

La pintade et la plume rouge de perroquet dans la tradition afro-brésilienne

Ming ANTHONY
ming.anthony@free.fr

Résumé

L'équilibre dynamique des cultes de possession afro-brésiliens est fondé sur le processus initiatique qui permet la reproduction du système religieux. Le descriptif du rituel initiatique, joint à l'analyse de la littérature orale, révèle la valeur symbolique et le rôle singulier joué par la pintade (*Numida meleagris* (L.), Numidae) et la plume caudale du perroquet gris (*Psittacus erithacus* L., Psittacidae). Nous montrons comment les séquences cosmogoniques des mythes relatifs à ces deux éléments animaux se réactualisent au cours du rituel. La nécessité de leur présence lors de l'initiation est discutée à la lumière du concept d'animal "clef de voûte" issu de l'écologie et extrapolé aux sciences sociales.

Mots-clés

cultes de possession, initiation, Brésil, yoruba, candomblé

Introduction

Les traditions africaines sont passées au Brésil par la voie de la traite esclavagiste qui sévit du XVI^e au XIX^e s. Elles sont particulièrement vivantes dans les centres religieux afro-brésiliens qui pratiquent des cultes dits de possession : lors des cérémonies, les adeptes en transe manifestent, par leur gestuelle et leur danse, la divinité à laquelle ils ont été consacrés au cours de leur initiation rituelle.

Bien que la traite des esclaves ait amené au Nouveau Monde des Africains d'origines ethniques très variées, aujourd'hui on note la prépondérance, dans tous ces cultes, de la tradition yoruba originaire du Nigeria et du Bénin, en ce qui concerne notamment le panthéon des divinités (*orixás*), la liturgie ou encore la mythologie. Néanmoins, d'autres influences se mêlent à la tradition yoruba en une

diversité syncrétique foisonnante. Le catholicisme, le spiritisme d'Allan Kardec, les traditions amérindiennes, entre autres, imprègnent ces cultes à des degrés divers selon les orientations du chef religieux qui les dirige. En dépit de cette pluralité, on peut reconnaître deux grandes tendances religieuses qui diffèrent par leur motivation et leur idéologie : d'une part le *candomblé*, très ancré dans les traditions africaines, qui crée un espace fédérateur pour les Noirs brésiliens ; d'autre part l'*umbanda*, volontairement syncrétique, à tendance universaliste, animé par la volonté d'apporter une solution pour tous.

Parmi les multiples raisons de l'hégémonie culturelle yoruba au Brésil, on note tout d'abord que c'est à la fin de la période esclavagiste qu'arrivèrent massivement des esclaves yoruba à Bahia, ce qui a pu favoriser en ce lieu la sauvegarde d'une culture moins érodée par le temps. Ensuite, le rôle des anthropologues "classiques" n'est pas à négliger : ils ont valorisé la tradition yoruba comme étant l'expression de l'orthodoxie religieuse africaine au Brésil. Enfin, l'extension de la culture yoruba à tout le Brésil bien au-delà des lieux de culte, et le développement d'un néotraditionalisme yoruba ont pu se faire grâce à la vulgarisation des mythes, de la cosmogonie et de la liturgie yoruba, par des écrits d'adeptes du *candomblé* et des publications universitaires, divulguant la tradition orale issue des centres de culte ou puisée à la source africaine.

Le travail présenté aujourd'hui concerne le symbolisme de la pintade, *Numida meleagris* (L.), Numidae (fig. 1) et de la plume rouge de perroquet gris, *Psittacus erithacus* L., Psittacidae (fig. 2) dans le rituel initiatique de tradition yoruba au Brésil. La pintade, connue au Brésil sous le nom de *galinha-d'angola*, "poule d'Angola", est originaire d'Afrique. Elle fut introduite au Nouveau Monde par les colonisateurs portugais. Le perroquet gris, quant à lui, est une espèce répandue en Afrique tropicale et familièrement dénommé "perroquet jaco" en France. Les jeunes individus ont le corps gris et la queue rouge vif. À mesure qu'ils vieillissent, le plumage rougit progressivement (Mandahl-Barh et Dorst s.d. : 76). Au Brésil, les plumes rouges de ce perroquet sont importées d'Afrique pour les boutiques d'objets de culte afro-brésilien. Elles sont connues sous le nom de *ekodidé* ou *kodidé*¹, terme d'origine yoruba signifiant "plume rouge de perroquet".

La description des rites et l'interprétation des mythes révéleront la valeur symbolique de la pintade et de l'*ekodidé* ; tous deux écartent le malheur et favorisent le renouveau de la vie, c'est pourquoi nous avons jugé bon de les traiter ensemble. Par ailleurs, ce travail montrera le rôle essentiel joué par ces deux éléments dans l'équilibre dynamique du culte et la reproduction du système religieux fondée sur le processus d'initiation.

Notre étude s'appuie sur des observations personnelles et sur un corpus de littérature orale recueilli au cours de plus de dix années d'enquête dans le milieu afro-brésilien. Par ailleurs, seront utilisés la littérature orale maintenant publiée à l'initiative des membres des cultes, ainsi que des travaux d'ethnologues, en

¹ Du yoruba *ikóóde*.

particulier *A galinha-d'angola*, étude pertinente sur la représentation afro-brésilienne de la pintade (Vogel *et al.* 1993).

1. L'initiation dans la tradition afro-brésilienne

Avant de décrire en quoi consistent les diverses étapes de l'initiation, parlons du vocabulaire qui s'y rattache :

Dans le langage courant des *candomblés*, initier une personne à son *orixá* se dit “faire le saint” *fazer o santo*, ce qui indique l'influence catholique sur ces cultes, les *orixás* étant assimilés aux saints (tabl. 1 col. e).

Initier une personne se dit aussi “faire la tête” *fazer a cabeça*. La préparation rituelle de la tête est en effet un acte central de l'initiation car, dans ce système de croyance, c'est au niveau de la tête qu'intervient la divinité dite “maître de tête” *dono da cabeça*. Les termes “d'incorporation” *incorporação* et de “désincorporation” *desincorporação* sont utilisés pour signifier l'entrée ou la sortie de transe, le moment où la divinité pénètre ou quitte le corps de son adepte.

Le non-initié qui assiste aux cérémonies et s'intéresse au culte est appelé “novice” *abiã*. Celui qui est en cours d'initiation est nommé *iaô*². Lorsqu'il a subi “l'initiation” *feitura de santo*, on dit qu'il est “fait” *feito* ou “rasé” *raspado*. Il deviendra “fille/fils-de-saint” *filha/filho-de-santo*, c'est-à-dire membre à part entière de la communauté religieuse afro-brésilienne qui se dénomme elle-même le “peuple-de-saint” *povo-de-santo*.

Après sept années d'apprentissage au sein du *candomblé*, l'initié portera le titre d'*ebônim*³, pourra ouvrir son propre centre de culte, devenir chef religieux “père” ou “mère de saint”, initier à son tour et engendrer de nouveaux “fils/filles de saint”, participant de ce fait à la reproduction du système religieux.

Au Brésil, les *orixás* sont la représentation des forces de la nature (tabl. 1 col. a) et ils sont supposés régir la société et les relations humaines (tabl. 1 col. b). Ils possèdent une énergie, un pouvoir nommé *axé*⁴, perçu comme étant d'essence fluide, lumineuse ou vibratoire. Chaque *orixá* afro-brésilien a une personnalité, un tempérament connu à travers la mythologie : *Ogum*, le dieu de la guerre et du fer est violent, *Xangô*, le dieu du tonnerre rend la justice, *Oxum* la divinité des eaux

² Du terme yoruba *iyáwó*, “épouse” (de l'*orixá*).

³ Du yoruba *ẹ̀gbón mi*, “mon aîné”.

⁴ *Axé* est la transcription brésilienne du terme yoruba *àṣe*, “pouvoir”.

douces est coquette et séductrice... Ainsi, on peut considérer que les *orixás* sont une représentation anthropomorphe des forces de l'univers.

