3].

Dans cet article, je souhaiterais nuancer l'idée monolithique que l'idéologie locale afférente au rituel est entièrement accessoire à la façon dont celui-ci est exécuté et tenter de concilier certains aspects des approches évoquées (une lecture formelle du rite notamment) avec une analyse à même d'intégrer certains des discours vernaculaires sur le rite. Par leurs contextes d'énonciation, variés, ainsi que leur rôle dans l'économie de la connaissance et de la compétence rituelle, une partie d'entre eux ne me semble pas pouvoir être évacuée de l'analyse.

Si le rituel mérite bien d'être pensé en termes d'action – il *fait* des choses et pour ceux qui y participent, l'enjeu est bien de faire *correctement* ces choses –, ce constat ne doit effectivement pas nous conduire à (ré)établir une partition abrupte entre ce qui, d'un côté, relèverait du registre de l'action (alors implicitement conçue comme « *pre-critical, if not pre-rational* », Grimes 1988 : 217), et, de l'autre, du domaine de la pensée, lesquels s'excluraient foncièrement dans le temps de l'activité cérémonielle (comme le suggère par exemple la citation de Staal placée en incipit de ce texte). Une telle dichotomie s'avérerait dommageable à deux titres : d'une part, parce qu'elle reviendrait à considérer que la réflexion, l'adaptation et la critique ne peuvent avoir de place « *in the inner circle of ritual enactment* » (Grimes 1988 : 217) – ce que l'observation empirique dément de façon récurrente ; d'autre part, parce

que l'on s'empêcherait dès lors de saisir le rôle central que certaines formes de réflexivité critique (dont certains de ces discours constituent l'une des déclinaisons) jouent dans la (re)production du rite, sous la forme, notamment, de négociations qui encadrent le rituel et peuvent même faire irruption durant certaines performances.

À travers l'étude du culte divinatoire et initiatique d'Ifá - culte (afro-)cubain communément dit d'origine yoruba et qui offre un cas d'étude emblématique en la matière -, je tenterai donc de montrer que certaines productions discursives, loin de se cristalliser dans la production de gloses indépendantes des actes rituels, participent pleinement de leur continue (re)construction, en amont et en aval du rite, mais aussi *in situ*, dans le contexte cérémoniel. Relevant des modalités de structuration de l'expérience sacerdotale et de certaines dynamiques de l'apprentissage, nous verrons qu'elles engagent ainsi des formes de réflexivité critique, terme par lequel j'entends ici désigner une activité évaluative mobilisant « le doute, l'incertitude, le scepticisme, la critique » (Højbjerg 2002 : 2-3) et ayant pour objet des savoirs spécifiques et leur mobilisation adéquate et adaptée ; en d'autres termes, une orthopraxie au sens étymologique du terme [4].

Après avoir évoqué la nature des savoirs d'Ifá et les voies par lesquelles on y accède, je m'attacherai donc à circonscrire les principales modalités et conditions d'exercice de cette réflexivité critique en montrant que celle-ci se décline sous trois modes majeurs et étroitement corrélés. Pour un ritualiste, elle consiste d'abord (1) à recueillir, au gré de rencontres quotidiennes et informelles avec des pairs, une multiplicité de perspectives sur le rituel. Elle se traduit également (2) par le développement d'une démarche plus solitaire par laquelle, en se faisant "chercheur", il entreprend de se construire un point de vue sur les savoirs qu'il manie et d'en éprouver la validité et l'efficacité. Elle revient enfin (3) à se montrer capable de redéployer ce point de vue en contexte rituel, face à ses pairs, lors de l'exécution collégiale de rituels initiatiques au sein desquels un équilibre complexe entre orthopraxie et adaptation, ou innovation, se fait jour. À partir de l'analyse détaillée de ce cas ethnographique, je formulerai ensuite quelques remarques conclusives sur le lien existant entre action et réflexion (critique) sur cette action, dont on verra qu'il permet finalement d'insister sur le rôle de la négociation et du conflit dans l'action rituelle.

Initiation et divination : les voies d'accès aux savoirs d'Ifá

À Cuba, il existe plusieurs pratiques thérapeutico-religieuses couramment qualifiées d'afro-cubaines qui, étant complémentaires et également populaires, ouvrent sur des savoirs, des techniques et des positions rituelles distincts [5]. Parmi elles, le culte d'Ifá est particulièrement valorisé. Il ouvre en effet sur l'acquisition de savoir-faire complexes et est par ailleurs réservé à des hommes censément « élus » lors de niveaux d'initiation mineurs (accessibles à tout un chacun). Pour accéder à la prêtrise, ceux-ci doivent passer par une initiation spécifique durant laquelle plusieurs divinations leur révèlent leur "présent, passé et futur" en tant qu'individu et en tant que prêtre [6] (Ifá est un oracle, avant tout pouvoir de vérité et de connaissance). Leur sont aussi remis des instruments divinatoires consacrés (une chaîne mantique, des noix de palme et un plateau divinatoire). Ce faisant, ils deviennent les membres d'un collectif sacerdotal exclusif : celui des *babalaos* (du yoruba, « père des secrets »), usagers légitimes de l'oracle d'Ifá, auquel sont adossés de

multiples savoir-faire (divinatoires, propitiatoires, sacrificiels, initiatiques) qu'il leur faudra engranger après l'initiation, qu'ils se consacrent ou non à cet office de façon exclusive [7].

D'un point de vue *emic*, l'intégralité de ces savoir-faire découle des 256 (16²) « signes » ou *oddun* d'Ifá, auxquels sont associés un nom et un vaste corpus propositionnel et sémantique composé de proverbes, de prédictions et prescriptions rituelles, d'invocations liturgiques et, surtout, de mythes. Pour les *babalaos*, ces derniers constituent le « fondement » de toute opération rituelle – tout geste ou procédure cérémonielle est censé « naître » dans un récit mythologique – et en cela, Ifá relève bien d'une « cosmo-praxis » (Holbraad 2012 : 109), où la pratique droite et correcte, orthopraxe, dérive d'un corpus cosmogonique et mythologique pensé comme unitaire et totalisant.

Celui-ci est en partie codifié dans des documents écrits dont la rédaction par les *babalaos* a joué depuis les années 1920-1930 un rôle central dans la codification et l'expansion des savoirs d'Ifá à Cuba (Brown 2003 : 146 sqq.) bien qu'ils ne les aient pas constitués en un corpus doctrinaire. Aujourd'hui, cette production demeure d'ailleurs foisonnante comme on le verra [8]. En plus des sources orales et de l'apprentissage rituel en situation (souvent auprès de l'initiateur ou « parrain », figure de l'autorité à laquelle un *babalao* est lié par une relation de filiation rituelle), lesquels sont essentiels à la “formation” des *babalaos*, ces textes servent aussi de supports de mémorisation des « signes » pour les jeunes initiés et leur permettent de se familiariser avec leur contenu. En même temps, tout *babalao* apprend aussi très vite que pour progresser dans la « connaissance » (notion essentielle dans l'univers d'Ifá, qui revêt une acception à la fois théorique et pratique), il lui faut aussi développer un certain nombre de facultés. Dans les termes vernaculaires, on évoque l'« *aché* des mains [9] », ou faculté à procéder à des manipulations rituelles efficaces, l'« *aché* de la langue [l'organe] », ou faculté à parler juste et bien, et enfin l'« *aché* de la tête », ou faculté à bien penser, à réfléchir intelligemment. Essentielle, cette dernière qualité se traduit précisément par une attitude singulière qui révèle que l'apprentissage et l'exercice de la prêtrise d'Ifá, loin de consister en l'assimilation et en l'actualisation mécanique de techniques et de contenus de connaissance, s'accompagnent du développement de postures réflexives dont nous allons donc maintenant nous attacher à décrire les principales manifestations.

