

***LES INCURSIONS DE LA MYTHOLOGIE  
DANS LA VIE  
D'UN ETHNOGRAPHE***

Josée Lacourse<sup>1</sup>

---

La lecture des travaux de Jeanne Favret-Saada (1977, 1981) est peut-être celle qui m'a le mieux préparée aux imprévus surgissant sur le terrain. Son analyse de la sorcellerie alimente une réflexion épistémologique et fait prendre conscience avec davantage d'acuité de la nature de l'observation anthropologique. Quant au journal de terrain, il donne à voir la liaison inévitable de la démarche ethnographique et des réactions affectives du chercheur dans sa lente intégration au groupe participant de son objet d'étude. Sans être nouvelle, cette constatation reste chaque fois originale. Si chacun sait que le terrain est une expérience personnelle aussi bien qu'intellectuelle, personne ne peut en prévoir précisément les aléas et les plaisirs.

On a beaucoup parlé des failles de l'observation ethnographique qui sont très certainement liées à la particularité même de ces conditions. En effet, l'ethnographe est à la fois observateur et outil d'observation. Ses schèmes perceptuels auxquels se greffent des schèmes culturels sont confrontés à ceux du groupe étudié. À ces difficultés d'ordre épistémologique s'en ajoutent d'autres. Celles de se trouver face à une mosaïque de pratiques, de représentations et de relations interpersonnelles dans laquelle, bon gré mal gré, il est progressivement inséré. Cette entrée dépend très certainement davantage de la dynamique interactionnelle du groupe que de la volonté propre

---

<sup>1</sup> Josée Lacourse enseigne la sociologie à l'Université Fédérale du Pernambouc (Recife).

de l'ethnologue. Favret-Saada décrit brillamment cette situation à travers sa propre insertion au sein du système interactionnel de la sorcellerie, en tant qu'ensorcelée.

La conception de la sorcellerie parmi les paysans du Bocage est d'abord et avant une réponse pratique à l'affliction. La résolution du drame magique passe par la mise en place d'un réseau d'interactions sociales comprenant quatre positions. Au cœur du «réseau magique», il y a bien sûr une victime. Initialement, celle-ci ignore être au prise avec un sorcier. L'annonceur informe l'affligé de la nature particulière de son malheur et suggère la consultation d'un désorceleur. La victime trouve donc un appui en la personne de l'annonceur et un défenseur, en celle du désorceleur. Désormais, une lutte à mort s'engagera entre le désorceleur et le sorcier. Une fois identifiée comme ensorcelée, Favret-Saada est précipitée dans un autre monde où la mort, la maladie et la malchance sont le résultat de la volonté du sorcier. Un autre mode d'interprétation des événements fait alors irruption dans la vie de l'ethnographe. Dès lors, il suit deux pistes parallèles.

La qualité de son observation dépend de cette capacité à adopter simultanément plusieurs points de vue sur une même situation. En elle, réside la possibilité de devenir un bon observateur et un bon outil d'observation. C'est peut-être aussi une possibilité de transformer en avantage ce qui paraît à première vue un handicap.

### **L'intégration au monde du *candomblé***

Mon insertion dans un *terreiro*<sup>2</sup> de Recife (Brésil) suit un parcours rappelant celui de Favret-Saada. Le fait qu'il s'agisse d'un univers religieux implique bien entendu un certain nombre de différences quant au contenu des pratiques et des représentations. Malgré tout, il est encore et toujours question d'un mode d'interprétation du monde assorti d'une dynamique interactionnelle particulière.

---

<sup>2</sup> Ce terme désigne le sanctuaire où se pratique un culte afro-brésilien mieux connu sous le terme de *candomblé*. Il s'agit d'un culte avec transe de possession implanté au Brésil par les esclaves africains. À Recife, on le dénomme selon une des divinités du panthéon, Xangô.

