

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

195-196 | 2010

Auto-biographie, Ethno-biographie

Michel Cartry (1931-2008)

Alfred Adler



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22596>

DOI : 10.4000/lhomme.22596

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 10 novembre 2010

Pagination : 483-496

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Alfred Adler, « Michel Cartry (1931-2008) », *L'Homme* [En ligne], 195-196 | 2010, mis en ligne le 04 novembre 2012, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22596> ; DOI : 10.4000/lhomme.22596

Michel Cartry (1931-2008)

Alfred Adler

UN GRAND JEUNE HOMME ténébreux est apparu un beau jour du printemps 1951, en plein milieu de l'année scolaire, dans la classe de philosophie du lycée Condorcet où, pour la première fois depuis l'Occupation, je me trouvais fréquenter un établissement public. Depuis mon retour à Paris, à la Libération, et jusqu'à mon premier bac, j'avais été interne à l'École Maïmonide qui, dans cet après-guerre de désolation mais aussi d'espoir, fut pour moi un lieu préservé où, dans le strict respect des exigences d'une scolarité normale, une vie juive et un enseignement du judaïsme exempt de toute orthodoxie sectaire tenaient une place essentielle.

Dès le premier abord, je fus frappé par l'élégance vestimentaire de ce nouveau venu, ses manières polies teintées d'une certaine froideur et une distinction de langage qui n'étaient certes pas les traits caractéristiques de la majorité de mes nouveaux condisciples dont je cherchais plutôt à fuir la rudesse souvent accompagnée de grossièreté. C'est ainsi que je fis connaissance de Michel Cartry. Un goût commun pour la philosophie, précisément, dont la plupart des autres subissaient les cours avec un ennui résigné, eût tôt fait de nous rapprocher mais pour fort peu de temps. D'où venait-il, pourquoi était-t-il arrivé de si longs mois après la rentrée et pourquoi avait-t-il disparu du lycée bien avant la date des examens ? Je ne le sus pas, et je ne le sus jamais. Le hasard a voulu que nous nous sommes retrouvés au moment de notre inscription à la Sorbonne en propédeutique. Nous avons, bien entendu, l'un et l'autre fait le choix de la filière « philosophie », et j'ai gardé le souvenir du plaisir immense qui fut le nôtre en assistant à la conférence que donna Maurice Merleau-Ponty à l'intention des tout nouveaux apprentis philosophes que nous étions. Se retrouver en présence de ce penseur dont le nom était alors si étroitement associé à celui de Jean-Paul Sartre

IN MEMORIAM

que nous vénérions (et à la revue *Les Temps Modernes* dont nous attendions avec impatience les livraisons mensuelles), écouter sa voix au charme envoûtant s'adressant à nous et nous encourageant à nous engager dans la voie que nous jugions de loin la plus passionnante, on ne pouvait rêver d'un plus fort stimulant intellectuel au sortir de l'adolescence. Et je n'ai pas oublié le ton légèrement amusé qu'il eut pour nous mettre en garde contre les attraits d'une mode que le seul mot d'existentialisme suffisait à épingleter.

Nos années d'étudiants en licence furent mouvementées. En premier lieu les interminables discussions philosophiques – parfois fumeuses, toujours enfumées – nourries de la découverte des grands auteurs, je pense surtout aux cours sur Hegel donnés par Jean Hyppolite, mais aussi à ceux sur les classiques, Descartes, Spinoza et Kant, que faisaient Ferdinand Alquié et Georges Canguilhem, l'un et l'autre avec cet accent du Sud-Ouest dont la saveur adoucissait quelque peu la sévérité des textes que nous abordions. Un peu plus tard, nous découvrîmes avec émerveillement les cours d'un jeune assistant choisi par Alquié et qui nous fit connaître une œuvre, celle de Hume, auteur quasiment négligé à cette époque et dont nous apprîmes que son importance ne se réduisait pas à avoir éveillé Kant de son « sommeil dogmatique ». C'était Gilles Deleuze que nous devions retrouver des années plus tard pour une collaboration passagère mais pour nous décisive. À cette excitation intellectuelle vint très vite s'ajouter celle provoquée par un intérêt de plus en plus vif pour la politique, intérêt qui ne pouvait pas manquer de créer un appel irrésistible à une forme ou à une autre d'activité militante, sinon à l'embrigadement dans un parti qui, dans la conjoncture française de la première moitié des années 1950, ne pouvait être que le Parti communiste français.