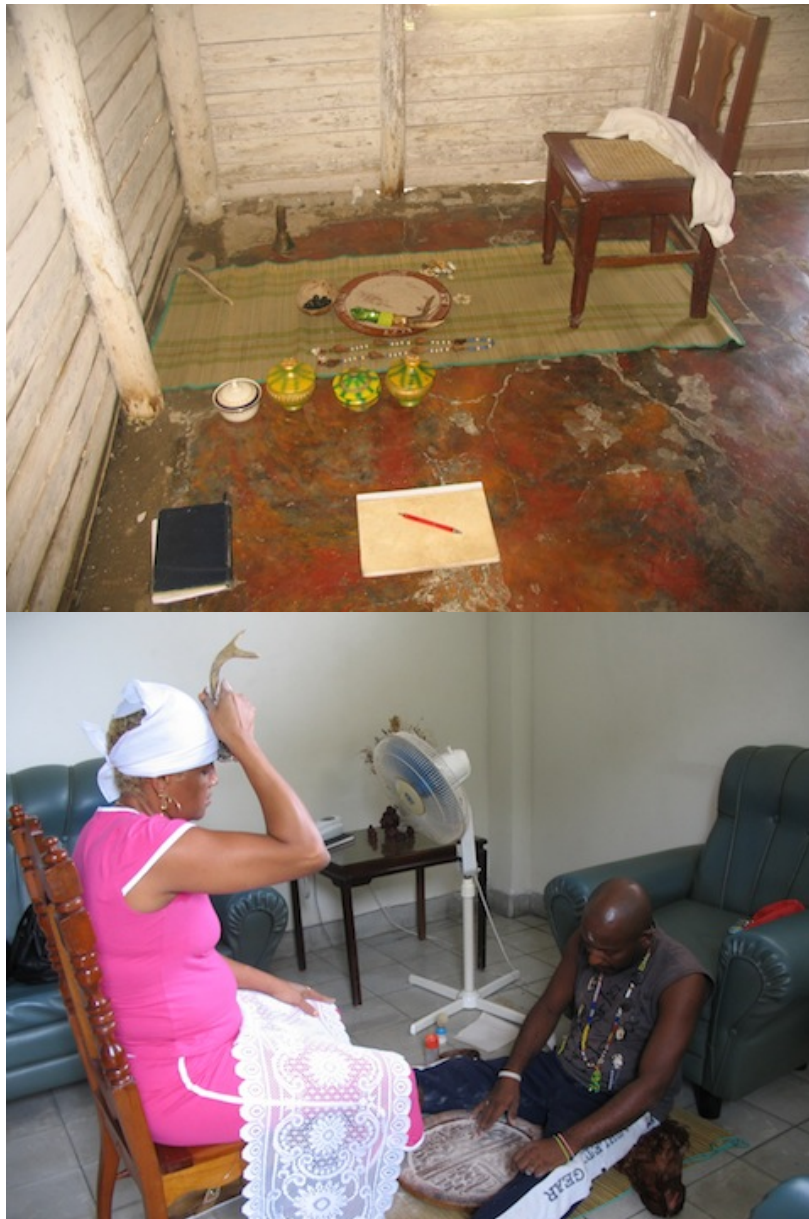


Fig. 1 et 2. En haut, espace de consultation où un *babalao* s'apprête à officier (on y aperçoit les noix de palme dans un petit réceptacle à côté du plateau ainsi que la chaîne d'Ifá, qui constituent les deux techniques divinatoires (standardisées) dont on use dans le culte). En bas, un *babalao* traçant des signes d'Ifá sur son plateau divinatoire lors d'un *ebó* (opération sacrificielle) pour une consultante.

Ciego de Avila / La Havane, Cuba, 2005-2006.

(Photographies : E. Gobin)

Savoir écouter : le recueil de points de vue multiples

Pour amorcer le propos, je partirai d'une situation simple qui soutiendra, en filigrane, les deux premiers points de l'argument. En 2003, je me soumis à une consultation divinatoire avec Reniel, *babalao* de La Havane âgé d'une vingtaine d'années et qui s'était initié l'année précédente.

Comme il était encore jeune en Ifá, nous nous rendîmes chez son parrain (un voisin proche) pour qu'il y procède. Reniel exécuta seul la partie technique de la consultation, mais son aîné se joignit à lui pour la « conversation divinatoire » consécutive, par laquelle on délivre diagnostics, conseils et prescriptions rituelles à un consultant sur la base des « signes » apparus. À son issue, Reniel interrogea son parrain, Lázaro, quant à ses choix interprétatifs et au décalage entre ce qu'il avait lui-même appris de ces *oddun* dans les « livres » et ce que son initiateur venait de m'en dire durant la consultation. Le problème ne se résumait pas à une simple question d'herméneutique divinatoire : très vite, ils s'engagèrent dans une discussion sur la qualité du support écrit utilisé par Reniel. Lázaro lui expliqua que ce traité était une bonne base – ce pourquoi il le lui avait conseillé – mais que, selon toute vraisemblance, tel détail concernant ce signe était erroné (« il n'a pas de fondement ») et tel autre incohérent (« il n'a pas de logique »). Il lui parla de sa propre compréhension du « signe » et lui proposa de consulter à l'occasion un autre des documents qu'il possédait – en l'occurrence un CD-ROM rassemblant plusieurs traités divinatoires et rituels [10]. Il lui répéta aussi qu'il lui appartenait de chercher et d'établir le sens de ces sources : « rappelle-toi que tu dois toujours essayer de trouver la logique ». Un troisième *babalao* arriva sur ces entrefaites. Apprenant que l'on venait de procéder à une consultation, il s'enquit des « signes » advenus, me donna quelques conseils, puis s'accorda avec Lázaro sur le fait que, telles qu'elles apparaissaient dans de nombreux documents, certaines prédictions associées à ces *oddun* étaient soit obscures, soit erronées. Plus tard, le dernier venu extirpa un papier manuscrit de l'une de ses poches. Il comportait une longue série de graphèmes divinatoires et formait la trame mythologico-rituelle d'un *ebó* (opération sacrificielle). Il lui était tombé entre les mains « par hasard » : il demanda à Lázaro ce qu'il en pensait et la conversation s'orienta sur l'utilité et la valeur de son contenu.

Ordre canonique des seize *oddun meyi* (doubles) d'Ifá

(1) Baba Eyogbe Meyi	(2) Baba Oyekun Meyi	(3) Baba Iwori Meyi	(4) Baba Odi Meyi	(5) Baba Iroso Meyi	(6) Baba Ojuani Meyi	(7) Baba Obara Meyi	(8) Baba Okana Meyi
I I	II II	II II	I I	I I	II II	I I	II II
I I	II II	I I	II II	I I	II II	II II	II II
I I	II II	I I	II II	II II	I I	II II	II II
I I	II II	II II	I I	II II	I I		I I
(9) Baba Ogunda Meyi	(10) Baba Osa Meyi	(11) Baba Ika Meyi	(12) Baba Otrupon Meyi	(13) Baba Otura Meyi	(14) Baba Irete Meyi	(15) Baba Oche Meyi	(16) Baba Ofun Meyi
I I	II II	II II	II II	I I	I I	I I	II II
I I	I I	I I	II II	II II	I I	II II	I I
I I	I I	II II	I I	I I	II II	I I	II II
II II	I I	II II	II II	I I	I I	II II	I I

Trois exemples de combinaison des *meyi*

OgbeOgunda (1-9)	IreteWori (14-3)	OkanaFun (8-16)
I I	II I	II II
I I	I I	I II
I I	I II	II II
II I	II I	I I

Fig. 3. Ordre canonique des 16 « signes » nucléaux d'Ifá qui, selon une logique formelle, se combinent pour donner les 256 « signes » du système, que l'on peut faire advenir au quotidien par le jet de la chaîne d'Ifá ou, dans des occasions importantes, par le tirage des noix de palme. Outre dans la divination, on les utilise aussi (en les traçant et en les invoquant) pour différentes opérations rituelles.

Se fréquenter

La fréquentation assidue des maisons de *babalaos* révèle que ce type d'échanges, consécutif ou non à une cérémonie, est le lot journalier de ces ritualistes. Les *babalaos* se rendent en effet régulièrement des visites à l'occasion desquelles la communauté des pairs – relativement éclatée puisque chacun gère seul son quotidien rituel, ses clients et ses propres filleuls initiés – prend corps. Lors de ces visites, les après-midi se passent à discuter sur Ifá, à échanger des nouvelles de telle ou telle connaissance, à prodiguer des conseils explicites aux plus jeunes initiatiquement parlant, et à réfléchir, quel que soit le stade de la carrière religieuse auquel on se trouve, sur sa pratique. Les *babalaos* formulent et recueillent alors une multiplicité de points de vue sur leurs savoirs et s'interrogent mutuellement. Ils mettent en commun leur expérience, partagent le récit de cérémonies collectives auxquels ils ont participé récemment, font part à leurs pairs de l'étonnement qu'ils ont ressenti en voyant untel procéder ainsi et les sondent en la matière. Parfois, comme dans le cas évoqué, ils discutent de leurs lectures et de certaines sources écrites, voire se montrent ou se prêtent certains documents traitant de mythologie ou d'opérations rituelles complexes. Selon l'identité des personnes présentes ou la composition de la maisonnée, il arrive que des non-spécialistes ou des initiés d'autres cultes y prennent part [11]. Cependant, et parce qu'un entre-soi singulier est de mise entre *babalaos*, ces derniers privilégient ces conversations entre pairs, qui plus est si ceux-ci touchent aux aspects ésotériques de l'initiation ou de toute une série d'autres procédures rituelles (d'où les formes d'ellipse particulières qu'ils emploient face aux profanes).