Ma position dans ce réseau de relations a été définie à partir de la mythologie afro-brésilienne. Si bien que j'ai expérimenté de près son importance tant au sein de l'individualité des fidèles que dans les relations sociales quotidiennes des membres du groupe. Si ma qualité d'étrangère et de non-pratiquante du culte demeure en filigrane, cela ne semble pas modifier fondamentalement les termes du problème posé par toutes nouvelles intégrations au groupe. Mes débuts dans le monde du Xangô me réservait donc une surprise de taille, celle d'expérimenter l'action particulière du mode de pensée mythique sur la constitution d'un groupe.

Il existe déjà certaines informations sur cette question. Dans son analyse du *candomblé* de Bahia, Bastide (1958) qualifie les rapports entre les fidèles et leurs dieux de mythologie vécue. Il souligne ainsi la prégnance des récits mythiques sur la vie quotidienne des fidèles. À l'appui de cette thèse, l'auteur cite le cas des mariages, où on décourage une union entre des fils et des filles de divinités dont l'histoire amoureuse est malheureuse.

De son côté, Verger (1982) met en évidence la correspondance des tempéraments du fidèle et de sa divinité tutélaire. Ainsi, un enfant de Xangô<sup>3</sup> sera doué d'un tempérament à l'image de celui que les mythes prêtent à cette divinité de la foudre: impétueux, énergique, etc. La personnalité du fidèle se développe donc en accord avec celle de sa divinité tutélaire. En effet, l'influence de cette dernière n'attend pas le moment de l'initiation pour se faire sentir. L'appartenance divine est donc constitutive de la notion de personne afro-brésilienne.

Quant à l'action particulière de la mythologie sur leur intégration aux communautés observées, les auteurs ne donnent aucune indication. On sait que chacun a assumé une charge honorifique, celle d'*ogã*. Dans la hiérarchie des *terreiros*, cette position est souvent attribuée aux personnes dont la situation

---

<sup>3</sup> Il s'agit ici de la divinité elle-même. Ses caractéristiques générales sont décrites plus loin.

financière et sociale leur permet de protéger et de participer aux dépenses du sanctuaire. Il s'agit donc d'une intégration formelle au sens où chacun s'est vu attribué une fonction dans la structure organisationnelle des communautés.<sup>4</sup>

Mon intégration a pris une tout autre forme. Tout en confirmant l'importance de la pensée mythique déjà soulignée par Bastide et Verger, mon expérience de terrain m'a permis d'en aborder une autre composante: son rôle dans l'élaboration du cadre des interactions sociales du groupe de fidèles.

### **L'identification de mon affiliation divine**

Lors de ma première visite à un *terreiro* de la ville de Recife, j'ai fait la rencontre d'un père de saint<sup>5</sup> et de son épouse. Une sympathie immédiate s'est établie entre nous. Cette visite a été suivie d'une autre rencontre au cours de laquelle j'exprimais le désir de connaître ma divinité tutélaire pendant que de son côté, le père de saint explorait mes motivations face au culte. Il a alors été convenu que j'irais chez lui et qu'il consulterait les coquillages.<sup>6</sup>

Je me présente donc à son domicile un samedi matin, jour de consultation. Après les salutations d'usage et les échanges de nouvelles, j'accompagne le père de saint dans son bureau de

---

<sup>4</sup> Plus récemment, les ethnographes du *candomblé* ont expérimenté une autre voie d'entrée: l'initiation. Ferretti mentionne le cas de quelques ethnographes qui ont choisi de s'y soumettre afin d'accéder à une meilleure appréhension de l'essence du culte. Il s'agit d'une tentative de construction «d'une vision de l'intérieur pour l'extérieur» Elbein dos Santos (1976) dans Ferretti (1985: 43).

<sup>5</sup> Ce terme est d'usage courant et désigne la position masculine la plus élevée de la hiérarchie sacerdotale du *terreiro*. Le terme yoruba est *babalorixá*.