Il y eut un effet de groupe : nous nous liâmes avec des étudiants qui avaient déjà leur carte et d'autres qui gravitaient autour d'eux. Parmi ces derniers, il y avait des « progressistes » que je qualifierais volontiers d'« innocents », c'est-à-dire des quasi-incultes en matière politique, mais il y avait aussi des militants « masqués », ceux qu'on appellera plus tard des gauchistes (plusieurs variétés de trotskystes, mais pas encore de « maos »), dont Félix Guattari, qui avait lié amitié avec Michel Izard et qui ne tarda pas à jeter ses filets sur nous. C'est un peu plus tard que nous fîmes connaissance de Lucien Sebag – fraîchement débarqué de son lycée de Tunis où il avait eu François Châtelet comme professeur de philosophie et mentor idéologique –, puis de Pierre Clastres, un bagarreur¹ qui avait

1. Il était bien souvent au premier rang, une grande règle à la main, quand – c'était généralement le vendredi midi – Le Pen et ses nervis déboulaient de la Faculté de Droit pour en découdre avec les étudiants de gauche, communistes, membres du PSU et autres, qui vendaient leurs journaux à la porte de la Sorbonne.

le goût de l'aventure (mais il ignorait encore laquelle serait la sienne) et était encore tout fier de son ascendance paysanne plongeant ses racines au cœur des Pyrénées ariégeoises. Avec l'un comme avec l'autre, les affinités après quelques mois devaient s'avérer telles que l'envie d'être ensemble allait au-delà des conversations de théoriciens en herbe et des réunions où nous nous retrouvions avec d'autres militants : nous formions le noyau d'une espèce de bande. Outre les penchants pour la philosophie² et pour la politique, et étroitement imbriqués avec eux, les critères d'appartenance étaient, d'une part, l'intérêt pour la psychanalyse (moindre chez Clastres) allant de pair avec des visites régulières à la clinique psychiatrique de La Borde où, aux côtés de son directeur, le docteur Jean Oury, régnait un Guattari agitateur d'idées qui fut le premier à nous faire connaître Jacques Lacan dont le rayonnement ne dépassait pas alors un petit cercle de spécialistes et, d'autre part, une curiosité croissante pour l'ethnologie (peut-être un peu plus marquée chez Clastres). Acceptant une invitation de notre groupe qui avait noyauté la « Corpo de philo » (notre section syndicale affiliée à l'UNEF), Merleau-Ponty vint nous parler, entre autres choses, d'un « événement » qui, à ses yeux, ouvrait des voies nouvelles à la pensée et ne pouvait pas ne pas passionner les jeunes gens que nous étions, au demeurant peu enclins, selon la mentalité qui était la nôtre à l'époque, à se retrouver professeurs dans un lycée de province : il s'agissait des séminaires que donnait Claude Lévi-Strauss à l'École pratique des hautes études depuis 1951. Lévi-Strauss n'était nullement un inconnu pour nous, nous avons tous été éblouis par les « bonnes feuilles » de *Tristes Tropiques* publiées par les *Temps Modernes* sous le titre « Des Indiens et leur ethnographe », et attendions avec impatience la parution du livre qui ne tarda guère.

Michel Cartry était celui d'entre nous qui, fidèle à l'image que je m'étais faite de lui dès notre première rencontre, gardait une certaine distance – toute relative – par rapport à la « bande », et je pense que tout ce qui de près ou de loin pouvait ressembler à une relation « fusionnelle » lui faisait

2. En y incluant Marx, il va sans dire, mais je dois à la vérité de préciser que ni Michel Cartry ni moi n'étions des marxistes convaincus. Une raison, notamment, mais ce n'est pas la seule, était l'image répulsive que le Parti et les dirigeants de la « cellule de philo » que nous fréquentions en donnaient. Sans parler de celle qu'en donnaient les brochures si bon marché venues d'URSS. Notre intérêt se portait surtout sur les écrits du jeune Marx qui étaient alors pour la première fois accessibles en français et leurs rapports avec la pensée hégélienne. J'ajoute cette note pour indiquer un point d'histoire de notre discipline qui peut intéresser le lecteur curieux de cette époque : malgré l'influence du marxisme qui fut prédominante, au sein de notre génération comme de celle qui la suivait immédiatement, tout au long des années 1960-1980 et, plus particulièrement dans le domaine de la recherche africaniste, il n'en trouvera pas la moindre trace dans les travaux d'ethnologie de Michel Cartry.