Bien sûr, des relations de concurrence et de rivalités influent parfois sur ces échanges – un *babalao* peut ainsi tendre un « piège » à un autre pour ensuite lui montrer la profondeur de sa « connaissance » –, mais, comme dans l'exemple évoqué, leurs conversations et les réflexions dans lesquelles ils s'engagent sont souvent motivées par des doutes et des incertitudes quant au bien-fondé d'une pratique ou à ses subtilités techniques. À travers ces échanges, les *babalaos* parviennent à résoudre ces doutes ou bien, au contraire, entrent dans des débats, voire des controverses. Et si cette production et cette circulation discursives continues prennent place dans le contexte de la vie ordinaire, quotidienne, elles sont plus essentielles qu'elles n'en ont l'air. En confrontant leur pratique, leurs expériences et leurs conceptions personnelles à celles de tiers, les *babalaos* ne sont pas engagés dans une activité exégétique ou théologique de type spéculative, dissociée de la *praxis* : ils tentent en effet de dénouer au coup par coup les problèmes théorico-pratiques qui se posent à eux au quotidien, et ce, afin de progresser, comme ils le disent, sur le « chemin de la connaissance », ainsi que de mieux asseoir leurs compétences et de (re)mobiliser leurs

savoirs de façon efficace et – Lázaro y insiste – plus cohérente. Ces échanges constituent ainsi des situations fondamentales d'apprentissage permettant aux ritualistes, d'une part, de diversifier leurs connaissances et, d'autre part, de développer un rapport critique à certaines sources écrites et orales desquelles ils tirent jusque-là leurs savoirs.



Fig. 4. Sortie d'un nouvel initié *babalao* : il est rossé par ses pairs, avant d'être plus tard acclamé et honoré par des femmes.

Ciego de Avila, Cuba, 2006.

(Photographie : E. Gobin)

Un savoir distribué

De fait, ces échanges éveillent tout *babalao* au fait qu'un engagement personnel intense est nécessaire si l'on souhaite progresser dans la connaissance, qui requiert de savoir se rendre disponible et attentif à ces situations qui actualisent un scepticisme fécond envers les sources du savoir. Pour aussi anodins qu'ils paraissent, ce n'est que si un *babalao* sait multiplier les contextes de cette participation en fréquentant assidûment d'autres *babalao*s – aînés ou pairs – qu'il pourra véritablement progresser. Des éléments d'épistémologie indigène l'orientent d'ailleurs sur cette voie, qui soulignent l'incommensurabilité du savoir d'Ifá avec toute production humaine et sa fragmentation, posée comme une sorte de principe cosmogonique [12]. En ce sens, ils commandent à tout ritualiste, débutant ou expérimenté, de savoir se nourrir des parcelles de vérité, écrites ou orales, disséminées autour de lui. Pour ce faire, encore faut-il les collecter activement, les discuter, les penser dans une attitude de mise à distance dont le niveau d'activation le plus évident est, sinon strictement collégial, collectif.

Ces échanges presque quotidiens, de même que la posture distanciée qu'ils requièrent, représentent donc le premier champ d'expression de la réflexivité critique dans le milieu d'Ifá. Constituant la partie la plus visible de l'iceberg réflexif, ils se manifestent comme quelque chose de flottant, de diffus et de faiblement institutionnalisé (on les retrouve d'ailleurs dans d'autres types de culte à Cuba et ailleurs [13]), mais ils n'en sont pas moins essentiels. Si du fait de sa socialisation première ou lorsqu'il n'était

qu'aspirant à l'initiation, un *babalao* a déjà fréquenté des cercles d'initiés, il arrive même que la participation à ces échanges ait pu précéder son apprentissage *stricto sensu*. Une fois qu'il s'y investira en tant qu'auditeur actif, elle le dirigera néanmoins vers un exercice particulier qui prend corps à un autre niveau et auquel ses pairs et ses aînés sont tous rompus : pour pouvoir se déployer efficacement dans un contexte collectif, la réflexivité critique doit aussi s'exercer de façon individuelle et personnelle.

Se faire « chercheur » : la construction d'un point de vue personnel

Souvenons-nous des instructions explicites données par Lázaro à Reniel et l'orientant vers une étude plus méthodique. Alors que doutes, incertitudes et interrogations peuvent être formulés en public et que l'on peut recourir à un tiers afin de mieux les aborder, l'apprenant doit aussi savoir s'en remettre à lui-même et à ses capacités personnelles. Écoutons Hector, *babalao* de La Havane initié depuis une vingtaine d'années, revenir sur son apprentissage et évoquer cette dimension :

J'ai commencé à vraiment étudier parce qu'il y a des choses que tu trouves [dans les livres] et quand tu as un certain niveau d'éducation, tu te dis "eh ! Il y a une lacune ici, d'où ça sort ça ? Laisse-moi chercher" et ça y est, tu commences à faire des efforts pour en savoir plus. D'où est-ce que ça sort ? Et cette autre chose, d'où ça vient ? Parce que tu te rends compte qu'il y a des choses... disons étranges [14]...

L'étrangeté évoquée par Hector renvoie à ce que les *babalao*s perçoivent comme des incohérences ou des incongruités en termes de logique mythico-rituelle ou de rationalité interne au culte. Il peut s'agir, par exemple, d'une prédiction précise et posée comme une vérité dans un traité, mais qui n'est apparemment soutenue par aucun récit mythologique. Le *babalao* s'interroge : est-elle apocryphe ? Quel en est le « fondement » mythique ou divinatoire ? Pourquoi devrais-je la reprendre ? Cela peut aussi être une proposition ou une prescription rituelle qui lui semble contrarier la logique d'interprétation du mythe. Discernées par les prêtres, ces incohérences sont une invite à approfondir leur travail d'étude et de réflexion, à développer, selon leurs termes, l'« *aché* de la tête ». En effet, tous les *babalao*s le disent : « dans Ifá, il faut chercher la logique des choses », « il faut savoir utiliser sa tête ». Le système rituel possède une cohérence que le *babalao* doit se montrer soucieux de reconstituer car elle est au fondement de la pratique et de son efficacité. Si l'on peut parfois s'en remettre à certains mystères – ceux de l'intervention spontanée des divinités par exemple, dotées de leurs propres capacités d'intention et d'action –, en termes d'efficacité rituelle, on invoque rarement des secrets conçus comme des vérités impénétrables ou supérieures : l'acte cérémoniel répond à une rationalité qu'il convient de s'expliquer et de maîtriser. On le voit dans le discours d'Hector, l'idée est que le ritualiste, pour être un bon praticien, doit être « convaincu » par ce qu'il fait : sa conviction et sa compréhension personnelle sont engagées.

Pour ce qui est du rapport à l'écrit, le travail solitaire sur les traités revêt ainsi très tôt une dimension critique et se traduit dès lors par une démarche d'étude de plus en plus soutenue dans une « carrière »

religieuse. Par là, les *babalaos* tentent d'éprouver leurs fondements et leur valeur, c'est-à-dire de se garantir la validité des prescrits rituels qu'ils exécutent quotidiennement et leur capacité à produire les effets dont ils les créditent. Et si dans l'extrait cité, Hector attribue cette démarche à son degré de qualification (il est ingénieur), les données ethnographiques révèlent que tous les *babalaos*, indépendamment de leur niveau d'éducation et de leur provenance socioprofessionnelle, sont bien engagés dans de telles dynamiques.

(Re)textualisations : le rapport à l'écrit ou le cercle réflexif

Afin de pallier les « lacunes » de certaines sources, de tenter de résorber les contradictions ou inconsistances décelées ou encore les décalages qui peuvent se faire jour entre expérience rituelle, conversations et textes, les *babalaos* multiplient souvent, de façon parfois compulsive, la consultation d'autres documents écrits. En la matière, ils ont l'embaras du choix. À côté de traités divinatoires reconnus (cf. Arango 1959 ; Oché Pauré s.d.), circule une multitude d'autres ouvrages, anonymes ou signés [15], qui, standardisés dans leur forme et leur structure, diffèrent dans le détail de leur contenu. Certains, appelés « Traités Encyclopédiques d'Ifá », consacrent seize volumes (le nombre des configurations divinatoires nucléales) à la divination et comptent plusieurs milliers de pages. Aujourd'hui, d'autres circulent aussi sous forme de disquettes, de CD ou de clefs USB (cf. note 10). Parmi tous ces documents, quelques-uns intègrent même, sans le dire, des extraits d'anciennes ethnographies comprenant descriptions rituelles détaillées et/ou rationalisations exégétiques [16].

En termes de construction et de révision des savoirs, ces sources s'avèrent parfois complémentaires : c'est ce que l'initié recherche. Hector poursuit ainsi, révélant par là qu'il s'agit aussi d'un travail ininterrompu dans la carrière religieuse :

Comme actuellement à moi ça m'arrive, il y a des fois où je lis des choses et je ne leur vois ni queue ni tête, je ne leur trouve pas de sens et je reste avec ce doute. Je l'archive et je sors chercher, et parfois, je le trouve dans une autre littérature, alors je dis "d'accord ! regarde, ça ils l'ont sorti d'ici, ça ils le disent pour ça", tu comprends ? Tu dois devenir un chercheur, chercher *le pourquoi des choses*, d'où vient la profondeur.