Dans le système de croyance afro-brésilien, tout homme a un *orixá*, même s'il l'ignore. Comment déterminer l'entité tutélaire d'un individu ? Parfois, au cours d'une cérémonie publique, il arrive que, sur le rythme caractéristique d'un *orixá* particulier, un membre de l'assistance tombe en transe, sans aucune préparation initiatique : l'*orixá* a choisi un nouvel adepte. Le plus souvent, une maladie, des malheurs, des rêves obsédants, ou même la simple curiosité amènent certaines personnes à consulter un prêtre-devin qui, par le biais de la divination⁵ (photo 1), détermine leur entité "maître de tête" *dono da cabeça*. Pour résoudre le problème, ou simplement pour répondre au désir du consultant, l'initiation sera peut-être prescrite, ou seulement l'une de ses étapes :

- le "lavage des perles" *lavagem de contas* est la préparation rituelle du collier aux couleurs de l'*orixá* "maître de tête" (photo 2) ; ce collier est baigné dans de l'eau où macèrent les plantes consacrées à la divinité tutélaire ;
- *bori* : rituel d'offrandes à la tête du futur initié ;
- *assentamento* de l'*orixá* : fixation rituelle de l'*orixá* sur un objet ;
- *feitura* : initiation proprement dite, fixation rituelle de l'*orixá* sur la tête de l'initié.

Chaque homme est donc relié à une entité "maître de tête" *dono da cabeça*, qu'il est capable d'"incorporer" et de "désincorporer" après qu'il ait été initié au cours du rituel de *feitura*. Pour comprendre ce rituel, nous avons besoin de savoir quelle est la représentation du corps, et en particulier de la tête, dans le système de pensée afro-brésilien.

2. Représentation afro-brésilienne du corps

La pensée classificatoire afro-brésilienne relie les diverses parties du corps humain à chacun des *orixás* révéérés dans le culte, ces mises en correspondance s'opérant selon des critères analogiques (Anthony 2001 : 66). Ainsi, *Exu*, le dieu des ouvertures, régit les orifices du corps humain ; *lansã*, la déesse des vents, gouverne les poumons ; le sagace chasseur *Oxóssi*, divinité des forêts, régente la tête et son intelligence... (tabl. 1 col. d).

⁵

Dans le *candomblé*, la divination s'effectue au moyen de "coquillages" *búzios*. Dans l'*umbanda*, elle peut se faire par d'autres moyens, tels que l'usage de la boule de cristal, des cartes de tarots, ou même de la clairvoyance.

Le schéma corporel est, par ailleurs, conçu dans sa relation à la vie de l'individu : le devant du corps, particulièrement le front, est relié au futur alors que l'arrière du corps, spécialement la nuque, est associé au passé. Le côté droit, masculin, est relié aux ancêtres masculins, le côté gauche, féminin, relié aux ancêtres féminins. Les pieds permettent la communication avec les ancêtres, car c'est en terre qu'on ensevelit les morts. De plus, certains points du corps sont considérés comme des centres d'échanges énergétiques, capables d'émettre ou de capter l'énergie vitale qu'on nomme *axé* : tous les orifices du corps sont concernés, ainsi que d'autres points situés au sommet du crâne, sur le cou, la poitrine, le dos, la paume des mains, la plante des pieds (Pessoa de Barros et Teixeira 1990).

Enfin, dans ce système de croyances, chaque chose, chaque être, possède au moins trois dimensions : *matérielle* liée au domaine physique, concret et tangible ; *énergétique*, en relation avec son potentiel ; *spirituelle*, reliée à son essence.

En ce qui concerne la tête, ses dimensions matérielle et énergétique sont apparentes dans les traits physiques et l'intelligence de l'individu : on parle alors de *cabeça*, toute tête physique et pensante étant sous la protection d'*Oxóssi*. Par contre, c'est à l'entité "maître de tête" qu'il revient de protéger la tête dans sa dimension spirituelle, celle que l'on nomme *ori* dans le *candomblé*.

Ori est l'adaptation portugaise de *orí*, terme yoruba dont le premier sens est "tête", le second "le dessus". Avec une majuscule, *Orí*, la Tête, est le dieu de la destinée (Abraham 1958). Selon S. Jonhson (1970 : 27), dans la tradition yoruba, cette divinité personnelle était révérée par tous les adultes, car on croyait que la bonne ou la mauvaise fortune dépendait de sa volonté. En conséquence un culte⁶ était rendu à ce dieu, représenté par 41 cauris liés en couronne et enfermés dans un coffre (*ilé Orí* "maison de la Tête").

Au Brésil, la dimension spirituelle de la tête est interprétée de diverses manières, comme nous l'avons montré précédemment (Anthony 2004 : 170-171). Nous ne retiendrons que la représentation la plus populaire qui figure dans un dictionnaire de vulgarisation sur les cultes afro-brésiliens (Araia, s.d. : 20) à la rubrique *ori* : "Ce terme signifie tête et plus précisément sommet du crâne (...). Dans le *candomblé*, c'est par là qu'entrent et sortent les flux d'énergie qui correspondent aux *orixás*. C'est dans la tête (et dans le cerveau) que réside la force principale de captation et de réémission de l'*axé*. L'*ori* est une sorte de portail spirituel". Cette interprétation de l'*ori*, porte d'entrée des divinités, est la représentation la plus courante rencontrée parmi les adeptes du *candomblé* que nous avons interrogés.

Étant donné l'importance de la tête, c'est à elle que s'adressent en priorité les rituels, qu'ils soient thérapeutiques ou liturgiques. Tous font usage de plantes et comportent des sacrifices.

⁶ *bgri* = *bg/orí* : révéler/tête, "rendre un culte au dieu de la destinée".

3. Importance des plantes et des sacrifices dans les rituels initiatiques

Kò sí ewé kò sí òrìṣà, ce dicton yoruba reproduit au Brésil sous la forme : *Sem folha não há santo*, “Sans feuille, pas de saint/orixá”, traduit bien l’importance des plantes dans ce système : les feuilles sont en effet supposées être le vecteur de la force des orixás (cf. M. Fleury, cet ouvrage) ; en leur absence, il est impossible que la divinité se manifeste dans ses adeptes. À chaque orixá sont attribuées les feuilles de certaines espèces, la mise en correspondance se faisant sur des critères analogiques (Anthony 2001 : 76-84). Dès la première étape initiatique, le lavage des perles, les plantes sont indispensables pour baigner le collier du novice, pour transmettre par contact la puissance divine à cet objet.

On ne peut pas non plus célébrer de rituel liturgique sans offrande de nourriture aux dieux, et, dans la tradition du *candomblé*, pas d’initiation sans sacrifice sanglant (cf. I. de Garine, cet ouvrage). Dans la nourriture et dans le sang des animaux, il y a de l’“énergie vitale” *axé*, comme dans les plantes.

Chaque orixá a ses goûts particuliers pour certains plats cuisinés et pour certains animaux (Augras et Guimarães 1995, Bonvini 1996). Deux catégories animales sont distinguées : les animaux à deux pattes correspondant aux volatiles, et les animaux à quatre pattes, ovins, caprins ou bovins. Tous les animaux sacrifiés aux dieux doivent être en bonne santé et avoir été élevés en plein air, dans les meilleures conditions. Comme les centres de cultes urbains que j’ai visités ne jouissaient pas des conditions nécessaires à l’élevage, les animaux étaient achetés sur des marchés, dans des stands réservés à la vente d’objets ou d’animaux destinés aux cultes. Au marché São Joaquim de Salvador où j’ai enquêté, les animaux provenaient de l’île voisine de Itaparica, réputée pour son artisanat et le sérieux de ses élevages. Le choix des animaux à sacrifier est fonction du sexe de l’orixá : femelle pour un orixá féminin, mâle pour un orixá masculin, des deux sexes pour les orixás androgynes. Il dépend aussi de leur couleur : par exemple, on offre des animaux blancs à *Oxalá*, dieu de la création des êtres vivants, parce que c’est sa couleur. Il révèle enfin les domaines de la nature que régit l’orixá : fruits de mer pour *lemanjá*, déesse des océans, poissons d’eau douce pour *Oxum*, déesse des rivières. Chaque orixá a donc ses préférences pour certains mets ou certains animaux. Mais la pintade peut être offerte à tous les orixás, et, dans le rituel initiatique, elle est obligatoirement présente, ainsi que l’*ekodidé*, la plume rouge de perroquet.

4. La pintade et la plume rouge de perroquet dans les rituels initiatiques

4.1. Le *bori*

Le *bori*, terme d'origine yoruba, interprété au Brésil comme *bóri* (*bó/orí* : nourrir/tête) "nourrir la tête", est populairement appelé "donner à manger à la tête" *dar de comer à cabeça*. Dans le *candomblé* il s'agit, soit d'un simple acte thérapeutique, soit du préalable à l'initiation.