tout bonnement horreur. Lui seul disparaissait de temps à autre, et c'était entre les trois autres un sujet de plaisanterie dépourvue au demeurant de tout esprit de moquerie. Il nous laissait dans l'ignorance de ce qui pouvait bien l'occuper pendant ces « absences ». À ma grande surprise, il avait déjà franchi un pas décisif dans la direction qui allait être la nôtre : il m'apprit qu'il avait fait la rencontre de Georges Balandier et qu'il fréquentait son séminaire. Auteur, qui devait sa notoriété à *Afrique ambiguë*, un ouvrage au ton très personnel et attachant, publié chez Plon dans la même collection que *Tristes Tropiques*, Balandier était alors un jeune professeur animé d'un dynamisme communicatif. Il enseignait lui aussi à la VI^e Section de l'École pratique des hautes études (l'École des hautes études en sciences sociales n'existait pas encore) où il apportait le souffle de la nouveauté (évidemment nous ne pouvions pas nous en rendre compte sur le moment) dans les études africaines en s'intéressant au présent tumultueux de sociétés en plein mouvement, en proie aux différentes formes de messianisme et de nationalisme mais qui avaient conservé vivantes leurs traditions où elles puisaient, pour une part, leur énergie émancipatrice. Plein de sollicitude pour les futurs jeunes chercheurs (particulièrement pour ceux qui avaient étudié la philosophie et surtout s'ils étaient normaliens), il avait trouvé pour Michel Cartry un emploi au Centre de recherche de politique internationale, le CERI qui était rattaché à la Fondation nationale des sciences politiques. Sa tâche était de suivre l'actualité politique et culturelle africaine ou ce qui s'écrivait en ethnologie comme en histoire concernant l'Afrique (et pas seulement sa partie francophone) – une Afrique alors marquée par le passage à l'indépendance des anciennes colonies françaises et de la plupart des colonies britanniques. Il y fut rejoint par Pierre Bonnafé à qui le lia pendant longtemps une étroite amitié, puis par Emmanuel Terray pour lequel il éprouvait une grande estime et un sentiment de camaraderie.

Le passage au CERI fut pour Michel Cartry l'occasion de se former à la recherche en anthropologie politique pour laquelle il montra un vif intérêt. En témoigne, notamment, la très fine analyse qu'il publia du savant ouvrage d'inspiration wébérienne du sociologue américain David Apter, *Political Kingdom of Buganda*. Il avait même envisagé la préparation d'une thèse d'État sur les systèmes politiques segmentaires, sujet dont l'idée était née sans doute à la suite d'un compte rendu substantiel qu'il avait rédigé de *Tribes Without Rulers*, important recueil publié par John Middleton et David Tait, des chercheurs africanistes chevronnés qui prolongeaient et approfondissaient le fameux ouvrage pionnier *African Political Systems* dont leurs maîtres, Edward Evans-Pritchard et Meyer Fortes, avaient été les éditeurs en 1940.