D'autres sources en revanche, comme certains discours entendus ailleurs, se révèlent discordantes et concurrentes. Les facultés de discernement et la « capacité personnelle » (*capacidad*) du *babalao* seront alors essentielles pour (in)valider certaines propositions et, partant, pour réajuster le savoir qu'il est en train d'acquérir ou qu'il possède déjà. En comparant les sources, en évaluant, en mettant à l'épreuve et en testant l'efficacité et la valeur de vérité de certains savoirs et savoir-faire, c'est-à-dire en les passant au crible de la réflexion critique, le *babalao* se construit bien un point de vue et un système de fondement de sa pratique personnelle. Par la quantité de sources écrites et orales à disposition et du fait de l'extension du corpus d'Ifá, on perçoit bien qu'on a là le travail de toute une vie. Les *babalaos* chevronnés se plongent ainsi régulièrement dans ce travail solitaire : et plus ils avancent dans la carrière, plus leurs bibliothèques, composées de documents de tous types et formats, s'étoffent.



Fig. 5. Réceptacle rituel d'Ifá (en haut) et autres objets religieux surmontant la « bibliothèque » (traités, livres, feuillets, notes manuscrites) d'un *babalao* initié depuis deux ans.

La Havane-Vedado, Cuba, 2005.

(Photographie : E. Gobin)

S'il reste difficile d'évaluer l'amplitude de cette démarche puisqu'elle est personnelle, presque intime, et ne devient souvent perceptible que lorsqu'elle est mise en mots, elle se fait matériellement tangible dans certaines pratiques de (re)textualisation.

Parmi les *babalao*s, quelques-uns au fil de leur carrière s'engagent sciemment dans la rédaction d'un « traité » signé de leur nom rituel (relatif aux « signes » d'Ifá dont on considère qu'ils marquent leur propre destin), mais ils sont une minorité. En revanche, la plupart rédigent des cahiers (*libretas*) ou des feuillets (*folletos*), sorte de synthèses partielles et personnelles contenant des remarques hétérogènes dans lesquels ils annotent le fruit de leurs « recherches » (subtilités mythologiques, protocoles rituels, invocations liturgiques yoruba, etc.). Ces documents compilent des informations issues de diverses sources orales et écrites autant que leurs réflexions et interrogations individuelles. S'ils reposent sur l'isolement d'aspects que le *babalao* tend à concevoir comme normatifs, ils montrent aujourd'hui comme hier « une grande variété de critères personnels » (León 1971 : 145) et révèlent que le travail de mise en sens et en cohérence évoqué n'est pas univoque : il engage l'élaboration de points de vue personnalisés sur les savoirs concernés, examinés et réagencés de façon à trouver leur place dans l'économie de la connaissance d'un prêtre.

À travers cette démarche, il s'agit bien de se rendre intelligible le rituel, et ce, afin de pouvoir tenir au jour le jour une pratique qui fasse sens pour soi et, parfois, pour les autres, parmi lesquels ses propres consultants. Appliquer des règles que l'on ne comprendrait pas, reproduire mimétiquement ce qui a été vu, lu ou entendu, voilà qui n'aurait que peu de valeur. Preuve en est par exemple que lorsqu'ils se justifient face à l'anthropologue ou à leurs pairs d'un choix rituel en invoquant, selon un poncif familier, la tradition de leur initiateur (« je le fais ainsi car mon parrain le faisait ainsi »), les *babalaos* complètent souvent l'argument par une sentence du type « et parce que je sais que c'est bien fait », quitte à effectivement s'en expliquer ensuite. À un autre niveau, un client ou consultant, même s'il est avant tout en quête de solutions pratiques, pourra lui aussi être sensible aux capacités de formalisation, voire d'argumentation, du spécialiste, à sa faculté à lui expliquer pourquoi il devrait faire ceci ou cela (« parle à l'oreille de cette chèvre car on donnera sa tête à l'*oricha* Ogún à la place de la tienne », etc.) ; le fruit de cette « recherche » pouvant alors être intégré à l'expérience rituelle elle-même. Ainsi les *babalaos* ne se comportent pas comme les dépositaires passifs des savoirs rituels qu'ils manient mais comme leurs continuateurs, voire leurs censeurs conscients, dans une attitude qui est bien comparable, comme le souligne Hector, à celle d'un érudit ou d'un « chercheur » [17]. À cet égard, apportons une courte précision.

D'aucuns pourraient considérer, dans la foulée des travaux de Goody (1979), la textualisation précoce du corpus et l'existence de sources partiellement figées que l'on peut mettre à distance (et ce, qu'elles soient issues d'un premier « surgissement » d'écriture ou de textualisations secondes) comme la condition nécessaire à ce type de démarche réflexive. Il apparaît cependant plus fécond de penser ces deux processus comme concomitants : comment, en effet, ne pas voir dans le passage à l'écrit la manifestation même d'une attitude foncièrement réflexive ? Différentes analyses ethno-historiques (cf. Palmié 2002 ; Brown 2003) pointent aussi dans ce sens. Pour Brown tout particulièrement, la rédaction des tout premiers documents d'Ifé répondait bien à un travail actif de collecte et de compilation ainsi que de *sélection* et de *réorganisation* de diverses sources orales. Elle constituait donc le symptôme de ce qu'il appelle une « *self-consciousness* » - en d'autres termes une réflexivité - des initiés agents de ce procès. Dans cette perspective, cette utilisation précoce de l'écrit autant que ses usages contemporains tous azimuts témoignent bien de l'existence d'un cercle réflexif plutôt que d'un simple rapport de cause à effet selon lequel la réflexivité, seconde, dériverait automatiquement de l'introduction du médium scripturaire. Avant de clore cette deuxième section, mentionnons un court exemple allant dans ce sens, qui révèle que cette démarche réflexive et critique concerne aussi les contextes de la participation rituelle. Le cas revêt, on va le voir, un aspect relativement aberrant mais n'en est pas moins intéressant.

L'apprentissage « en contexte », la rationalité et le sensible

Mario, *babalao* initié dans les années 1980, raconte l'anecdote suivante (il n'est alors âgé que de quelques années « en Ifá »). Ce jour-là, son parrain fait appel à quelques filleuls pour qu'ils l'assistent dans la conduite d'une prescription divinatoire consistant en un important nettoyage sacrificiel (*ebó paraldo*) destiné à une consultante. Pendant la cérémonie, le parrain leur demande à tous d'adopter une position corporelle spécifique (se tenir

à cloche-pied). Tous s'exécutent sauf Mario. Son parrain le réprimande et l'invite à se conformer à son indication. Mario lui demande alors pourquoi il lui faut lever le pied à ce moment précis. Son parrain s'agace et, éludant la question, l'incrimine « tu n'es qu'un insolent, toujours dans la confrontation ! ». « - Non, mon parrain, je ne suis pas insolent, je ne veux pas vous manquer de respect, je veux juste savoir pourquoi je dois faire ça. Si vous me dites pourquoi, je le ferai ».

La réaction de Mario est condamnable parce qu'elle viole un code hiérarchique élémentaire et certaines des règles verticales de la transmission rituelle (suite à la répétition de ce type de situations, son parrain et lui se sont d'ailleurs éloignés). Spécificité mise à part, elle donne cependant à voir un souci de cohérence et une démarche similaire à celles invoquées par Hector (« il faut trouver la source ») ou Lázaro (« tu dois trouver la logique »). En l'occurrence, c'est précisément parce qu'il avait d'emblée eu l'intuition que cet usage était vide de sens, ou qu'il pouvait compromettre l'efficacité de l'opération en cours que Mario l'avait questionné. Bien qu'activée improprement, l'idée est donc identique : il faut tenir une pratique cohérente, il est légitime de se construire un point de vue sur celle-ci et de réajuster son savoir.