Tout d'abord, les offrandes à la tête sont déterminées par le jeu divinatoire. Elles comportent nécessairement des noix de cola, de l'eau, peuvent être accompagnées de sel, d'huile de palme, de miel, de diverses nourritures rituelles et, dans le *candomblé*, de sacrifices "d'animaux à deux pattes", en premier lieu la pintade généralement associée à d'autres volatiles comme la colombe. L'objectif est de rétablir l'équilibre d'un individu, l'harmonie entre ses diverses têtes : « les offrandes cherchent à rencontrer le point d'équilibre nécessaire afin que l'*ori* retrouve ses proportions correctes. La pintade, agitée par nature, est offerte au côté de la douce colombe ; l'eau pure est associée à d'autres boissons » (Beniste 2000 : 143). Dans le *candomblé*, c'est un rituel qui précède nécessairement l'initiation car, selon le proverbe yoruba : « aucun *orixá* ne bénit une personne sans le consentement de sa tête » *kò sí òòsà tí i dá níí gbè léhìn orí eni*. Pour le fameux devin brésilien Agenor Miranda Rocha (2000 : 97), « le *bori* est une façon de demander permission à *Ori*, avant de faire quoi que ce soit sur la tête d'une personne. Par ailleurs, l'*orixá* ne peut s'actualiser d'une manière positive sur la tête d'une personne, si sa tête est faible ». Le but du *bori* est donc de fortifier la tête et de lui demander la permission de "faire la tête", c'est-à-dire d'initier la personne.

Le rituel du *bori* pré-initiatique a été maintes fois décrit. Diverses variantes sont rapportées en détail dans les travaux de P. Verger (1957 : 80-88), A. Vogel *et al.* (1993 : 32-44), V.G. da Silva (1995 : 155-163) et J. Beniste (2000 : 148-162).

Il s'agit d'un rituel public réalisé dans un sanctuaire de *candomblé*. La personne qui va recevoir le *bori* a pris un bain lustral et s'est vêtue de blanc. Elle est assise sur une natte, face à l'officiant installé sur un petit tabouret. Autour d'eux sont déposés les récipients contenant les boissons et les nourritures sacrées, la (ou les) pintade(s) et autres volatiles aux pattes liées, ainsi qu'un grand bol vide, la "alebasse de la tête" *igba ori*.

Le rituel consiste à mettre les nourritures rituelles en contact, d'une part avec la tête du novice, d'autre part avec la "alebasse de la tête", qui se transformera, au cours du rituel, en un véritable double de la personne. Toutes les manipulations rituelles sont accompagnées de chants en yoruba. Nous allons détailler le sacrifice de la pintade.

Pour commencer, l'officiant saisit d'une main un couteau et chante en l'honneur d'Ogum, maître du fer :

Ògún sòrò sòrò Ogum fait la cérémonie, fait la cérémonie
Èjè balè kára rò Le sang versé à terre, qu'il apaise le corps

Puis il se fait apporter la pintade, prend de l'autre main une feuille d'odundun (*Kalanchoe brasiliensis* Cambess., Crassulaceae) y applique de l'huile et du miel, et en enveloppe la tête de la pintade. Tous ces ingrédients sont supposés avoir une vertu calmante qui contrecarre la violence de la mise à mort (Verger et Anthony 1990). Enfin l'officiant coupe la tête de la pintade. Le sacrifice est accompagné d'un chant traditionnel en yoruba, dont il existe plusieurs variantes dans la littérature, mais qui comporte toujours la répétition du terme bí, "donner naissance", suivi de etù, "pintade" : "mettre au monde la pintade". En voici un exemple, tiré de l'ouvrage d'A. Oliveira (1995 : 52) :

Èjè a bí etù o Le sang donnera naissance à la pintade
A bí e a bí e etù o Nous vous faisons naître, nous vous faisons naître pintade

Le sens de ce chant s'éclairera par la suite.

Le prêtre fait couler le sang dans laalebasse et présente le cou de la pintade au novice pour qu'il le lèche. Il marque de sang la tête de l'initié : le sommet du crâne, le front, les tempes, la nuque ; il en enduit l'intérieur des mains, parfois aussi le cou, la poitrine, le dos, tous les points qui correspondent à des "centres de force" qu'il s'agit de "réveiller" et d'"activer". Si les parents sont décédés, les gros orteils également seront marqués (le gauche si c'est la mère, le droit si c'est le père). Rappelons que, dans le symbolisme afro-brésilien, les pieds représentent les ancêtres. C'est donc non seulement à l'ori de l'individu, mais aussi à celui de ses ancêtres que s'adresse ce rituel. Les autres volatiles seront sacrifiés selon le même cérémonial.

Une fois le sacrifice terminé, le prêtre prépare un mélange d'huile de palme, de sel et de miel, en verse une partie dans la "alebasse de la tête", et, avec le reste, enduit les points du corps déjà marqués de sang. Des plumes sont collées en ces points ainsi que sur laalebasse. Les animaux sacrifiés sont portés aux cuisines pour y être préparés. Dans l'intervalle, les filles de saint chantent et dansent en l'honneur de la tête. L'un de ces chants évoque la plume rouge de perroquet (Vogel *et al.* 1993 : 42) :

Orí o, orí yèyé La tête, oh, la tête, ma mère
Lésè íkóòdíde Au pied de la plume rouge de perroquet
A fé re oore Nous désirons de bonnes choses, la bonté
Orí o pè re La tête apportera de bonnes choses
Lésè íkóòdíde Au pied de la plume rouge de perroquet
Lésè òrìsà Au pied des orixás

Notons que la plume rouge de perroquet est mise au rang des orixás. Dans la tradition yoruba, la plume de perroquet était l'apanage des hauts dignitaires, mandataires du roi (Abraham 1958 : 22). En cas de calamité survenant dans le royaume, si le conseil des sages décidait de destituer le roi et de l'acculer au

suicide, des œufs de perroquet étaient brisés à l'entrée des appartements royaux. Ainsi il apparaît que la plume caudale du perroquet représente le pouvoir royal et ses œufs la fécondité du royaume. Ces rapports "métonymiques" sont encore courants aujourd'hui en Afrique, les ancêtres illustres étant représentés par des objets métalliques en rapport avec la fonction qu'ils exerçaient. Cette tradition se perpétue au Brésil où, par exemple, *Oxóssi*, dieu des forêts et de la chasse, est symbolisé par un arc et une flèche ; *Ogum*, dieu de la guerre, par une épée. Selon la tradition orale rapportée par Johnson (1970 : 149), les *orixás*, ancêtres déifiés, auraient de leur vivant régné sur un territoire. Ainsi *Oxóssi*, aurait été roi de *Ketu*, *Oxalá* roi d'*Ifè*, *Xangô* roi d'*Oyó*. Dans le cantique, la tête rend hommage aux *orixás* et également à leur pouvoir royal, représenté par la plume rouge de perroquet.

Quand le festin est prêt, l'officiant confectionne des boulettes avec les parties sacrées des animaux (coeur et autres viscères), supposées porteuses d'*axé*, à l'instar du sang ; il les pose dans la calebasse et sur la tête du novice avant de répartir la nourriture entre tous. La "tête mange" et toute l'assistance l'accompagne en un repas communautaire. Une fois le repas terminé, le prêtre entonne un chant en l'honneur de la tête. L'assemblée se retire alors, laissant le novice en compagnie de son double, l'*igba ori*.

Sa tête fortifiée, rééquilibrée, pourra l'aider à améliorer sa destinée et à poursuivre son cheminement initiatique marqué par deux étapes majeures : la "fixation" rituelle du "maître de tête" sur un objet et, ultérieurement, sur la tête même de l'adepte.

4.2. *Assentamento de l'orixá*

L'étape qui succède au *bori*, l'*assentamento*⁷ de l'*orixá*, consiste à "fixer" rituellement sur une pierre, un objet de métal ou une poterie, le dieu auquel se consacre le néophyte. Pour ce faire, l'objet choisi est mis en contact avec les nourritures sacrées de l'*orixá* tutélaire de l'adepte : plantes, aliments et sang des victimes sacrificielles. Il constitue désormais la représentation de cette divinité, il est devenu un objet-dieu. La "calebasse de la tête" *igba ori* et l'*assentamento* de l'*orixá* sont conservés au sanctuaire et révévés périodiquement par des offrandes.