<sup>6</sup> Il s'agit de l'*edilogun*. Ce jeu divinatoire se pratique avec seize cauris. Selon le nombre de faces concaves et convexes obtenu lors du tirage, on identifie la réponse d'une divinité donnée. Pour une description plus complète, voir Bastide (1958: 102-103).

travail qui fait également office de salle de consultation. Sur le pupitre, il y a un plateau d'osier dans lequel on a déposé des colliers aux couleurs de différentes divinités. Les seize cauris reposent au centre de ce cercle coloré.

Après trois tirages, il m'annonce que je suis purement du courant des *orixás*.<sup>7</sup> Les autres types d'entité<sup>8</sup> n'influencent aucunement mon existence. Les coups suivants révéleront le nom de la divinité «maître de ma tête»: Oxum.<sup>9</sup> Avec une évidente satisfaction et aussi une certaine émotion, le père de saint commente la figure particulière de ma divinité tutélaire. Selon ses propres termes, il s'agit d'une très belle figure adulte d'Oxum.<sup>10</sup> Il m'explique aussi qu'il ne peut me révéler son nom exact, car il revient à Oxum de me le révéler au cours d'un rêve.

---

<sup>7</sup> Ce terme désigne les divinités du culte. Chaque entité préside à une classe donnée d'éléments: élément naturel, couleur, animaux donnés en sacrifice, herbes magico-religieuses, maladies, etc. Pour reprendre les termes de Bastide, chaque *orixá* agit comme un principe de classification (Bastide, 1953).

<sup>8</sup> En plus des *orixás*, les membres de ce *terreiro* identifient trois autres types d'entités. Le *caboclo* est un esprit indigène, il s'agit donc d'un ajout spécifiquement brésilien. Les «maîtres» sont des âmes humaines qui reviennent régulièrement boire et danser avec leurs fidèles tout en les conseillant et en solutionnant leurs problèmes. Enfin, il existe une autre catégorie d'âme, celle qui est au centre de la doctrine kardéciste.

On a souvent mentionné l'aspect syncrétique du Xangô qui associe ses divinités à des saints catholiques. Les entités mentionnées ici témoignent d'intégration d'éléments provenant d'autres traditions religieuses. Il est à noter que le *terreiro* mentionné distingue soigneusement ces différents cultes, chacun correspond à type particulier de célébrations rituelles. Si un fidèle peut participer de tous ces courants, ses trances suivront rigoureusement les cérémonies si bien qu'il ne sera jamais possédé par un *caboclo* durant une fête consacrée aux *orixás*.

<sup>9</sup> Les caractéristiques de cette divinité sont exposées dans les pages suivantes.

<sup>10</sup> Chaque *orixá* a plusieurs figures enfants, adultes ou âgées. Lors de la transe, on reconnaît la figure aux attitudes corporelles de l'initié. Une gestuelle posée indique l'incorporation d'un *orixá* âgé tandis qu'une danse énergique est le signe de la présence d'une figure plus jeune.

Les derniers tirages identifieront deux divinités secondaires: Oxalá et Yemanjá.<sup>11</sup> La consultation terminée, nous ressortons du bureau. Il affichait une mine réjouie pendant que de mon côté, j'essayais de dissimuler ma préoccupation. J'ai eu une bonne pensée pour Bastide et Verger, car l'un et l'autre m'avaient fourni les informations nécessaires pour affronter cette situation.

Pour mieux suivre le reste des événements, il convient de citer quelques informations sur nos affiliations divines respectives. Le père de saint est fils de Xangô et son épouse est fille de Iansã. Avec mon appartenance à Oxum, nous formons donc tous les trois, le seul triangle amoureux décrit par la mythologie. En effet Xangô, le dieu de la foudre, est le seul *orixá* polygame. Cette caractéristique lui vaut une réputation de grande virilité auprès des fidèles (Verger, 1982: 137). Il est doué d'un caractère impulsif en accord avec son statut de divinité guerrière (Bastide, 1958: 223). Il est également charmeur et fait grand cas de son apparence vestimentaire.