Mais en 1962, Michel Cartry fut choisi par Balandier pour effectuer une mission en Haute-Volta (Burkina-Faso), en pays gourmantché, dans le cadre d'un programme de recherche interdisciplinaire sur les terroirs villageois (géographie et ethnosociologie) mis sur pied de conserve avec le géographe Gilles Sautter. Au terme d'une première enquête de neuf mois réalisée, pour l'essentiel et conformément au programme prévu, dans le village de Yobri où travaillait également son collègue géographe Gérard Rémy, son orientation scientifique prit un cours nouveau. Il s'intéressa bien sûr, et de la façon la plus rigoureuse qui soit, à l'organisation sociale (parenté et mariage, habitat, etc.) et aux systèmes politiques constitués par les royaumes ou diverses chefferies gourmantché et, notamment le plus important, celui de Nungu (dont le centre était Fada Ngourma), ainsi qu'aux liens complexes tissés entre eux et avec les peuples voisins au cours des derniers siècles. Mais, pour dire les choses d'un mot, c'est la religion qui devint sa préoccupation dominante. Elle devait le demeurer tout au long de son activité d'ethnologue. D'abord comme chercheur au Centre national de la recherche scientifique qu'il intégra en 1964, puis comme directeur d'études à l'École pratique des hautes études où il succéda à Germaine Dieterlen en 1974. Enfin, et surtout, comme directeur du Laboratoire associé CNRS-EPHE, l'URA 221 intitulée « Systèmes de pensée en Afrique noire » qu'il dirigea jusqu'en 1991 (en collaboration avec Luc de Heusch dans un premier temps). Il anima des séminaires sur des sujets aussi importants dans notre discipline que le sacrifice, les objets dits « fétiches » ou « enchantés », les calendriers, les rites de deuil, pour ne citer que les principaux. Il réussit à obtenir de tous les membres de l'équipe qu'ils y contribuent très activement en approfondissant l'analyse de leurs matériaux de terrain que certains étaient allés recueillir spécialement lors de missions suscitées par l'exigence de pousser plus avant des enquêtes seulement amorcées ou fort incomplètes. Il voulut aussi réunir, à l'occasion de séances ouvertes à tous, des collègues venant d'autres aires culturelles, et nombreux furent ceux qui eurent à cœur de participer à ces travaux auxquels la publication dans la revue qui prit le même intitulé que le Laboratoire devait donner un grand retentissement. Je pense en particulier aux exposés et aux articles consacrés au sacrifice qui établirent la réputation de l'équipe africaniste d'Ivry-sur-Seine et de son animateur, comme ethnologues qui ont su non seulement conserver le meilleur de l'héritage de l'œuvre de Marcel Mauss mais le faire fructifier en offrant à la réflexion anthropologique des objets nouveaux rendus accessibles grâce à la multiplication et à l'intensification des enquêtes de terrain et à l'étude de la riche littérature – française et anglo-saxonne surtout – accumulée au cours des dernières décennies. C'est à Germaine Dieterlen et à Michel

Cartry que nous devons de mémorables séances de travail à Ivry-sur-Seine avec des collègues britanniques aussi éminents que Meyer Fortes (accompagné de sa brillante disciple Susan Drucker-Brown), Jack Goody (tous trois spécialistes de sociétés voltaïques du Nord du Ghana) et John Middleton, spécialiste des Lugbara de l'Ouganda.

Michel Cartry se consacra donc à l'étude de la religion, c'est-à-dire des rites, individuels et collectifs, d'une part, et à la divination, d'autre part. On sait que cette dernière joue un rôle directeur par rapport aux rites car ses énoncés révèlent les conditions *sine qua non* de leur juste accomplissement par le « client » à qui sont adressés les résultats des consultations et les prescriptions (le type de sacrifice, notamment) qui en découlent. Tout aussi fondamental est le fait que les catégories qu'elle met en œuvre constituent les éléments d'un discours sur le monde de l'invisible et sur la personne indispensable pour en saisir les significations. À travers l'étude du fonctionnement des techniques divinatoires, comme à travers l'analyse des gestes et paroles rituelles du géomancien, se dévoilait ainsi un système de pensée dont pas à pas, au fil de ses missions, il découvrait la profondeur et l'originalité tout en ne méconnaissant pas ses affinités avec les représentations et les pratiques présentes non seulement dans l'aire voltaïque (Burkina-Faso, Togo, Ghana), mais dans une large partie de l'Afrique occidentale.

Les principaux travaux de Michel Cartry se répartissent entre ces deux grands domaines de l'anthropologie religieuse. Mais il faut tout de suite préciser que la démarche scientifique qui a été la sienne présente une particularité remarquable en ceci qu'il a rejeté l'idée généralement reçue qu'il existe une nette distinction entre la sphère du rituel proprement dit, comprenant des actes, des gestes, des paroles, des objets, etc., toutes choses régies de manière plus ou moins rigide par un code et orientées vers un but, et la sphère de la divination conçue comme une technique pouvant recourir à des procédés formels tels que la géomancie à laquelle il s'est le plus intéressé car c'est elle qui joue un rôle dominant chez les Gourmantché, soit à des procédés faisant appel à une certaine technique du corps, comme c'est le cas du devin ventriloque. Il n'y a pas lieu, selon Michel Cartry, d'opposer la première qui relèverait du pur agir à la seconde qui se réduirait essentiellement à un discours de spécialiste. Autrement dit, un personnage placé en position d'expert dans une forme de savoir dont « le client », simple individu ou dignitaire représentant l'autorité politique – chef ou roi – et exprimant du même coup la demande de la collectivité, attend les réponses à ses interrogations. Certaines portant sur les causes de telle ou telle infortune et ce qu'il y a lieu de faire pour y porter remède, d'autres sur les conditions de la tenue sous les meilleurs auspices d'une fête du calendrier annuel ou de cérémonies funéraires ou