4.3. *Feitura : initiation proprement dite*

La troisième étape, l'initiation proprement dite, pratiquée à huis clos durant 17 jours au minimum, est marquée par le rituel central de fixation de l'*orixá* sur la tête de la *iaô*. Suivront trois cérémonies de sortie de l'*orixá* incorporé dans son adepte, où il sera présenté en public.

⁷ *Assentamento* est dérivé du verbe *assentar* "asseoir", "fixer".

Pour “faire la tête” *fazer a cabeça*, c’est-à-dire initier le novice, celui-ci est rasé et des “scarifications” *cutilagem* sont pratiquées au sommet du crâne « pour ouvrir le canal énergétique principal du corps humain » (Araia s.d. : 33). Après que le novice ait reçu les nourritures sacrées et ait été baigné du sang des animaux sacrifiés et ait été lavé par un bain contenant les herbes de l’*orixá*, la scarification est recouverte d’un cône qu’on nomme *oxu*⁸, mélange des feuilles sacrées et autres aliments rituels du “maître de tête” malaxés avec du beurre de karité ou de la cire. Il comporte également toujours une crête de pintade réduite en poudre, de “craie blanche” *efun*⁹, de “poudre rouge” *osun*¹⁰ et de “poudre d’indigo” *waji*¹¹. Ces trois éléments symbolisent les trois seules couleurs nommées dans le monde yoruba : blanc, rouge et noir, c’est-à-dire toutes les couleurs. Par ce contact avec l’*oxu*, la force (*axé*) de l’*orixá* est transmise à la tête et fixée définitivement sur l’*ori* de l’initié. L’*ori* fortifié au cours du *bori* pourra, désormais, servir d’intermédiaire entre l’*orixá* et le corps de son adepte.

Ce nouvel *orixá*, “incorporé” à l’initié, va être présenté au public lors de trois sorties successives :

- dans la première (fig. 3), l’initié est habillé de blanc ; son corps et sa tête rasée sont mouchetés de points blancs tracés à la craie. Au sommet du crâne est collé l’*oxu*. De plus, sa tête est ceinte d’un lien de raphia qui maintient une plume rouge de perroquet.
- Dans la seconde, la *iaô* sera vêtue aux couleurs de son *orixá*. Elle sera peinte des trois couleurs : blanc, rouge et indigo.
- Dans la troisième, la sortie du nom, elle ne sera plus peinte, et portera tous les attributs de son *orixá* qui révélera à haute voix son nom. Dans toute cérémonie ultérieure, c’est revêtu de ses atours que se manifesterà l’*orixá* (photo 3).

Recherchons dans les mythes la signification de ces rituels.

⁸ Du terme yoruba *òsù*, qui désignait la touffe de cheveux laissée sur le sommet du crâne rasé des adeptes de Xangô en Afrique.

⁹ Du terme yoruba : *efun* “craie”.

¹⁰ Du yoruba *osun* “padouk” (*Pterocarpus osun* Craib, Papilionoidae: Fabaceae). L’*osun* des rituels brésiliens est la poudre tirée de l’écorce de cet arbre ; elle est importée d’Afrique, et s’achète dans les boutiques spécialisées en articles de culte.

¹¹ Du yoruba *wáji* “indigo préparé”.

5. La pintade et la plume rouge de perroquet dans la mythologie

Un mythe tiré de l'ouvrage d'A. Vogel *et al.* (1993 : 113) raconte pourquoi et comment s'est faite la première initiation :

« Un jour Oxum se sentait seule, très seule. Alors elle décida de “faire” une compagne. Elle prit une poule, lui rasa la tête, la peignit. Elle fixa l'oxu sur sa tête, sur son ori. Elle créa de la sorte le peuple-de-saint, la première iaô qui est la pintade, un animal qui est “fait” (initié) ».

Ainsi, pour vaincre sa solitude, Oxum (fig. 4), déesse des eaux douces et de la fécondité, créa la pintade, la première iaô, la première initiée et à sa suite tout le peuple-de-saint, le peuple du candomblé. L'assimilation de la pintade à l'initié apparaît à l'évidence dans ce mythe. Cette séquence cosmogonique est réactualisée dans le premier rituel de sortie : l'initié est moucheté de taches blanches et porte sur sa tête rasée une crête, comme la pintade. La iaô est “faite”, c'est-à-dire initiée, comme a été “faite” la pintade créée par Oxum.

Le chant traditionnel qui accompagne le sacrifice de l'animal prend alors tout son sens : du sang de la pintade renaîtra la pintade, c'est-à-dire l'initié. Le sacrifice de la pintade est donc un élément déterminant du processus initiatique : sans pintade, pas d'initié, pas de saint.

Oxum déesse de la fécondité est liée dans le mythe à la création de la pintade et à l'invention du rituel d'initiation.

Un second mythe (Vogel *et al.* 1993 : 63) lie la pintade à un autre dieu de la fécondité, Oxalá (fig. 5), dieu de la création des êtres vivants :

« Un village était frappé par la calamité, tous ses habitants mouraient. Les survivants implorèrent l'aide d'Oxalá. Celui-ci prit une poule noire, la couvrit de taches blanches et la lâcha sur le marché. La mort qui rôdait par là fut épouvantée à la vue de cette étrange créature, elle s'enfuit et le village retrouva prospérité et bonheur ».

De ce mythe, nous pouvons conclure que la pintade créée par Oxalá chasse la mort et le malheur.

Un autre conte, rencontré dans un livre pour enfants, relie également la pintade à Oxalá (Petrovich et Machado 2000 : 71). Nous le résumerons ainsi :

« Il était une fois, au début du monde, la pintade, animal très laid, terne, gris, avare et rejeté par tous. Elle était toujours triste et se plaignait de la vie. Elle consulta un devin qui lui conseilla de changer d'attitude, de se montrer aimable et généreuse envers ceux qu'elle rencontrerait. Elle suivit son conseil. Croisant Oxalá sur son chemin, elle le salua aimablement et lui offrit tout ce qu'elle possédait. Touché par ce geste, Oxalá tira de son sac une poudre magique et la marqua de petites taches blanches. Puis, avec de la terre glaise il lui fit une

crête. Depuis ce jour, la pintade est l'animal de prédilection du dieu de la création. Elle est heureuse et sa compagnie est recherchée de tous.

Ainsi, la pintade a été façonnée par Oxalá ou Oxum qui lui ont donné son aspect physique à partir d'une simple poule. De ce fait elle se distingue de toutes les autres créatures animales et porte en elle un caractère divin. C'est pourquoi la pintade occupe une place privilégiée dans les cultes ».

D'autres variantes du mythe précisent qu'Oxalá la peignit de toutes les couleurs ou lui offrit toutes les couleurs (Vogel *et al.* 1993 : 98 ; Feuser et Carneiro da Cunha 1989 : 96).

Le système de pensée afro-brésilien attribue une couleur à chaque orixá (tabl. 1 col. c). Les couleurs sont porteuses de l'axé, de la force vitale de la divinité dont elles sont l'emblème. "Toutes les couleurs" représentent donc tout l'axé, toute la force de vie existant au monde : ainsi, "la pintade est porteuse de fécondité".

La plume rouge de perroquet est également liée par les mythes à Oxalá et à Oxum. Rappelons que cette plume était l'apanage des personnages de haut rang dans le monde Yoruba. Le Père Badu¹² chef de culte de candomblé à Salvador, racontait que, il y a bien longtemps, dans un pays d'Afrique, un nouveau roi devait être choisi au cours d'un grand rassemblement populaire. Sur le conseil d'un devin, Oxalá, alors pauvre mendiant, offrit une pintade en sacrifice, se vêtit de blanc et orna sa tête de plumes rouges de perroquet, le jour fixé pour l'élection. Devant sa magnificence, le peuple lui fit aussitôt allégeance. Il fut proclamé roi du pays. Une variante de ce mythe peut être trouvée dans l'ouvrage de W.F. Feuser et J.M. Carneiro da Cunha (1989 : 97-98).