Iansã est la première épouse de Xangô. Elle partage les mêmes attitudes guerrières de Xangô (Bastide, 1958: 87). Douée d'un grand courage, elle est également la seule divinité à avoir vaincu les morts (*eguns*) que les autres *orixás* craignent et fuient. Elle est associée au vent et on dit aussi qu'elle crache le feu comme Xangô. Iansã est très attachée à son époux, elle dit être née pour lui et qu'elle mourra avec lui. Ce qui se traduit par le fait qu'elle est la seule épouse accompagnant Xangô au combat. Elle favorise ses entreprises comme en témoigne un mythe sur la répartition des feuilles magico-religieuses entre les différents *orixás*. Iansã provoque de grands vents permettant ainsi à son époux de prendre possession de certaines feuilles. Iansã est également connue pour sa jalousie et sa possessivité (Verger, 1982: 168).

Oxum est la seconde épouse de Xangô. Elle est associée aux eaux douces (fleuve, rivière). On la considère comme un

---

<sup>11</sup> Ces divinités sont décrites plus loin.



archétype de la féminité et ses enfants sont charmeurs, inconstants et vaniteux. On la dit coquette et certains de ses pas de danses consistent à tourner sur elle-même tout en se mirant dans un miroir imaginaire. Elle est séductrice, sa démarche sensuelle provoque le désir des hommes comme en témoignent ses danses gracieuses et langoureuses au cours desquelles elle ne manque jamais de saluer les hommes présents par des mimiques enjôleuses (Bastide, 1958: 175, 223; Verger, 1982: 174). La relation amoureuse de Xangô et de Oxum est la grande histoire «romantique» du panthéon afro-brésilien.

Jusqu'à maintenant, je n'ai trouvé ni légende, ni mythe décrivant les relations entre Iansã et Oxum.<sup>12</sup> Par contre, leurs caractéristiques respectives permettent de déduire que les relations entre elles ne sont pas harmonieuses. L'épouse du père de saint allait me confirmer cette impression. Je reprends donc le récit de la visite là où je l'avais laissé.

Sur un ton joyeux, le père de saint demande à son épouse si elle a deviné mon appartenance divine. D'une voix tendue, elle

---

<sup>12</sup> Cependant, il existe certains récits décrivant la relation d'Oxum et de la troisième épouse de Xangô, Obá. Un récit en particulier nous renseigne sur l'attitude d'Oxum envers les autres épouses. On raconte que constatant l'empressement de leur mari pour Oxum, Obá décide de prendre conseil auprès de l'épouse comblée. Ayant pris soin de dissimuler sa tête avec un turban, celle-ci lui confie alors son secret. Elle prétend s'être coupée une oreille et l'avoir fait cuire dans un plat qu'elle a ensuite offert à Xangô. En le mangeant, ce dernier devenait pour toujours son amant. Obá suit donc ces indications. Le mari goûte le plat et lui trouve fort mauvais goût. Il fait demander Obá afin de l'interroger sur les ingrédients utilisés. La voyant arriver en pleurs et le visage encore ensanglanté, Xangô se fâche et la renvoie. Elle est désormais trop laide pour attirer son désir (Bastide, 1958: 176). Jouant de l'inexpérience de l'épouse délaissée, Oxum élimine une possible rivale. Si cet épisode ne nous renseigne pas directement sur les relations entre Oxum et Iansã, il laisse entrevoir la nature des conflits susceptibles d'apparaître entre elles.

répond que Iansã la lui a communiquée et qu'il s'agit d'Oxum. Elle me prend à part pendant que le père de saint s'esquive discrètement. Commence alors une conversation sur les caractéristiques de nos divinités respectives.

Elle dit n'avoir jamais réussi à maintenir un rapport sincère avec les filles d'Oxum. En tant que fille de Iansã, elle est franche et directe alors que les filles d'Oxum sont sournoises. Si celles-ci affichent une attitude amicale, cela ne les empêche pas de manigancer dans l'ombre. La fille de Iansã condamne leurs inconstances et insiste sur l'importance de la loyauté. Mais de tous les traits des filles d'Oxum, celui qu'elle pardonne le moins est sans aucun doute la séduction qu'elles exercent sur les hommes et, plus particulièrement, sur les fils de Xangô. C'est là un des traits dominant d'Oxum et c'est justement celui dont elle ne parle jamais directement. Elle met davantage l'accent sur l'inconstance, sous-tendant ainsi les nombreuses histoires amoureuses d'Oxum.