encore de tel grand rituel concernant la communauté tout entière. L'observation minutieuse et inlassablement répétée du travail de nombreux devins lors des consultations commandées par les circonstances les plus diverses où il est fait appel à leurs services (leurs gestes les plus furtifs comme leurs paroles murmurées à peine audibles sont relevés), surtout de ceux qui pratiquent la géomancie – je viens de l'indiquer –, comme celle des actes rituels (sacrifices, offrandes, etc.) exécutés par les consultants conformément aux indications découlant des énoncés oraculaires, a conduit Michel Cartry à se tenir résolument sur ces positions de rejet de tout dualisme qui opposerait le geste, l'acte à la parole.

Dans un travail pénétrant publié dans le dernier numéro de la revue *Incidence* (2010, n° 6) qui réunit des textes et des témoignages d'amis et de collègues en hommage à Michel Cartry, Danouta Liberski souligne le fait que celui-ci aurait pu, mais n'a pas voulu, faire un livre qui soit consacré à la seule divination, laquelle est pourtant au cœur de sa réflexion sur la nature et la fonction des rites. Des rites qu'il a longuement décrits et analysés dans ses principaux articles ou contributions à des ouvrages collectifs. De façon tout à fait significative, sa première publication faisant suite à son initiation au terrain (neuf mois de séjour chez les Gourmantché auxquels il gardera un fidèle attachement tout au long de sa carrière d'africaniste) a pour titre : « Note sur les signes graphiques du géomancien gourmantché » (in *Journal de la Société des Africanistes*, 1963) ; et la dernière – posthume – est intitulée « De la divination au sacrifice : la métaphore de l'attache » (in *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Turnhout, Brepols, 2009). Mais, à propos de tous ces textes dont certains comme « Le suaire du chef » (in *Sous le masque de l'animal*, Paris, PUF, 1987), notamment, qui constitue à l'intérieur de ce recueil, en raison de ses dimensions dépassant la centaine de pages, un véritable livre sur les rites sacrificiels réservés aux chefs exclusivement, Danouta Liberski observe « [qu'ils] peuvent être lus comme autant de jalons dans son enquête sur la divination, comme autant de fruits de l'hypothèse féconde selon laquelle l'acte divinatoire appartient au même procès que le rite dont il détermine les conditions précises de temps, de lieu et d'agents (personnages, instances ou objets) ». En effet, le dire oraculaire n'est pas seulement acte en tant qu'il possède une fonction performative, il agit au sein du rituel et tout au long de son déroulement dont il fait partie intégrante car il fixe les modalités de l'exécution des opérations. Celles-ci présentent le plus souvent des alternatives entre lesquelles il faut trancher, car aucune différence n'est indifférente au regard de la puissance à laquelle les actions rituelles sont destinées. C'est ce que l'on peut voir à l'occasion des cérémonies funéraires et aussi à celle de l'initiation tant des jeunes garçons qui sont circoncis que des jeunes filles qui sont excisées.

Quand nous avons travaillé sur la divination pratiquée par les Moundang du Tchad, Andrés Zempleni et moi avons fait le même constat (cf. *Le Bâton de l'aveugle*, Paris, Hermann, 1972), mais la conclusion de nos analyses est aujourd'hui à mes yeux discutable car nous pensions que la parole oraculaire gardait toujours la même fonction d'éclairage et de guidage épargnant aux personnes impliquées dans la conduite des rites le risque d'erreurs dans les choix, erreurs auxquelles auraient été imputés les échecs quant aux fins recherchées, sur le plan individuel ou collectif lorsqu'il s'agit de la tenue des fêtes du calendrier agraire où le roi occupe la position centrale en tant que principal sacrifiant. C'est pourquoi nous avons sous-titré notre livre : « Maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad », désignant par ces mots le champ exploré et les objets soumis au questionnement des devins dont les prescriptions devaient fournir aux exécutants des rites la garantie de leur conformité aux exigences des puissances interrogées.