Un conte, *La plume rouge de perroquet A pena do ekodidé*, écrit par la Mãe Beata de Yemonja (1997 : 43), dit qu'il existait dans un village une société de vierges. Des envoyés venaient les acheter pour les rois et les princes. Il y avait une fille, pauvre et laide ; son père lui répétait qu'elle ne serait jamais choisie, ce qui la désespérait. Une nuit, une femme lui rendit visite et lui remit une noix de cola ainsi qu'une plume rouge de perroquet. Elle lui recommanda de se passer la noix sur le corps et d'orner sa tête de la plume, ce qu'elle fit au matin suivant. Ce jour-là, les acheteurs, accompagnés d'un prince qui voulait choisir sa femme lui-même, entrèrent au village. Le prince aperçut la jeune fille ; extasié par sa beauté il la prit pour épouse. La nuit du mariage, une femme apparut en songe à la nouvelle princesse et lui révéla qu'elle était Oxum.

Des deux histoires précédentes, on peut conclure que la plume rouge de perroquet transforme pour le mieux la destinée des misérables.

Un autre mythe recueilli par P. Verger (1957 : 447) commence ainsi : « Osala déclara que les iyawo qui n'auraient pas de kodidé ne seraient pas reconnus par lui comme iyawo. » Cela signifie qu'en l'absence de plume, l'initiation ne peut avoir lieu. La plume de perroquet représente le symbole du nouvel initié, comme le

¹²

Le Père Badu dirigeait le centre de candomblé Ilé Ojaré à Salvador. Il est décédé en 1996.

souligne d'ailleurs J.P. de Oliveira dans son ouvrage non daté (s.d. : 33). L'histoire, en résumé, continue comme suit :

« Il avait trois femmes, une légitime et deux concubines. La veille d'un jour de fête, il fit nettoyer les ornements et la couronne par sa première épouse très jalousée par les deux autres. Celle-ci exposa les bijoux nettoyés au soleil et, dès qu'elle eut le dos tourné, les concubines les jetèrent à la mer. Mais, comme elle avait acheté du poisson pour le repas, la reine les retrouva dans leur ventre. Le jour de la fête, le roi s'assit sur le trône, son épouse légitime à ses côtés, les deux autres à leurs pieds sur le sol. Le roi demanda à sa femme d'aller chercher sa couronne et, profitant de son absence, les concubines placèrent un produit maléfique sur son siège. Lorsqu'elle se rassit, elle sentit une humidité et vit qu'elle saignait. Le roi, indigné qu'elle se fût présentée devant lui en état d'impureté, la répudia et la chassa. Cependant, Oxum la prit en pitié. Elle la fit asseoir dans une bassine où macérait une mixture de feuilles. Quand la femme se releva, la bassine était pleine de plumes rouges de perroquet. Oxalá avait envoyé ses fils chasser le perroquet pour se pourvoir en kodidé, mais ils étaient revenus bredouilles. Cependant, chaque jour, l'épouse répudiée sortait couverte de kodidé et assistait aux fêtes de tous les rois. Ceux-ci disaient à Oxalá que c'était Oxum qui les honorait de sa présence. Intrigué, Oxalá alla la voir, il reconnut sa femme, la gracia et la reprit chez lui ».

Grâce à la plume rouge offerte par la déesse de la fécondité, l'infortune de la femme se transforme en nouvelle chance de vie ; on assiste en quelque sorte à sa renaissance. Le sang impur des règles se métamorphose en sang pur de la gestation, symbolisé par la plume de perroquet, emblème du renouveau de l'existence.

Conclusion

L'initiation est un rituel de passage (cf. B. Moizo, cet ouvrage) qui marque la transition de la vie normale, banale, à une nouvelle destinée consacrée à la divinité "maître de tête" qui la dirige. C'est une véritable renaissance à l'orixá qui consiste, comme le suggère P. Verger (1982 : 42), « à susciter ou plutôt ressusciter l'apparition chez le novice d'une de ses personnalités cachées (...) présente en lui à l'état latent, inhibée et aliénée par les circonstances de l'existence menée par lui jusqu'à ce jour ».

Les cérémonies de sortie de l'orixá, qui clôturent l'initiation, rendent publique la naissance du nouvel être. Cela se fait en trois temps qui marqueront les étapes de son individuation progressive. À la première sortie, l'orixá nouveau-né, créature d'Oxalá et d'Oxum, se présente au monde sous forme d'une iaô, rasée et peinte comme la pintade des mythes, la pintade "faite" par ces divinités, l'oiseau qui chasse le malheur et qui apporte la vie, une nouvelle vie. La plume de perroquet,

liée également aux dieux de la fécondité, symbolise aussi cette transformation, ce passage d'une existence terne, voire infortunée à une nouvelle destinée féconde, illuminée par l'**orixá** maître de tête.

L'**orixá** nouveau-né de la première sortie commence à s'individualiser dans la seconde : la **iaô**, marquée de toutes les couleurs de la vie est revêtue de celles de sa divinité qui peut être à ce moment identifiée.

À la troisième sortie, la sortie du nom, l'**orixá** apparaît dans tous ses atours, dans toute son individualité et il révèle publiquement son nom. Ce nouvel **orixá** renforce l'**axé**, la puissance de son centre de culte et par là même, celle du peuple-de-saint.

Par ailleurs la pintade et le perroquet jaco sont deux oiseaux qui représentent l'Afrique. Rappelons que la pintade nommée **galinha-d'angola** "poule d'Angola", fut apportée de ce pays par les Portugais. La plume rouge de perroquet n'est connue que sous son nom d'origine yoruba, **kodidé**, et elle est importée du continent africain. Ces deux éléments, porteurs de l'énergie de transformation de la destinée, sont de plus chargés de toute la puissance de l'Afrique et enracinent le rituel dans la tradition ancestrale.

Au terme de cette étude, pintade et **kodidé** apparaissent déterminants pour l'équilibre dynamique des cultes, la reproduction du système religieux fondé sur l'initiation. En cela on pourrait les considérer comme des éléments "clef de voûte", au sens où l'entendent les écologues. Comme nous le rappellent les organisateurs du congrès, « Est qualifié de la sorte toute espèce animale ou végétale déterminante pour l'équilibre dynamique d'un écosystème. Que l'espèce "clef de voûte" soit affectée ou vienne à disparaître et c'est le fonctionnement même de l'écosystème dans son ensemble qui est mis en péril » (cf. E. Dounias et É. Motte-Florac (Avant-propos), cet ouvrage).

Cependant, bien que pintade et **kodidé**, porteurs d'une haute charge symbolique, soient privilégiés dans le culte, il suffit de défocaliser le regard pour s'apercevoir que bien d'autres éléments sont également nécessaires au bon fonctionnement du processus initiatique. Lors du **bori**, par exemple, le sacrifice de la pintade est généralement accompagné de celui d'un autre volatile car l'équilibre de la tête en dépend. Si cet équilibre n'est pas atteint, l'initiation ne pourra se poursuivre. De même le sacrifice d'un animal à quatre pattes est requis. Si l'animal refuse de manger les feuilles qu'on lui présente avant la mise à mort, c'est le signe que l'**orixá** le rejette, interrompant de ce fait le processus. De plus, comme nous l'avons dit précédemment, sans feuille, pas d'**orixá**, sans offrande, pas de saint non plus, ce qui signifie qu'en leur absence il ne peut y avoir d'initiation. La multiplication des éléments déterminants pour l'initiation rend inadéquate la notion de "clef de voûte" dans le contexte des cultes. Le processus initiatique apparaît plutôt comme un enchaînement d'événements, où chaque élément impliqué est aussi nécessaire que l'autre. Qu'un maillon vienne à manquer, la chaîne se brise, le processus s'interrompt.