Bien sûr, si les *babalaos* insistent généralement sur la systématisme de cette démarche et sur sa dimension rationalisante, argumentative du processus, il y a là une forme de raccourci : cette révision constante des savoirs ne relève pas exclusivement de l'exercice d'une pensée rationnelle désincarnée. En effet, toutes les connaissances ne peuvent être soumises à un traitement aussi systématisé et méthodique que ne le suggèrent les précédentes remarques ; d'autres formes d'appréhension, sensibles et moins conscientes, interviennent aussi. L'intuition par exemple (l'exemple de Mario le révèle bien), certains sentiments et impressions, même vagues ou fugaces, ou encore des ressentis personnels plus difficilement objectivables opèrent également à l'insu des *babalaos* et fonctionnent comme des sortes d'aiguilleurs de la pensée, éveillant doutes et questionnements, et orientant le raisonnement et le pouvoir de décision (soit, dans les termes *emic*, l'« *aché* de la tête »). Une forme d'affûtage des sens plus ineffable est bien à l'œuvre (ce qu'Ingold [2001](#) appellerait une « éducation de l'attention »), qui détermine également cette compétence critique d'un point de vue sensible et émotionnel. Elle relie alors un expert avec telle idée ou proposition, tel confrère, tel ouvrage, plutôt que tel autre, de telle sorte que l'évaluation (au sens analytique) des savoirs se trouve en partie corrélée à leur appréciation (au sens affectif et émotionnel). À leur manière, les *babalaos* sont clairvoyants sur cette dimension. Ainsi affirment-ils parfois être « aidés » ou « guidés » par des entités (les ancêtres en particulier) dans ce travail compréhensif et critique ; manière vernaculaire de se référer à ce qui relève du moins aisément rationalisable ou du plus indicible dans ce travail. Tout ceci ne s'en inscrit pas dans le cadre d'une activité critique que les *babalaos* tendent à systématiser.



Fig. 6. Espace des ancêtres (*eggun*) dressé par un *babalao* dans sa cour domestique. Sur la tuile rituelle à droite, le signe ou *oddun* d'Ifá Eyiogbe.
La Havane-Alamar, Cuba, 2005.
(Photographie : E. Gobin)

Cette démarche, intellectuelle et personnelle, particulièrement visible dans le rapport aux sources écrites mais également activée vis-à-vis des sources orales et rituelles, constitue à mon sens le deuxième champ de déploiement de la réflexivité critique dans l'univers d'Ifá. Alors que dans ses déclinaisons précédentes, cette dernière dépend avant tout des rencontres faites par l'apprenant ou le ritualiste, dans ce contexte, elle apparaît comme une activité plus solitaire, qui donne à voir le *babalao* aux prises avec la matière même qu'il manipule. Dans les faits, ces deux modes s'interpénètrent et se rétroalimentent étroitement. Formellement, ils mobilisent cependant des logiques différentes : le premier met typiquement en branle une dynamique de réseau, caractérisée par son côté diffus et multidimensionnel (d'où le fait, probablement, qu'il soit aussi le moins spécifique) ; le deuxième est éminemment personnel (et donc plus difficile à ethnographier), il engage le prêtre dans un dialogue souvent différé avec ses pairs, prédécesseurs et contemporains, dont il est à la fois le centre et le juge. Tous deux ont toutefois pour point commun de nourrir la pratique quotidienne et de s'épanouir librement hors du rituel, c'est-à-dire de précéder l'action rituelle, sinon chronologiquement, logiquement. À un autre niveau, ils se retrouvent pourtant articulés sous une troisième forme et dans un autre contexte : celui des rituels initiatiques, génériquement appelés *plantas*.

Mettre ses pratiques à l'épreuve : procéder au rituel

En 2006, Francisco, *babalao* depuis 1989 et prêtre expérimenté de La Havane, me convia à l'accompagner en province pour un *plante* durant lequel lui (en tant que parrain) et d'autres allaient initier un futur *babalao*. Je ne pus bien sûr assister aux épisodes ésotériques qui, durant sept jours, ont lieu dans le huis clos de la pièce initiatique, mais je fus présente en coulisse, à l'intendance de l'initiation, durant tout le temps des

cérémonies. Celle-ci fut ponctuée de pourparlers houleux qui prirent place tantôt dans la pièce de l'initiation (contiguë de la cuisine et de la pièce principale d'habitation), tantôt dans des espaces cérémoniels domestiques cette fois accessibles aux profanes. Les désaccords qui surgirent portaient sur la conduite de certaines séquences rituelles, soit sur leurs modalités adéquates d'exécution. Ainsi est-ce d'abord autour des sacrifices propitiatoires inaugurant la liturgie initiatique qu'émergèrent certaines discussions : fallait-il ou non laisser le sang des premiers sacrifices initiatiques sur les artefacts rituels pendant trois jours ? Un autre différend affleura le surlendemain : les « signes » divinatoires tirés par le novice étaient-ils de mauvais augure et commandaient-ils l'ajout d'autres sacrifices ? Par deux fois, c'est enfin l'usage d'invocations liturgiques qui posa problème : lors du repas cérémoniel du troisième jour, convenait-il de mobiliser des chants empruntés au corpus de tel ou tel *oddun* ? Lors des séquences publiques de sortie de réclusion du novice, était-il nécessaire d'accompagner la séquence d'invocations ? Ces divergences concernaient toutes la correction des multiples procédures rituelles concernées. Elles opposèrent au premier chef Francisco et un autre *babalao* d'expérience – appelons-le Omar – auquel il avait fait appel, comme il est d'usage, pour diriger avec lui les cérémonies. Or, loin de relever d'« accidents » (Hüsken et Neubert 2012) qui auraient émergé comme des grains de sable menaçant d'enrayer ou de parasiter la machine rituelle, ces multiples négociations constituent, comme j'ai pu le constater en d'autres occasions similaires, une sorte de règle du rite, et pour cause : l'organisation formelle du rite contribue à les instituer.



Fig. 7 et 8. Préparatifs pour une initiation d'Ifá. En haut, le tissage du *mariwó*, rideau végétal qui symbolise les secrets initiatiques. En bas, peinture des signes d'Ifá (*oddun*) sur des réceptacles cérémoniels.

La Havane, Cuba, 2006.

(Photographies : E. Gobin / J. Zerquera)

Retour sur l'organisation formelle du rite

Moments centraux dans la reproduction du culte (on y fabrique de futurs *babalaos*), les initiations d'Ifá reposent sur un principe d'organisation collégial qui réunit des ritualistes d'horizons divers et exige de chacun

d'eux de pouvoir se confronter aux savoirs des autres. Si un *babalao* s'apprête à réaliser une initiation mineure (accessible à tous), un *babalao* doit, par exemple, convoquer deux coreligionnaires au moins, qui peuvent être choisis parmi sa propre famille rituelle (le lien de parrainage entraîne la constitution de lignages et de familles rituelles), mais s'il va, comme dans le cas évoqué, initier un futur ritualiste, il lui faut convoquer, un minimum de huit pairs - règle instituée (on n'en sera pas surpris) par des mythes et, en l'occurrence, acceptée par tous (le chiffre pouvant par ailleurs être bien supérieur). Ces coreligionnaires sont choisis, pour partie, au sein de sa « famille » rituelle, mais d'autres doivent nécessairement provenir d'autres groupes initiatiques ou « familles religieuses » afin, en partie, d'éviter de possibles effets d'allégeance.

Appelés « témoins » (*testigos*), tous ces ritualistes font office de garants face à la communauté plus large des initiés ainsi qu'à l'impétrant, vis-à-vis duquel ils engagent leur responsabilité [18], que les rituels de consécration effectués à huis clos ont bien eu lieu et ont été correctement exécutés (point essentiel car l'idéologie du rite associant des conséquences particulièrement néfastes - maladie, folie, mort - à une initiation de ce type qui serait « mal » conduite). Or, si ce cycle initiatique répond bien à un schème liturgique et à un patron séquentiel partagé, mythiquement fondé, ce dernier s'avère en même temps sous-déterminant en matière d'exécution rituelle : engageant certes toute une série d'actions stipulées (elles sont d'ailleurs particulièrement nombreuses), il s'avère que dès lors qu'on doit l'actualiser, des niches d'indétermination et de flottement se font jour, qu'il convient en fait de combler d'un commun accord lors de la performance. Ceci conduit à ce que, d'une occurrence à l'autre, une initiation n'ait jamais lieu de façon strictement identique - d'autant que la divination influe ici sur le cours de l'action et exige parfois l'aménagement de séquences supplémentaires.

De fait, certaines variantes dans les procédures sont en quelque sorte standardisées (quelques-unes constituent même la marque identitaire de certains lignages d'Ifá). Mais, dans ses détails, l'exécution d'une séquence peut aussi varier d'un spécialiste à un autre en fonction de la façon dont il s'est lui-même approprié les savoirs concernés, de sa conception personnelle ainsi que de la démarche de mise en cohérence déjà évoquée (ces initiations articulent précisément la totalité des procédures - divinatoires, sacrificielles, etc. - que les *babalaos* exécutent et révisent au quotidien). Au préalable, les participants du rite s'accordent donc sur certains choix : la présence ou non d'une séquence parmi d'autres, la nature ou la quantité des minéraux, végétaux et/ou animaux qu'ils utiliseront, les paroles ou la mobilisation de certains chants, certaines graphies rituelles ou certaines postures corporelles imposées à l'impétrant, etc. Cela étant, le schème rituel comprend bien trop d'éléments pour que ceux-ci puissent être entièrement décidés et fixés à l'avance dans l'intégralité de leurs détails [19]. Des décisions, ajustements et négociations prennent alors place pendant le rite : pour les *babalaos*, préoccupés par les effets qu'ils concèdent à leurs actes cérémoniels, la confrontation *in situ* aux pratiques et points de vue des autres ne peut alors que susciter le doute et la réflexion et, à nouveau, faire surgir tractations, exégèses voire controverses pendant l'exécution rituelle elle-même.