L'originalité de la pensée de Michel Cartry est d'avoir mis en cause cette conception quelque peu fonctionnaliste qui revient à instrumentaliser le travail du devin au bénéfice du rite. Il affirme avec force que le trait spécifique de la conduite qu'on peut qualifier de rituelle est « ce qui en celle-ci, porte la marque du dire oraculaire » (*Incidence*, 2010, n° 6), une marque « qui se définit comme celle du manque ». Comprenons, comme le souligne un peu plus loin Danouta Liberski (*loc. cit.*), que « l'efficacité de l'acte rituel gît non dans l'effervescence d'un "faire" qui semble parer à toutes éventualités pour conjurer le risque, mais précisément dans ce manque inscrit en chacun des éléments de l'acte ». Le risque n'est jamais totalement conjuré et le serait-il (est-ce seulement concevable ?) que le rapport entre la demande qui s'adresse au devin seul capable d'en fournir la formulation adéquate à la puissance qui est sollicitée pour y répondre serait faussé et donc sans portée effective. Il en est ainsi parce que serait niée la distance incommensurable qui sépare le demandeur (comme orant ou sacrifiant ou quels que soient les actes qu'il doit accomplir) des instances concernées. Dans le système de pensée des Gourmantché, on dira qu'il peut s'agir des puissances intermédiaires (notamment, les ancêtres, les différents esprits nommés *buli*) ou, à plus forte raison, du dieu-soleil (*yen'na*), la puissance suprême qui est par essence inaccessible. La divination elle-même, en principe source de vérité et donc de légitimité de la conduite rituelle qu'elle prescrit, peut faire l'objet de doute sinon de suspicion. Le dit émanant de la Puissance-Terre qu'elle invoque – elle est représentée par la plage de sable bien lissée sur laquelle le géomancien va tracer les figures (faites de traits et de points combinés en signes de valeur

paire ou impaire) – ne consiste pas toujours et de manière nécessaire en énoncés frappés du sceau de la vérité absolue. La Puissance-Terre est elle-même enclenchée par le rite, ce qui signifie qu'elle est avec lui dans un rapport circulaire : rite du rite, elle n'est pas plus infaillible que ce qu'elle est censée garantir. Elle peut aussi vouloir tromper – tromper les hommes ou plutôt tromper la personne du devin (laquelle se trouve ainsi dépouillée de l'aura du sujet supposé posséder le savoir, mais dégagée en même temps du soupçon de charlatanisme–, tout comme le dieu-soleil ne pas vouloir répondre à une demande même traduite en des actes rigoureusement conformes aux normes rituelles en vigueur.

Armé de cette conception d'inspiration maussienne des faits que les ethnologues s'accordent sans ressentir le besoin d'en débattre indéfiniment à qualifier de religieux (ce que j'ai fait moi-même dans ce texte), conception qui s'est imposée à lui en raison de son entêtement à les observer de façon minutieuse et complète, c'est-à-dire en ne négligeant aucune de ses dimensions, aucune de ses facettes et surtout pas l'implication subjective de l'acteur (paroles, gestes, expressions diverses de l'intériorité), Michel Cartry s'est libéré et, dans une certaine mesure, a contribué à libérer la pensée scientifique appliquée à cet aspect du monde social et culturel, du carcan de nos propres *a priori* touchant « au religieux », façon de dire qui me paraît symptomatique d'un embarras qu'éprouve le chercheur, qu'il croie au ciel ou qu'il n'y croie pas, à définir ce qui est son caractère propre, son trait distinctif. Les anthropologues britanniques, Edmund Leach, Victor Turner, Meyer Fortes, pour ne citer que certains d'entre eux parmi les plus connus³, se sont évertués à formuler des définitions du rite qui, soit en limitent arbitrairement le champ en opposant les rites magiques aux rites religieux (le mot a-t-il exactement le même sens selon qu'il est suivi de l'un ou l'autre prédicat ?), soit l'étendent à quasiment toutes les conduites humaines en leur assignant une signification adaptative (à rapprocher de la théorie darwinienne des émotions), ce qui aboutit dans les deux cas à leur ôter une grande partie de leur utilité pour l'ethnologue⁴. On comprendra peut-être mieux ce qui est en question si l'on

3. Je cite ceux-ci, notamment parce qu'ils ont participé à un colloque qui a donné lieu à la publication d'un ouvrage intitulé en français *Le Comportement rituel chez l'homme et l'animal* (Paris, Gallimard, 1971). Le colloque était présidé par le célèbre biologiste Julian Huxley, lequel est aussi l'auteur de l'introduction du volume.