Pour conclure j'en viens à contester le concept même d'animal "clef de voûte" transposé de l'écologie à l'anthropologie (cf. E. Dounias et M. Mesnil, cet ouvrage). D'une part, il me semble difficile d'imposer son extrapolation à toutes

les sociétés. S'il est clair que le mouton dans les Balkans (*cf.* M. Mesnil, cet ouvrage) ou le renne en Laponie peuvent être déterminants pour l'équilibre du système social, le concept d'animal "clef de voûte" semble inadapté aux communautés urbaines afro-brésiliennes que j'étudie. Par ailleurs, comme nous le dit G. Guille-Escuret (1989 : 53-54) : « La hiérarchie des sciences est indubitablement le pire ennemi de la recherche interdisciplinaire : la grande supériorité du statut des disciplines biologiques les autorise (en pratique, non en droit) à ne pas justifier le glissement de leur raisonnement jusque dans le domaine des sciences sociales »... « La validité d'une méthode n'est mesurable que par rapport à la délimitation de son objet ». Qu'on songe à l'avatar anthropologique de la théorie évolutionniste de Darwin. La validité de cette théorie se limite au domaine qu'elle envisage : les organismes vivants. En procédant par analogie, en assimilant un organisme individuel vrai à un organisme social supposé, les sciences sociales ont détourné cette théorie de son objet. Ainsi, on a pu assigner un axe unique à la totalité de l'évolution humaine, de manière à la hiérarchiser, comme si l'évolution culturelle obéissait aux principes de l'évolution biologique. Quelles ne furent les dérives idéologiques et racistes que ce raisonnement analogique a entraînées ! Il est encore trop tôt pour juger des conséquences du détournement du concept de "clef de voûte" en sciences sociales. Mais si le lecteur est intéressé, il trouvera beaucoup d'autres exemples de ces appropriations contestables dans l'ouvrage de A. Sokal et J. Bricmont (1997) *Impostures intellectuelles*, où les auteurs s'attaquent par leur satire, à l'usage intempestif et aux extrapolations abusives des sciences exactes aux sciences humaines.

Références bibliographiques

ABRAHAM R.C., 1958 — *Dictionary of modern yoruba*. London, University of London Press LTD, 776 p.

ANTHONY M., 2001 — *Des plantes et des dieux dans les cultes afro-brésiliens. Essai d'ethnobotanique comparative Afrique-Brésil*. Paris, L'Harmattan, 233 p.

ANTHONY M., 2004 — "Cultes de possession afro-brésiliens : une tête perméable aux divinités". In Méchin C., Bianquis I., Le Breton D. (éd.) : *Le corps et ses orifices*, Paris, L'Harmattan : 165-180.

ARAIA E. (éd.), s.d. — *Cultos afro-brasileiros, candomblé e umbanda*. São Paulo, Editora Três, 150 p.

AUGRAS M., GUIMARÃES M.A., 1995 — La cuisine sacrée dans le candomblé. *Bastidiana*, 9 : 69-80.

BENISTE J., 2000 — *Orun àiyé, o encontro de dois mundos; o sistema de relacionamento Nagô-Yoruba entre o Céu e a Terra*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 336 p.

BONVINI E., 1996 — Mets afro-brésiliens, cuisine des hommes, nourriture des dieux. *Journal des Africanistes*, 66 (1-2) : 137-165.

CARYBÉ, 1976 — *As sete portas da Bahia*. Rio de Janeiro, Record, 376 p.

FEUSER W.F., CARNEIRO DA CUNHA J.M., 1989 — *Dilógún, Brazilian Tales of Yorùbá Divination Discovered in Bahia*. Ibadan, Centre for Black and African Arts Civilization, 199 p.

FICHAUX C., GROSSON J., 2002 — *Animaux de la ferme*. Toulouse, Milan, 32 p.

GUILLE-ESCURET G., 1989 — *Les sociétés et leurs natures*. Paris, Armand Colin, 183 p.

- JOHNSON S., 1970 (1921) — *The History of the Yorubas from the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate*. Lagos, C.M.S. (Nigeria) Bookshops, 684 p.
- MÃE BEATA DE YEMONJA, 1997 — *Caroço de dendê, a sabedoria dos terreiros*. Rio de Janeiro, Pallas, 122 p.
- MANDAHL-BARTH C., DORST J., s.d. — *Oiseaux de cage et de volière*. Paris, Fernand Nathan, 107 p.
- OLIVEIRA A.B., 1995 — *Elégùn, iniciação no Candomblé. Feitura de Iyawó, Ogân e Ekeji*. Rio de Janeiro, Pallas, 103 p.
- PAIVA DE OLIVEIRA J., s.d. — *Cerimonia do candomblé praticado no Brasil*. Rio de Janeiro, Editora Espiritualista, 137 p.
- PESSOA DE BARROS J.F., TEIXEIRA M.L.L., 1990 — "Health and axé in brazilian candomblé communities". In Posey D.A., Overal W.L. (eds.): *Ethnobiology: implications and applications*, proceedings of the First International Congress of Ethnobiology (Bélem, 1988), Bélem, SCT/PR, CNPq, Museu Paraense Emílio Goeldi: 201-224.
- PETROVICH C., MACHADO V., 2000 — *Ilê Ifé, o sonho do laô Afonjá*. Salvador/Bahia, EDUFBA, 104 p.
- ROCHA A.M., 2000 — *As nações Kétu: origens, ritos e crenças. Os candomblés antigos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, MAUAD Editora, 112 p.
- SERLE W., MOREL G.S., 1988 — *Les oiseaux de l'Ouest africain*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 331 p.
- SILVA V.G. DA, 1995 — *Orixás da metrópole*. Petrópolis, Editora Vozes, 325 p.
- SOKAL A., BRICMONT J., 1997 — *Impostures intellectuelles*. Paris, Odile Jacob, 276 p.
- VERGER P., 1957 — *Notes sur le culte des Orisha et Vodun, à Bahia, la Baie de tous les Saints au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*. Dakar, IFAN, Mémoires de l'IFAN 51 : 1-609.
- VERGER P., 1982 — *Orisha. Les dieux yorouba en Afrique et au Nouveau Monde*. Paris, Métailié, 293 p.
- VERGER P., ANTHONY M., 1990 — *ERO: Calm and sleep inducing plants used by Yoruba in Africa and Brazil*. Communication au First International Congress on Ethnopharmacology, Strasbourg, 5-9 juin 1990.
- VOGEL A., SILVA MELLO M.A. DA, PESSOA DE BARROS J.F., 1993 — *A galinha-d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 204 p.

The helmeted guineafowl and the red parrot feather in Afro-Brazilian traditions

Ming ANTHONY
ming.anthony@free.fr

Keywords

possession rituals, initiation, Brazil, Yoruba, candomble

African traditions were brought to Brazil through the slave trade. They are particularly vivacious in the *candomblés*, Afro-Brazilian religious centers which practice so-called possession cults: during the ceremonies, while in a trance, the adepts show, through their gestures and their dances, to which divinity they were dedicated to during their initiation. Although the slave trade brought Africans of very diverse ethnic origins to the New World, today the cults from the Yoruba traditions of Nigeria and Benin are visibly dominant, notably in the pantheon of ‘divinities’ *orixás*, in the liturgy, as well as in the mythology. In Brazil the *orixás* are the anthropomorphic representation of the forces of nature, such as thunder, forests, fresh and salt water, and are believed to possess an energy, a ‘power’ called *axé*, perceived as being fluid, luminous or vibratory in essence.

The paper presented here concerns the symbolism of the helmeted guineafowl (*Numida meleagris* (L.), Numidae) and of the red parrot feather (*Psittacus erithacus* L., Psittacidae) in the Yoruba tradition initiation rituals in Brazil. It is based on personal observation and on data from oral literature, collected in the field over the course of more than ten years.

Initiation in Afro-Brazilian traditions

In the usual language of the *candomblés*, to initiate a person to his or her *orixá* is called: 'to make the head' *fazer a cabeça*. The head's ritual preparation is, in effect, one of the initiation's central acts as, in this belief system, the head is where the divinity called the 'master of the head' *dono da cabeça* intervenes. The terms 'incorporation' *incorporação* and 'disincorporation' *desincorporação* are used to signify the entrance into or the coming out of a trance, the moment when the divinity penetrates or departs from the adept's body. The 'major initiation stages' are the *bori*: where ritual offerings are made to the novice's head and to the 'initiation itself' *feitura*, the ritual attachment of the *orixá* to the initiate's head, which from then on is known as 'made' *feito*.

To understand these rituals, let us look at how the body, and in particular the head, is represented in this system of thoughts.

The afro-Brazilian representation of the body

In Afro-Brazilian classificatory thought, each body part is linked, through analogical criteria, to a specific *orixá*. Thus, the sagacious hunter *Oxóssi*, god of forests, reigns over the head and its intelligence. Furthermore, certain points in the body are considered centers for the exchange of energy, capable of emitting or receiving the vital energy called *axé*, the major point being situated at the crown of the head. Lastly, in this belief system, each element, each being, possesses at least three dimensions: a 'material' dimension, linked to the domain of what is physical, concrete and tangible; an 'energizing' dimension, in relation with its potential; a 'spiritual' dimension, linked to its essence.