Fig. 9. À l'occasion de la venue exceptionnelle de babal(w)os yoruba du Nigeria à Cuba (à gauche), des rituels fondés sur leur collaboration avec des *babalaos* cubains ont lieu. Là aussi, échanges, discussions et négociations se nouent entre eux, ci-dessus quant à l'usage des plantes nécessaires à l'initiation à laquelle ils vont procéder ensemble [20].

La Havane, Cuba, 2006.

(Photographie : E. Gobin)

L'orthopraxie : une construction circonstancielle et négociée

Concrètement, ce type de rituel constitue ainsi le lieu et le moment d'une nouvelle mise à l'épreuve collective des savoirs. Si en tant qu'initiateur, untel souhaite procéder ainsi et que l'un de ses pairs estime qu'il convient d'agir de façon différente, chacun est obligé de se questionner sur le bien-fondé de sa position, afin de trancher si l'une des deux est plus valable, si toutes deux se valent ou si l'une est simplement plus appropriée dans une situation x ou y. Et les perspectives peuvent alors diverger. Si une question, ou encore une objection, est soulevée par l'un des participants, sur le mode de l'interrogation, voire de la contestation franche d'un protocole cérémoniel, celui qui l'a entreprise doit légitimer son choix et le bien-fondé de l'opération, c'est-à-dire faire entendre son point de vue sur la question. Si les autres en ressortent convaincus, ils poursuivront. Sinon, ils pourront à leur tour défendre la légitimité d'une autre pratique. De brefs mais constants échanges discursifs portant sur le rite s'invitent donc au cœur même de l'action rituelle, qui aboutissent toujours à des accommodements et des adaptations *ad hoc*, collégialement décidés.

Pour rendre compte d'un choix, certains invoqueront les détails d'un mythe, d'autres les ressorts de telle ou telle opération rituelle, en mobilisant un raisonnement assez proche de celui que nous avons vu appliqué aux sources écrites ou mis en œuvre par Mario : pourquoi adhérer à une pratique qui ne répond à aucune « logique » (c.-à-d. inappropriée) et n'a aucun « fondement » ? En outre, n'est-elle pas

nuisible à l'efficacité de l'initiation elle-même ? En substance, les participants se voient contraints de s'engager dans une activité d'évaluation de l'action rituelle qui loin de seulement prendre place avant ou après le rituel, a également lieu au moment de son exécution.

Comme de nombreux ritualistes, les *babalaos* sont très préoccupés par l'accomplissement de l'action cérémonielle correcte, par l'orthopraxie au sens propre, à laquelle ils subordonnent l'efficacité de leurs pratiques. Dans ce cas, celle-ci n'apparaît cependant pas fixée une fois pour toutes, de façon absolue et décontextualisée : elle semble au contraire garantie par la mise à l'épreuve consciente et collégiale des savoir-faire et des procédures rituelles, soit par l'exercice partagé d'une compétence et d'une vigilance réflexive. Là encore, les *babalaos* ne se contentent pas de reproduire mécaniquement des pratiques sur lesquelles ils ne s'interrogeraient pas : ils doivent avoir intériorisé et éprouvé le savoir qu'ils manipulent et se montrer capables de le partager et de le justifier en contexte ; dynamique dont on perçoit évidemment le potentiel contestataire et conflictuel autant que le lien à une dynamique d'ajustements et d'innovation ponctuels.

Bien sûr, d'autres contraintes formelles pèsent à leur tour sur l'exercice de cette réflexivité. En cas de désaccord franc et d'impossibilité de conciliation, c'est au final l'initiateur, détenteur ultime de l'autorité dans cette situation, qui tranchera. Du fait de l'équilibre subtil qui se fait ainsi jour entre hiérarchie et collégialité, entre unité et variabilité de la pratique, les contestations les plus frontales ne viendront souvent que de l'un des participants désigné pour l'occasion comme l'*obá* (« roi ») – soit, comme dans le cas évoqué, comme directeur conjoint des cérémonies – ou encore d'un aîné initiatique. Néanmoins, en termes de *praxis*, l'idée demeure la même : tout *babalao* est, non pas en droit, mais sommé d'évaluer ce qui lui est « légué ». Aussi la participation rituelle constitue-t-elle (outre un lieu d'apprentissage) l'autre contexte essentiel de déploiement de la réflexivité critique : comme « à l'extérieur » du rituel, les ritualistes doivent savoir y développer et y faire bon usage de leur pouvoir de discernement et de l'« *aché* de la tête » ; en bref, se montrer capables de réfléchir et d'agir – cette fois ensemble – à bon escient.

On a donc finalement dans l'exercice partagé de cette compétence évaluative mobilisée durant le rituel le troisième et dernier mode d'expression de la réflexivité critique dans le culte d'Ifá, mais aussi le plus exemplaire. En effet, il garantit, d'un côté, la validité de l'action rituelle, selon un principe où l'orthopraxie ne réside pas tant dans l'actualisation à la lettre de protocoles inamovibles et entièrement préétablis, mais se voit construite et négociée de façon circonstancielle, dans la performance même, par le respect de l'organisation formelle du rite et l'exercice commun de la réflexivité qui la fonde. De l'autre côté, son « exemplarité » provient bien du fait qu'il mobilise une mise à l'épreuve différée mais réitérée (elle se fait à chaque performance) des deux autres modes de réflexivité déjà identifiés, qui n'acquièrent toutes leurs implications que dans ce cadre.

Si un doute subsistait, on voit bien maintenant que les deux premiers modes réflexifs identifiés ne débouchent pas sur la production de simples gloses sur le rituel, c'est-à-dire sur des exégèses indépendantes de son exécution. Ils engagent au contraire la (re)création constante de conceptions ou de multiples théories vernaculaires du rite convoquées lors de l'exécution même de ces actes, perpétuellement (re)construits en contexte. Et si le « produit » de cette négociation peut laisser des traces – la forme renégociée peut en retour alimenter certains écrits ou servir de base ou de précédent dans une prochaine occurrence –, comme l'identité

des ritualistes varie aussi d'une initiation à une autre, le rituel donnera toujours lieu à de nouvelles discussions, dans une dynamique profondément cyclique qui n'aboutit finalement pas (pas plus d'ailleurs que les productions textuelles ci-dessus évoquées) à une harmonisation complète des protocoles.

À l'instar des procédures de délibération étudiées dans des contextes bien distincts (cf. par exemple Boltanski 2009), c'est donc bien à une sorte d'activité métapragmatique émergeant au sein même de la pragmatique rituelle que l'on a affaire, laquelle lui imprime une dynamique de réajustements constants. En ce sens, le rituel (ou l'action) ne peut être considéré comme un ordre de réalité autonome de ces dynamiques réflexives, qu'il cheville de façon emblématique. À leur tour, les négociations, les frottements, voire les conflits qui en résultent ne sont pas les signes du dévoiement d'une configuration idéalement harmonieuse. Ils ne constituent pas des épiphénomènes de l'activité rituelle mais en sont, au contraire, partie intégrante. Comme certaines « exégèses internes » inhérentes au rituel (Galnier 1990), ils constituent ainsi l'indice le plus visible du bon déroulement du rituel et du fait que ses principes d'organisation fonctionnent à plein, chacun remplissant de façon adéquate le rôle et la part de responsabilité collective qui lui incombe. Autant dire que le rituel n'est pas un événement mécanique ou une action isolée, qui ne susciterait commentaires ou réflexions qu'*a posteriori* : ses experts le conduisent aussi au croisement de leurs propres points de vue critiques, qui, formulés de façon parfois conflictuelle, durant le temps cérémoniel, en constituent aussi de véritables ressorts.

Conclusion

Au terme de cette présentation, il apparaît donc que la réflexivité critique s'exerce de façon systématisée dans l'univers d'Ifá, ce qui confère à l'étude de ce cas une sorte de caractère exemplaire pour réinterroger le lien unissant action rituelle et réflexion sur cette action. Inhérente à la transmission et la (re)production rituelles, cette réflexivité se cristallise en effet dans des adaptations qui se jouent en amont ou en aval du rituel, c'est-à-dire avant et après une performance donnée, mais aussi *in situ*, dans le cadre d'occurrences initiatiques qui, par l'effet d'une sorte de sous-détermination procédurale, laissent place au doute et à la controverse en différents contextes, rituels et non-rituels. Par là, l'analyse d'Ifá permet donc d'insister sur plusieurs points.