4. Les notions de religion et de rituel ne se recouvrent évidemment pas, mais, dès l'instant où la question du sens est posée, et donc de l'interprétation, je vois mal comment il se pourrait que le chercheur travaillant sur un rituel donné n'ait pas à mobiliser l'ensemble des connaissances qu'il aura acquises du système de croyances et de représentations, pour parler comme Durkheim, ou du système de pensée de la population concernée, afin d'y puiser des éléments de réponse.

réfléchit à cette phrase de Michel Cartry que cite Danouta Liberski (*loc. cit.*) et qui, à mon sens, vaut définition en creux parce qu'elle se rapporte non à l'objet en soi mais aux conditions requises pour l'appréhender correctement : « la description d'un rite pose des problèmes théoriques tels que l'on peut dire qu'ils sont plus importants que l'interprétation même du rite ».

Qu'est-ce à dire ? La plupart des monographies de terrain et, à plus forte raison, les études consacrées à des sujets comme l'initiation et les classes d'âge, le comput du temps et le calendrier des activités productives, le pouvoir et son fondement, la parenté et le système des attitudes, pour ne citer que certains des plus classiques, sont remplies de descriptions de rites. Il semble que ce soit pur truisme que d'affirmer que celles-ci offrent d'autant plus de difficultés que ceux-ci sont riches et complexes par leur durée, les lieux (divers et plus ou moins accessibles) où ils sont effectués, le volume et les fonctions des objets impliqués, le nombre, la qualité et le rôle des acteurs qui y participent (etc.), l'énumération pouvant se poursuivre presque interminablement. Mais il n'existe pas de rite simple, car on ne saurait confondre les gestes ou les paroles par lesquels il s'exprime en telle occasion, circonstancielle ou récurrente, avec la classe ou l'ensemble auquel il appartient, et où il trouve son sens. Les rites forment système, ils peuvent être en miroir, comme c'est le cas généralement des rites funéraires et des rites initiatiques, ou, plus précisément, de segments de chacun de ces deux rituels. Ces rapports en miroir peuvent s'inscrire dans une longue chaîne cohérente si l'on considère toutes les cérémonies liées au cycle de vie de l'individu, de la naissance jusqu'à celles qui enclencheront, le cas échéant, le processus d'ancêtre, ou encore la série des fêtes agraires qui s'échelonnent au long des saisons et entre lesquelles des rites intercalaires ou des rites préparatoires plus ou moins importants sont exécutés au vu de tous ou secrètement. Cette organisation des rites, dont le degré de cohérence – qu'on ne peut que postuler – ne se révèle au chercheur que petit à petit au gré d'observations et de questionnements répétés, ne s'impose pas toujours de manière évidente. Dans un article au titre qui entre tout à fait en résonance avec mon propos, « D'un rite à l'autre : la mémoire du rituel et les remémorations de l'ethnologie » (*Incidence*, 2006, n° 2), Michel Cartry nous donne une illustration très concrète parce que très personnelle des problèmes théoriques que soulève la description approfondie d'un rite, laquelle ne peut manquer de faire sa part à la contingence de l'événement dont l'observateur est le témoin avant d'en être le narrateur.

Le texte s'ouvre sur une citation de Ludwig Wittgenstein extraite de ses *Remarques sur Le Rameau d'or de Frazer* : « La chose la plus frappante me semble être, en dehors des ressemblances, la diversité de tous ces rites.

C'est une multiplicité de visages avec des traits communs qui çà et là réapparaissent sans cesse... » Plus loin, il poursuit : « Et ce qu'on voudrait faire serait de tracer des lignes qui relient les composantes communes ». Cette réaction qui est celle du philosophe face à la gigantesque compilation de croyances et de rites les plus variés offerte au lecteur par Sir James Frazer, Michel Cartry la fait sienne, toutes choses égales bien sûr, face au foisonnement des faits qu'il observe sur le terrain et de la richesse symbolique⁵ dont ils débordent. Après avoir noté le souvenir de quelques circonstances où, pressentant un lien entre un trait perçu et un souvenir un peu vague, il s'était dit que « Ça ne me dit rien... », « Ça me dit quelque chose mais... » ou bien encore « Je n'y comprends rien », il en vient à un exemple qui lui permet enfin de répondre à la question : « comment mettre en relation des rites distincts présentant des traits semblables ? »