As far as the head is concerned, its material and energizing dimensions are apparent in the physical features and the intelligence of each individual: one then calls it *cabeça*, as every head, physical and capable of thought is protected by *Oxóssi*. However, it is to the entity 'master of the head' to protect the head in its spiritual dimension, the one called *ori* in the *candomblé*, and which is generally considered a 'spiritual gateway', through which the '*orixá*'s energy-flow' *axé* may pass.

Treatment of the head is always accompanied by sacrifices. Each *orixá* has its preferred dishes, or animals. However, in any initiation ritual, the helmeted guineafowl and the red parrot feather are necessarily present.

■ The helmeted guineafowl and the parrot in initiation rituals

Bori, a term derived from Yoruba language, is interpreted in Brazil as ‘feed the head’ **bóri** (**bó/orí**: feed/head). The public ceremony, which must precede any initiation, consists in establishing contact between the ritual food and the novice’s head, to rebalance and fortify it so that the rest of the initiation process may continue. All ritual manipulations are accompanied by Yoruba chants. The chant, which accompanies the sacrifice of the helmeted guineafowl means that it will be reborn from its own blood. Other chants evoke the power of the red parrot feather. The meaning of these chants becomes clear during the next step, the initiation itself, **feitura**.

This ceremony takes place in isolation and lasts at least 17 days. It is marked by a central ritual, which consists of attaching the **orixá** to the novice’s head. It is followed by three ceremonies where the **orixá** appears, incorporated into his adept, where he will be publicly presented.

To ‘make the head’ **fazer a cabeça** in other words initiate the novice, the latter is shaved and scarifications are made on the top of his head. After that the novice has received the food sacred to the **orixá**, the scarifications are covered with a cone, called **oxu**, a mixture of ritual foods belonging to the ‘master of the head’ along with ground helmeted guineafowl comb, and white, red and black powders symbolizing the only three colors named in the Yoruba universe, i.e. all colors. Through this contact with the **oxu**, the **axé** of the **orixá** is transmitted to the head and definitively attached to the **ori** of the initiate. The **ori**, fortified during the **bori** is now able to serve as intermediary between the **orixá** and his adept’s body.

The new **orixá**, ‘incorporated’ in the initiate, is presented to the public over three successive processions: in the first, the initiate is dressed in white, his/her body and shaved head are speckled with white dots made with chalk. The **oxu** is attached to the crown of the head. Moreover, a raphia string is tied around the head to hold a red parrot feather in place. In the second procession, the initiate is dressed in the colors of his/her **orixá** and is covered with paint of all colors. In the third, the procession of the name, s/he will no longer be painted, but will bear all the **orixá**’s attributes, and will proclaim the latter’s name out loud.

Let us turn to the mythology to discover the meaning of these rituals.

The helmeted guineafowl and the parrot in mythology

According to the mythology, the helmeted guineafowl and the red parrot feather are linked to *Oxalá*, the god creator of all living beings, and to *Oxum*, divinity of fresh water and fertility. A myth recounts how and why the first initiation took place:

« feeling lonely, *Oxum* decided to “make” a companion. She took a hen, shaved its head, and painted it. She attached the *oxu* to its head, on its *ori*. Thus she created the first initiate, the helmeted guineafowl, an animal which is ‘made’. »

The assimilation between the helmeted guineafowl and the initiate is clear in this myth. The cosmogony sequence is actualized in the first ritual procession: the initiate is covered with white speckles and bears a cockscomb on his or her shaved head, like the helmeted guineafowl created by *Oxum*. The meaning of the traditional chant that accompanies the animal sacrifice becomes clear: from the helmeted guineafowl’s blood the helmeted guineafowl will be reborn, in the form of the initiate.

Other myths link the helmeted guineafowl to *Oxalá*: created by this *orixá*, it is said that thanks to the helmeted guineafowl, a village beset by misfortune was rid of death and unhappiness. To thank the helmeted guineafowl for its deeds, *Oxalá* covered it with all the colors.

The Afro-Brazilian thought system attributes a color to each *orixá*. The colors bear the *axé* of the divinity, which they emblemize. ‘All colors’ thus emblemizes the *axé*, all the forces present in the world: not only does the helmeted guineafowl chase misfortune away, it is also a source of fertility.

In the mythology, the red parrot feather is also linked to *Oxalá* and *Oxum*. In Yoruba society, the red feather was worn by high-ranking individuals. It is said that the red feather contributed to *Oxalá*’s accession to royalty even though he was but a poor beggar; it also helped *Oxum* save a queen from downfall. Thus, the feather changes the destiny of the destitute for the better.

Conclusion

Initiation is a rite of passage, which marks the transition from a normal, ordinary life, to a new destiny devoted to the divinity ‘master of the head’ who commands it. The procession ceremonies of the *orixá*, which end the initiation, render public the birth of the new being. This is done in three steps, marking the stages of the

initiate's progressive individuation. In the first procession, the new-born *orixá*, creature of *Oxalá* and *Oxum*, is presented to the world, shaved and painted like the mythical helmeted guineafowl, the helmeted guineafowl which was 'made' by these divinities, the bird that chases bad luck and brings new life. The parrot feather, also linked to the divinities of fertility, additionally symbolizes this transformation, the transition from a bland, even unhappy existence, to a new, fertile destiny, illuminated by the *orixá*, master of the head.

The new *orixá* reinforces the *axé*, the strength of the religious community.

Moreover, the helmeted guineafowl and the red parrot feather are two elements of African origin. Bearing the energy created by the transformation of destinies, they are also charged with all the power of Africa and link the ritual to the ancestral traditions.

Figures

Figure 1. Pintade

(Fichaux et Grosson 2002 : 10)

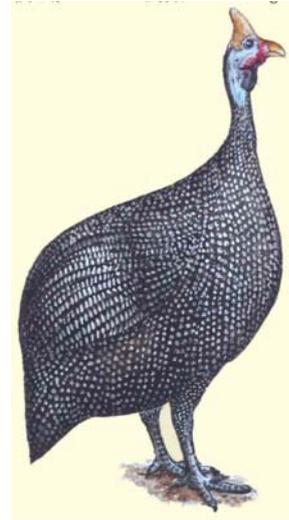


Figure 2. Perroquet gris

(dessin de Henning Anthon *in* Mandahl-Barth et Dorst s.d. : 17)



Figure 3. Nouvel initié, lors de sa première sortie publique

(dessin de Leonardo Cavalho *in* Oliveira 1995 : page de couverture)

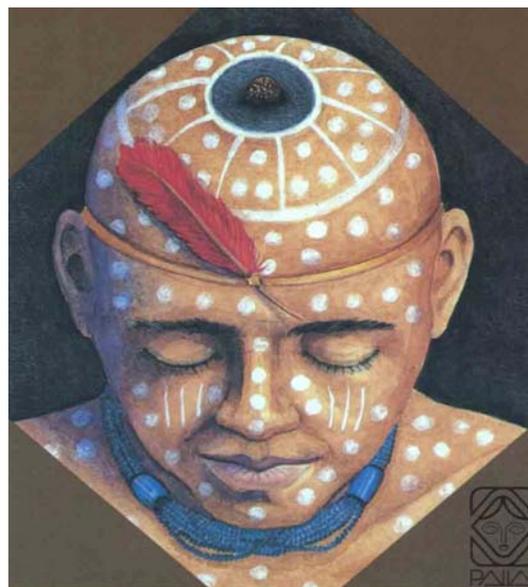


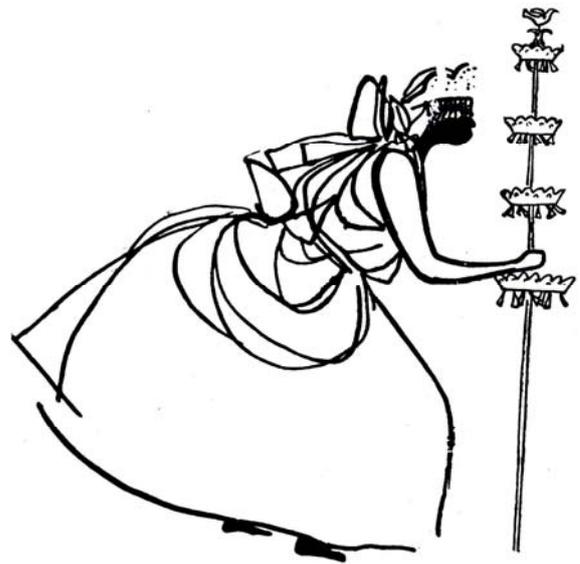
Figure 4. Oxum, déesse des eaux douces et de la fécondité