Je connaissais déjà la plupart de ces qualités et de ces défauts grâce aux lectures mentionnées plus haut. Tout en écoutant le monologue enflammé de mon interlocutrice, je cherchais un moyen de maintenir avec elle une relation acceptable. Dans le cas contraire, mon entrée au *terreiro* en serait très certainement affectée. J'ai donc mis l'accent sur mes divinités secondaires, en espérant que celles-ci aient également un effet sur les traits d'Oxum. Toujours sur le terrain des caractéristiques mythiques, j'ai insisté sur mon appartenance à Oxalá et à Yemanjá. En tant que divinité principale du panthéon afro-brésilien, Oxalá est reconnu pour sa bonté, son amour de la justice et sa sagesse (Verger, 1982: 257; Bastide, 1958: 223). Déesse de la mer, Yemanjá est considérée comme la mère de tous les *orixás*. À ce titre, elle est dotée de plusieurs des attributs de la déesse-mère (Bastide, 1958: 207). Ma réponse paraît avoir un certain effet. Elle convient avec moi que mes divinités secondaires peuvent avoir un certain effet sur mon appartenance principale. Je ne dirais pas qu'elle paraît profondément convaincue, mais l'idée semble l'intéresser. En

tout cas, la situation est plus détendue lorsque nous passons à table.

À mon retour sur le terrain, deux ans plus tard, j'allais retrouver la même dynamique. Si j'avais un peu oublié les modalités du contact, celles-ci allaient m'être bien vite rappelées.

Le hasard a voulu que je rencontre le père de saint avant d'avoir pu le prévenir de mon retour. Il me raconte rapidement les principales nouvelles et me reproche affectueusement mon silence. Puis, il me propose de venir visiter la famille le plus tôt possible. L'envie de surprendre son épouse et ses enfants me fait lui demander de ne pas parler de notre rencontre imprévue. Nous convenons donc que je les visiterai le samedi suivant.

À mon arrivée, la maîtresse de maison m'accueille chaleureusement. Elle me reproche beaucoup de ne pas avoir écrit. Après les reproches, viennent les questions plus personnelles. Je lui parle de mes proches. Insatisfaite, celle-ci réclame des nouvelles sur mes amours. Quand je lui dis ne pas en avoir, elle s'exclame en riant que mon Oxum doit être bien faible! Après les remises à jour, reviennent les considérations sur les filles d'Oxum et les filles de Iansã. Cette fois, elle déclare à plusieurs reprises qu'une fille d'Oxum peut être une personne tout à fait bien. Ce qui ne l'empêche pas de faire de multiples références aux avanies qu'elle a connues avec les enfants de cette divinité. Elle m'offre finalement son amitié en me disant qu'en cas de besoin, je n'ai qu'à demander. Elle ajoute encore qu'elle sait être loyale quand on fait preuve de franchise avec elle.

J'entrevois alors sous un autre jour la demande de secret sur mon retour. Du point de vue de Xangô, celle-ci peut être comprise comme une taquinerie sans conséquence d'une Oxum espiègle. Pour une Iansã, elle risquait très certainement d'être interprétée comme une tromperie. Et quand le père de saint me dit à mi-voix ne pas avoir prévenu son épouse de ma visite, j'ai alors mesuré les conséquences de ma légèreté. Resserrer les liens de complicité avec un fils de Xangô marié à une fille de

Iansã n'est certainement pas une bonne politique pour une ethnographe, fille d'Oxum! Force m'est de constater que non seulement mes comportements les plus spontanés entrent dans ce scénario mythique, ils l'alimentent.