Le premier touche à un élément qui, à peu d'exceptions près (cf. Lewis 1980 : 45-57 ; Bonhomme 2005 : 66-69), a souvent été négligé ; à savoir que la négociation, le débat, voire le conflit, peuvent être de véritables moteurs du rituel. Leur émergence peut en réalité se trouver inscrite, voire institutionnalisée, dans l'organisation formelle de certains cultes. Au sein d'Ifá en effet, pour autant qu'il se constitue bien comme une série d'actes prescrits, le rite (en particulier initiatique) ne peut être compris comme consistant en l'accomplissement scrupuleux d'un scénario entièrement précodifié, que ce soit sous des formes écrites ou coutumières. Ici, l'exécution rituelle ne repose pas sur l'actualisation mécanique de protocoles normalisés dans leurs moindres détails (on peut même se demander s'il existe des modèles liturgiques si normés que l'indétermination, le doute et l'ajustement n'y occuperaient vraiment aucune place) : la pratique droite et correcte se construit donc avant tout à travers une quête raisonnée d'efficacité, individuelle et collective, perpétuellement recommencée, qui concourt à faire de la réflexivité critique et, par-là, du frottement, de la négociation, de la controverse, un

élément constitutif du rite. L'idée que ce dernier relèverait d'une "mécanique" pouvant être isolée du travail de mise en sens qui l'accompagne s'en voit par là tempérée. Dans le cas étudié, un équilibre indissociable se fait effectivement jour entre orthopraxie et innovation qui traduit une tension entre unité et variabilité des savoirs, par ailleurs relayée par une organisation culturelle qui, tout en conférant autonomie quotidienne à chaque ritualiste, institue aussi une collégialité essentielle à l'initiation (règle primaire du rite, pour le coup partagée par tous). Bien sûr, cette dernière remarque touche à des éléments spécifiques à l'organisation culturelle envisagés. Toutefois, il permet à son tour de mettre le doigt sur une autre dimension.

L'importance de la réflexivité critique et du lien qu'elle met en scène entre actes rituels et réflexions sur les fondements et les modalités adéquates de ces actes n'ont en fait pu émerger qu'à travers la posture que l'on a adoptée en termes d'analyse, c'est-à-dire du point de vue duquel on s'est placé : celui des experts du rite, ou de ceux qui "font" le culte à proprement parler et, ce faisant, lui permettent de se reproduire. Or, si c'est une posture courante (voire surreprésentée) dans d'autres univers rituels et/ou religieux, il convient de souligner qu'au sein de l'anthropologie de la divination et de l'initiation, elle n'est pas si fréquente. Plus encore, dans le cadre notamment des approches du rite évoquées en introduction, on s'est au contraire placé du côté de l'analyse (synchronique) des logiques opératoires de ce type de rituel afin de saisir la façon dont ils agissent sur ceux qui s'y soumettent (novices et consultants), voire les transforme (cf. notamment Houseman et Severi 2011 (1994) ; Zempléni 1995, 1996 ; Houseman 2002). Ce faisant, et en écartant du spectre de l'analyse les discours et réflexions qui encadrent le rite, on perd toutefois un pan essentiel de l'activité rituelle qui n'émerge que dès lors que l'on s'interroge sur les dynamiques de transmission et de (re)production, à la fois synchronique et diachronique, du rite et, par là, sur la pratique sacerdotale. Car c'est bien de ce point de vue qu'apparaît pleinement le rôle que certaines productions discursives, relevant de formes de réflexivité critique intrinsèques à l'activité rituelle, jouent aussi dans la machine rituelle.

Insister sur ce point n'équivaut bien sûr pas à renouer - on l'aura compris - avec une approche centrée sur l'analyse du contenu de ces discours ou à retomber dans les travers d'analyses réduisant la compréhension du rite à ses exégèses vernaculaires (symboliques ou mythologiques). Cela revient bien en revanche à prendre acte du fait qu'une partie de ces discours s'avère jouer, d'un point de vue formel, un rôle central dans la reproduction et l'économie interne de la machine rituelle. *In fine*, c'est dire que le doute et la négociation peuvent participer des rouages du rituel et que, par la façon dont ils informent ses conditions de réalisation et la négociation de certaines de ses règles, ils s'y érigent aussi en de véritables opérateurs de l'action. Autant dire que l'étude des formes de réflexivité critique telle que proposée et étudiée ici peut potentiellement nous aider à réinvestir certaines des productions discursives relatives au rite dans le rôle véritablement agissant qu'elles occupent en termes de production et de transmission du rituel.

Notes

[1] « Isolés dans leurs enceintes sacrées, les [officiants] se concentrent sur la correction des actes, des récitation et des chants. Leur préoccupation, si ce n'est obsession, primaire, touche aux règles. Aucune signification symbolique ne traverse leur esprit lorsqu'ils sont engagés dans l'exécution du rituel » (traduction d'Emma Gobin).

[2] « Un rituel est comme le caillou qui tombe dans l'eau, produisant une onde de commentaires [...]. Bien sûr, la métaphore de l'onde suppose que le rituel est en lui-même un événement originaire et isolé. Il serait plus exact de considérer les rituels comme survenant au sein d'une matrice de discours qui se recouvrent » (traduction d'Emma Gobin).

[3] Dès 1979, l'indianiste F. Staal affirmait ainsi, contre une approche symboliste encore dominante, que le rituel était vide de sens (« *meaningless* ») - « *(t)he important thing is what you do, not what you think, believe or say* » (Staal 1979 : 4) - et qu'il convenait donc de l'envisager en tant qu'une forme d'« activité pure » (Staal 1979 : 4). Sur ce point, voir aussi dans ce numéro l'entretien de [Michael Houseman](#) que je remercie pour ses commentaires sur une version antérieure de ce texte. Je remercie également Maxime Vanhoeanacker, Nicolas Adell ainsi que deux relecteurs anonymes pour leurs remarques.

[4] Sur cette notion de « réflexivité critique », cf. notamment Gobin (2012) et l'introduction de ce numéro.

[5] Issues de la période coloniale et esclavagiste, elles se sont développées de façon *sui generis* dans l'île et sont aujourd'hui très représentées dans la population qui y a ponctuellement recours pour résoudre diverses infortunes (cf. notamment Argyriadis 1999). Les données convoquées dans cet article sont issues de terrains réalisés entre 2002 et 2012 à La Havane et dans des localités complémentaires situées dans les provinces centrales et orientales de Cuba.

[6] Pour la description et l'analyse de cette initiation, cf. Gobin (2014a).

[7] Comme les adeptes des autres pratiques (afro-)cubaines, les *babalaos* se recrutent dans tous les secteurs de la population cubaine, indépendamment de leur âge, de leur appartenance raciale telle que définie dans l'île ou de leur milieu socio-professionnel. Parmi eux, on trouve ainsi des médecins, des artisans, des ouvriers portuaires, des musiciens, des individus sans formation secondaire ou professionnalisante, etc., qui mènent parfois de front la prêtrise et une autre activité professionnelle. Si leur nombre est difficile à évaluer, certains chiffrent par exemple à 5000 le nombre de *babalaos* à La Havane, cf. Konen 2009, capitale qui compte environ 2 millions d'habitants.

[8] Pour une première approximation relative au contenu de ces documents, cf. Dianteill (2000 : 215-238).

[9] L'*aché* est une notion très vaste, sorte de version afro-cubaine du *mana* mélanésien dont l'appréhension soulève le même type de difficultés

conceptuelles (cf. notamment Holbraad 2007). Telle qu'elle est mobilisée ici, elle est plus ou moins synonyme de "pouvoir". Sur les trois formes d'*aché*, cf. aussi Konen (2009 : 207-208), ouvrage dans lequel on trouvera aussi des détails sur les techniques et les protocoles divinatoires d'Ifá.

[10] Il s'agit d'un CD communément appelé « Encyclopédie d'Ifá », édité par un groupe de *babalaos* havanais (Grupo Atlantis 2006 (2002)), qui connaissait un véritable succès au début des années 2000 parmi les *babalaos* de La Havane qui pouvaient accéder à un ordinateur.

[11] Souvent la femme d'un *babalao* est, par exemple, initiée dans la *santería*, culte également dit d'origine yoruba, dont les savoirs sont complémentaires – du point de vue des *babalaos*, subordonnés – à ceux d'Ifá (sur la relation complexe entre ces deux cultes, cf. Brown 2003 ; Gobin 2012). Le foyer élargi peut aussi compter des adeptes de l'*espiritismo* et/ou du *palo monte*, culte dit d'origine bantu, auxquels un *babalao* a par ailleurs pu être initié avant d'être consacré en Ifá (sur cette logique de complémentarité, cf. notamment Argyriadis 1999).

[12] Un mythe de l'*oddun* Ogbe Di, souvent invoqué par les *babalaos*, raconte par exemple qu'Olofin, le créateur, aurait partagé la connaissance entre toutes les têtes. « *Ogbe di kaka, ogbe di lele* » dit le proverbe qui lui est associé, expression que l'on traduit généralement par « le savoir est partagé » et les pratiquants d'autres cultes reprennent par ailleurs abondamment.