(dessin de Carybé in Carybé 1976 : 372)



Figure 5. Oxalá, dieu de la création des êtres vivants

(dessin de Carybé in Carybé 1976 : 375)



Photos

Photo 1. Le prêtre-devin Badu à sa table de divination

(cliché de l'auteure, Salvador, 1991)



Photo 2. Colliers aux couleurs des orixás et poteries rituelles dans une boutique d'articles de culte de São Paulo

(cliché de l'auteur, Santo Amaro (SP), 1997)



Photo 3. Orixás manifestés lors d'une cérémonie au centre de candomblé Ilé Ojaré de Salvador ; de gauche à droite : Nanã, Ogum, Oxum, Lansã

(cliché de l'auteur, Salvador, 1993)

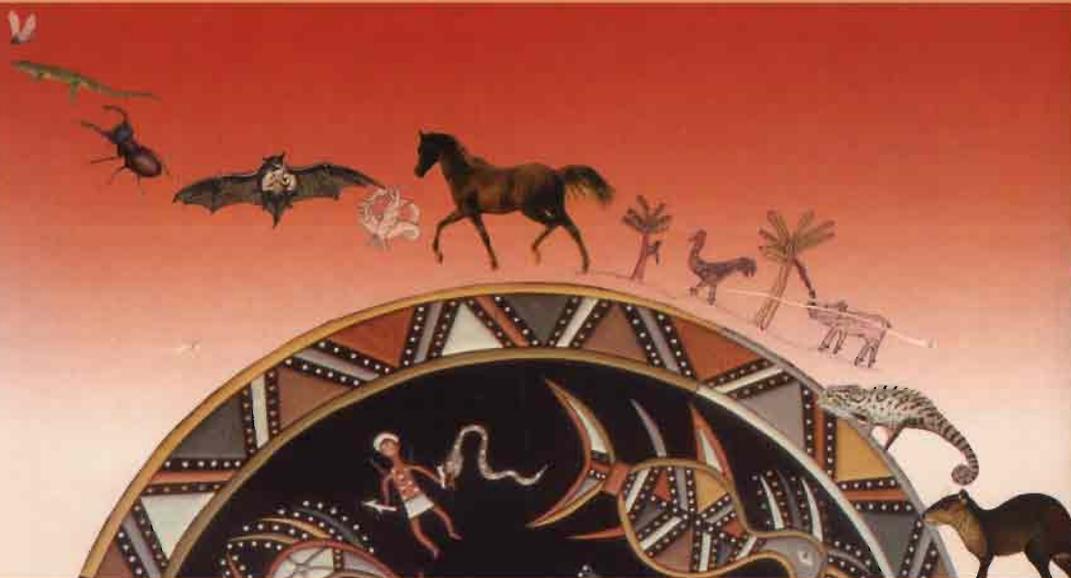


Tableau 1. Les orixás et leurs attributs dans le candomblé

	a	b	c	d	e
Orixá	Domaine de la nature et de la vie	Domaine de la société et relations humaines	Couleurs	Corps humain	Correspondances catholiques
Exu	ouvertures, croisées des chemins, portes	messenger des orixás auprès des hommes	rouge et noir	orifices du corps, sexualité	Le diable
Ogum	fer abords de tous lieux	guerre, militaires, métallurgistes, agriculteurs	bleu foncé	sang, blessures	St Antoine, St Georges
Oxumaré	arc-en-ciel, cycle de la nature	plantations, richesse matérielle	vert et jaune	peau, cordon ombilical	St Barthélemy
Xangô	tonnerre, pierres	justice, avocats, séduction masculine	rouge et blanc	virilité	St Jérôme, St Jean
Obaluaïê Omolu	terre, maladies contagieuses, variole	médecin des pauvres	noir, blanc et rouge	peau	St Lazare, St Roch
Oxóssi	forêts, alimentation	chasse, chasseurs	bleu clair ou vert	tête, intelligence	St Sébastien, St Georges
Ossaim	feuilles liturgiques et médicinales	guérisseurs	vert et blanc	?	St Benoît
Oba	eaux agitées	petites gens, serviteurs	rouge sombre ou rouge et or	oreilles	Ste Jeanne d'Arc, Ste Catherine
Logun-edé	forêts et rivières	chasse, pêche	vert et or	?	Archange Gabriel, St Expedit
Nanã	eaux primordiales, sources, marais	personnes âgées, mort, naissance	bleu et blanc ou violet	peau, placenta, vieillesse	Ste Anne
Oxum	eaux douces, rivières, fécondité	amour, sensualité	jaune et or	ventre, bas-ventre	Ste Vierge (N. Sra da Conceição)
Iemanjá	eaux salées, océans	pêcheurs, navigateurs, maternité	cristal transparent bleu ou vert clair	ventre	Ste Vierge (N. Sra da Aparecida)
Euá	nappes phréatiques, vapeur d'eau	?	vert sombre ou rouge et or	ventre	Ste Vierge (N. Sra do Monserrat)
Iansã	vents, tempêtes	âmes des morts	rouge vif	poumons	Ste Barbara
Iroco Tempo	arbre (<i>Ficus</i> sp.) vents	calme, transformation	vert et rouge	?	St François d'Assise
Ifá Orunmila	?	sagesse, divination	blanc	?	St Esprit
Oxalá	création des êtres vivants, fécondité	paix, harmonie	blanc	fécondation	Jésus-Christ

Le symbolisme des animaux

L'animal, clef de voûte de la relation
entre l'homme et la nature ?



Animal symbolism

*Animals, keystone in the relationship
between Man and Nature?*

Éditeurs scientifiques

Edmond Dounias

Élisabeth Motte-Florac

Margaret Dunham

colloques

et

séminaires

Ouvrage issu du colloque
Le symbolisme des animaux
Villejuif, 12-14 novembre 2003

Le symbolisme des animaux

L'animal, clef de voûte de la relation
entre l'homme et la nature ?

Animal symbolism

*Animals, keystone in the relationship
between Man and Nature?*

Éditeurs scientifiques

Edmond Dounias, Élisabeth Motte-Florac, Margaret Dunham

IRD Éditions

INSTITUT DE RECHERCHE POUR LE DÉVELOPPEMENT

Collection Colloques et Séminaires

Paris, 2007

Conception et réalisation multimédia / *Multimedia design and creation*

Poisson soluble

Mise en page version PDF / *PDF layout*

Élisabeth Motte-Florac et Edmond Dounias

Maquette de couverture / *Cover artwork*

Michelle Saint-Léger

Coordination / *Coordination*

Élisabeth Lorne

Photos de couverture / *Frontpage photos*

Agouti (Marie Fleury, figure 1)

Basilic (Anne Behaghel-Dindorf, figure 23)

Caméléon panthère (Enzo Fuchs & Martin W. Callmander, photo 3)

Chauve –souris. Une “bonne mère” (Lucienne Strivay, figure 8)

Cheval (site Internet <http://lechevalgagnant.chez-alice.fr>)

Ciel de case wayana (Marie Fleury, photo 9)

Dessin de Lahi (Edmond Dounias [dessins d'enfants], figure 13)

Gecko géant de Madagascar (Enzo Fuchs & Martin W. Callmander, photo 9)

Lucane cerf-volant (Yves Cambefort, figure 2)

Moustique. Gravure en eau-forte d'André Meyer (Cécilia Claeys-Mekdade & Laurence Nicolas, figure 1)

The basilisk (Anne Behaghel-Dindorf, figure 22)

Fond d'écran / *CD-ROM wallpaper*

Table divinatoire (devin par la souris) (Marc Egrot, figure 1)

Fond sonore / *Background music*

Chant nocturne baka en forêt du sud Cameroun (Edmond Dounias 1994)

La loi du 1er juillet 1992 (code de la propriété intellectuelle, première partie) n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans le but d'exemple ou d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1^{er} de l'article L. 122-4). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon passible des peines prévues au titre III de la loi précitée.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise, without the prior permission of the copyright holders.

© IRD, 2007

ISSN : 0767-2896

ISBN : 978-2-7099-1616-5