Voilà ce que l'on peut qualifier d'une irruption imprévue sinon importune de l'histoire des dieux dans ce que j'avais cru être une banale étude des échanges cérémoniels. Plus positivement, on peut aussi poser ces événements comme un point de contact avec un autre monde de représentations et d'interrelations sociales. Deux pistes, deux modes d'appréhension du monde et des relations affectives qui les composent.

Suivre les deux pistes soulève forcément des interrogations. Le pattern interactionnel aurait-il été le même si nos affiliations divines avaient été différentes? La réponse d'une occidentale habituée aux interprétations psychologiques serait certainement négative. Dans cette optique, la propre dynamique du couple deviendrait le pivot d'une analyse pragmatique. La somme des différences y est élevée et très certainement propre à susciter une atmosphère d'insécurité. Les origines sociales et ethniques sont différentes, les niveaux respectifs d'instruction le sont également et désavantagent largement l'épouse. Comme si le tout ne suffisait pas, chacun conçoit différemment le rôle masculin et féminin, l'une souhaitant sortir de sa qualité de maîtresse de maison quand l'autre la justifie par l'éducation des enfants.

La réponse afro-brésilienne est au contraire essentialiste. Rien n'est le fruit du hasard et nos affiliations divines ne pouvaient être autres. J'ai eu l'occasion de vérifier ce point de vue lors d'une autre rencontre. Ma visite coïncidant avec celle d'un couple d'amis, le père de saint badine sur le fait que son invité est également enfant d'Oxum. Il fait référence à d'autres personnes de sa connaissance partageant cette même affiliation. La réaction ne se fait pas attendre et l'épouse rétorque avec les propos que l'on connaît. Reviennent les commentaires négatifs tout en prenant soin de ménager les enfants de la divinité présents autour de la table. Peut-être dans le but d'atténuer la

réaction de son épouse, le père de saint reprend la parole pour expliquer, d'un ton conciliant, que son épouse ne comprend pas qu'il est dans la nature des fils de Xangô d'être charmés par les enfants d'Oxum. Il abandonnera ensuite le sujet jugeant que l'effet souhaité n'avait pas été atteint. Car si l'épouse convient du fait, elle ne l'accepte pas pour autant avec sérénité! Cela ne l'empêche pas d'avoir une confiance totale en la parole de Xangô. Au cours d'une incorporation, celui-ci lui rappelait que Iansã est l'épouse en laquelle il a placé toute sa confiance.

Un autre élément confirme le caractère essentialiste du point de vue des fidèles du culte. Contrairement à ce qui se passe dans le reste de la société brésilienne, mon statut d'étrangère n'est jamais relevé en matière d'*orixá*. Si la communauté fait preuve de la curiosité habituelle quant à mes origines, cette différence disparaît dans le contexte cérémoniel. On insiste au contraire sur l'unité du genre humain face aux dieux afro-brésiliens. Les *orixás* eux-mêmes confirment cette unité par leurs propos, soulignant que «là» aussi, les hommes sont leurs enfants.

On peut discuter sans fin sur les mérites respectifs de chacune des réponses, il n'en reste pas moins que chacune indique clairement la marche à suivre. Pour l'instant, le triangle amoureux afro-brésilien me paraît dépourvu du désespoir marquant son homologue occidental. C'est du moins, la grâce que je me souhaite!

### Références

BASTIDE, R.

1953 «Contribution à l'étude de la participation»,  
dans *Cahiers Internationaux de Sociologie*,  
XIV,  
pp. 30-40.

1958 *Le Candomblé de Bahia*, Paris, Mouton.

ELBEIN DOS SANTOS, J.

1976 *Os nagô e a morte*, Petrópolis, Vozes.

FAVRET-SAADA, J.

1977 *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.

FAVRET-SAADA, J. et J. CONTRERAS

1981 *Corps pour corps*, Paris, Gallimard.

FERRETTI, S.F.

1985 *Querebentam de Zomadonu*, Sao Luis,  
Ed. Universidade Federal do Maranhao.

VERGER, P.

1982 *Orisha*, Paris, A.M. Métaillié.

1987 *Lendas Africanas dos Orixás*, Sao Paulo,  
Edições Loyola.