[13] Cf. par exemple Bougerol (1997), Wirtz (2007), Halloy (2010), Kerestetzi (2014) mais aussi Maupoil (1981 (1942)) qui montre qu'y compris dans la pratique d'Ifá en Afrique de l'Ouest, on a là un principe fondamental de construction des connaissances.

[14] Propos recueillis le 28 septembre 2005.

[15] Par exemple García Baña (1994), Barroso Prado (2005) ou les traités fondés sur des projets collectifs de collecte de sources orales contemporaines et de notes d'initiés comme ceux du Proyecto Orunmila (2000).

[16] Je ne m'y arrête pas car le phénomène a déjà été largement documenté (cf. notamment León 1971 ; Dianteill 2000 ; Palmié 2002 ; Argyriadis 2006). Signalons que cela n'est, en soi, pas surprenant si l'on considère que la réflexion anthropologique en général (celle, au moins qui, hypostasiant un discours *emic*, fait dériver le rite du mythe et consacre une grande place à la restitution de discours exégétiques) entretient bien une « proximité inavouée » (Albert 2014) avec le type de réflexion théorico-pratique ici envisagée ; dimension qui n'est pas sans en faciliter la réappropriation vernaculaire.

[17] Pour des extraits de discours similaires, cf. notamment Quiñones (2006 : 15 ; 17).

[18] Leur nom civil et rituel sera ainsi inscrit sur le cahier initiatique du novice répertoriant notamment les résultats des diverses divinations rythmant ce cycle.

[19] Pour une description détaillée de cette initiation, je me permets de renvoyer à des travaux antérieurs (Gobin 2012, 2014a).

[20] Pour des détails sur cette initiative singulière, cf. Gobin (2014b).

Bibliographie

Références générales

ALBERT Jean-Pierre, 2014. « Théologie et anthropologie. L'exemple de l'étude du sacrifice dans la bible hébraïque », <https://f.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/1610/files/2015/06/JPA-Th%C3%A9ologie-et-anthropologie-JE-Janvier-2014-Toulouse.pdf>

ARGYRIADIS Kali, 1999. *La religión à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaïses*. Paris, Archives Contemporaines.

ARGYRIADIS Kali, 2006. « Les *Batá* deux fois sacrés : la construction de la tradition musicale et chorégraphique afro-cubaine », *Civilisations*, LIII, 1-2, p. 45-74.

BOLTANSKI Luc, 2009. « L'inquiétude sur ce qui est. Pratique, confirmation et critique comme modalités du traitement social de l'incertitude », *Cahiers d'anthropologie sociale*, 5, p. 163-179.

BONHOMME Julien, 2005. *Le miroir et le crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*. Paris, CNRS.

BOUGEROL Christiane, 1997. *Une ethnographie des conflits aux Antilles. Jalousie, commérages, sorcellerie*. Paris, PUF.

BROWN David H., 2003. *Santería Enthroned. Art, ritual and innovation in an Afro-Cuban religion*. Chicago, University of Chicago Press.

DIANTEILL Erwan, 2000. *Des Dieux et des signes. Initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*. Paris, EHESS.

GALINIER Jacques, 1990. « Règles, contexte et signification des rituels. Notes américanistes sur deux propositions de Wittgenstein », in BLONDEAU Anne-Marie et SCHIPPER Kristofer (éds.), *Essais sur le rituel II*. Louvain-Paris, Peeters, p. 201-205.

GOBIN Emma, 2012. *Un complexe sacerdotal cubain : les santeros, les babalaos et la réflexivité critique*. Thèse de doctorat, Université Paris Ouest Nanterre.

GOBIN Emma, 2014a. « La fabrique rituelle du prestige : le secret initiatique comme opérateur de la différenciation socioreligieuse (Ifá, Cuba) », in HURLET Francis, RIVOAL Isabelle et SIDÉRA Isabelle, *Le prestige : autour des formes de la différenciation sociale*. Paris, Éditions de Boccard, p. 91-105.

GOBIN Emma, 2014b. « Du Nigeria à Cuba : le second voyage d'Ifá. Récit d'une collaboration rituelle transatlantique » in ALAO Georges (éd.),

Voyage à l'intérieur de la langue et de la culture yorùbá. Hommage à Michka Sachnine. Paris, Éditions des Archives Contemporaines, p. 57-78.

GOODY Jack, 1979. *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*. Paris, Minuit.

GRIMES Ronald, 1988. « Ritual criticism and reflexivity in fieldwork », *Journal of ritual studies*, 2-2, p. 217-235.

HALLOY Arnaud, 2010. « "Chez nous, le sang règne !" L'apprentissage religieux dans le culte Xangô de Recife (Brésil) », *Terrain*, 55, p. 40-53.

HOLBRAAD Martin, 2007. « The power of the powder : multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá (or *mana*, again) », in HENARE Amiria, HOLBRAAD Martin et WASTELL Sari (eds.), *Thinking Through Things*. London-New York, Routledge, p. 189-225.

HOLBRAAD Martin, 2012. *Truth in Motion. The recursive anthropology of divination*. Chicago-London, Chicago University Press.

HOUSEMAN Michael, 2002. « Dissimulation and simulation as forms of religious reflexivity », *Social Anthropology*, 10-1, p. 77-89.

HOUSEMAN Michael et SEVERI Carlo, 2011 (1994). *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle* (édition revue et augmentée). Paris, CNRS.

HØJBERG Christian K., 2002. « Religious reflexivity. Essays on attitudes to religious ideas and practice », *Social Anthropology*, 10-1, p. 1-10.

HUMPHREY Caroline et LAIDLAW James, 1994. *The Archetypal Actions of Ritual. A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*. Oxford, Clarendon Press.

HÜSKEN Ute et NEUBERT Frank (eds.), 2012. *Negotiating rites*. Oxford, Oxford University Press.

INGOLD Tim, 2001. « From the transmission of representations to the education of attention », in WHITEHOUSE Harvey (ed.), *The debated mind. Evolutionary psychology versus ethnography*. Oxford, Berg.

KERESTETZI Katerina, 2014. « Le rythme de la transmission. Secret, bricolage et réflexivité dans la constitution du savoir *palero* (Cuba) », *Social Anthropology*, 22-1, p. 52-66.

KONEN Alain, 2009. *Rites divinatoires et initiatiques à La Havane. La main des Dieux*. Paris, L'Harmattan.

LEÓN Argeliers, 1971. « Un caso de tradición oral-escrita », *Islas*, 39-40, p. 123-152.

LÉVI-STRAUSS Claude, 1971. *L'Homme nu. Mythologiques IV*. Paris, Plon.

LEWIS Gilbert, 1980. *Day of Shining Red. An essay on understanding ritual*. Cambridge, Cambridge University Press.

MAUPOIL Bernard, 1981 (1942). *La géomancie à l'ancienne côte des esclaves*. Paris, Institut d'Ethnologie.

PALMIÉ Stefan, 2002. *Wizards and scientists. Exploration in Afro-Cuban modernity and tradition*. Durham and London, Duke University Press.

STAAL Frits, 1979. « The meaninglessness of ritual », *Numen*, 26-1, p. 2-22.

QUIÑONES Tato S., 2006. « Oralidad y teología en la santería cubana », *Oralidad* (Unesco), 13, p. 14-17.

WIRTZ Kristina, 2007. *Ritual, discourse and community in Cuban santería : Speaking a sacred world*. Gainesville, University Press of Florida.

ZEMPLÉNI Andras, 1995. « How to say things with assertive acts ? About some pragmatic properties of Senoufo divination », in G. BIBEAU & E. CORIN (eds.), *Beyond textuality : Ascetism and Violence in Anthropological Interpretation*. New York-Berlin, Mouton de Gruyter, p. 233-249.

ZEMPLÉNI Andras, 1996. « Savoir taire. Du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres », *Gradhiva*, 20, p. 23-41.

Documents religieux (consultés sur le terrain entre 2002 et 2008)

ARANGO Pedro, 1959, *Dice Ifá*. La Habana.

BARROSO PRADO Ibrahim (Edibere), 2005. *Baba Ika Meji y sus omoluos. Tratado enciclopédico de Ifá*. La Habana.

GARCÍA BAÑA Adalberto (Ifá Lade), 1994. *Baba Iroso Meyi y sus omoluos*. La Habana.

GRUPO ATLANTIS, 2006 (2002). *Multimedia Afrocubana. Por los caminos de Ifá* (CD-ROM). La Habana.

"OCHÉ PAURÉ" Benito, (s. d.). *Tratado de odun de Ifá*. La Habana.

PROYECTO ORUNMILA, 2000. *Tratado Enciclopédico de Caminos. Obara, Omolúos y Tonti Abure*. La Habana-Regla.