Au point de départ il y a un segment de rite funéraire. Dans une strophe de l'un des chants, Michel Cartry retrouve des paroles qui lui rappellent celles d'un autre rite. Ces chants, nous dit-il, font partie des obligations rituelles des familles en deuil. Ils évoquent l'inéluctabilité de la mort et les souffrances de ceux que le défunt a « abandonnés ». Est également évoquée la « fatigue » de ce dernier en route vers le « pays des ancêtres ». Mais ce qui retient surtout son attention, c'est que l'un des chants est « associé à un mime exécuté par la fille aînée du mort » et qui provoque le rire de l'assistance et le fait que les paroles ne concernent pas

5. Michel Cartry admirait, comme la plupart des africanistes, les travaux de V. W. Turner sur les rituels ndembu (une population de Zambie) et jugeait très intéressantes quoique discutables ses méthodes d'analyse du symbolisme qui faisaient appel aux ressources tant de ce qu'on a appelé dans l'anthropologie britannique le structuralo-fonctionnalisme que du freudisme ou plutôt d'une sémiologie d'inspiration psychanalytique. Mais il est certain qu'il n'aurait pas souscrit à des définitions telles que celles que l'on peut lire dans l'un des textes de Turner intitulé : « Syntaxe du symbolisme d'une religion africaine » qui est une contribution à l'ouvrage cité déjà ci-dessus dans la note 2. Je retiens les deux premières phrases qui illustrent bien les références théoriques qui sont les siennes : « 1. Les symboles, que l'on peut définir comme des *molécules de rituel* [mes italiques] ont une grande richesse et une grande profondeur sémantique, et possèdent une structure spécifique. 2. la signification d'un symbole se développe selon trois dimensions principales ou dimensions : a) exégétique, b) opératoire et c) positionnelle » (V. W. Turner 1971, *loc.cit.*, p. 76). C'est moi qui souligne le mot « molécules » et m'interroge sur ce que peut bien vouloir dire une telle expression : désignerait-elle une unité minimale de rite ? C'est impossible compte tenu des définitions qui sont données de la signification multidimensionnelle d'un symbole, de l'absence de toute référence, pour mettre au jour leurs significations, aux relations d'équivalence et/ou d'opposition existant entre les unités minimales. Tout rite est symbolique en cela précisément qu'il s'inscrit dans une classe et dans un système, selon les termes que j'ai employés plus haut, mais il ne se décompose pas en symboles qui lui préexisteraient comme symboles rituels. Exemple : une messe de Requiem est certes un rituel au symbolisme foisonnant, mais les éléments dont sont constituées les cellules de la partition comme l'ensemble des phrases musicales de ce genre d'œuvre de circonstance mis en forme par le compositeur ne sont pas des symboles rituels par eux-mêmes.

la douleur du deuil mais l'initiation. Dans le chant dit du *bu'mpo*, il est frappé par la répétition de noms que l'on ne peut « entendre que dans le secret de l'enclos initiatique des garçons ». Cette répétition renvoie à ce qui se passe le troisième jour dans le camp d'initiation où les circoncis reçoivent leur nom secret. Le premier des circoncis, une sorte de chef pour les autres néophytes, est appelé *yoamia*. « C'est ce personnage », écrit Michel Cartry, « qui est interpellé dans toutes les strophes du chant de deuil... »

*Révèle pour moi l'oracle, ô circoncis de l'enclos
Révèle pour moi, ô yoamia, révèle pour moi la parole oraculaire*

« C'est ainsi que débute ce chant à deux voix ».

S'il est un secret à jamais interdit aux femmes, c'est celui de l'initiation des garçons. La question se pose donc : pourquoi dans le rituel du deuil, les femmes tentent-elles d'en obtenir la connaissance de son premier gardien ? Dans d'autres strophes, deux chanteuses demandent curieusement à *yaomia* « le secret de fabrication du gâteau de mil que consomment journalièrement les Gourmantché », travail féminin, s'il en est. Michel Cartry pense alors à l'équivalence mise en évidence par Robert Jaulin dans *La Mort sara*, entre « la fabrication par les hommes de nouveaux initiés, la procréation féminine et la fabrication par les femmes de la nourriture quotidienne ». Mais c'est une métaphore musicale, celle de fugues où les voix qui se répondent « entrent en imitation », qui lui semble « la plus appropriée pour exprimer la manière qu'a le rituel de faire apparaître dans la contemporanéité des personnages appartenant à des répertoires différents, caractéristiques de rites bien séparés et dans le temps de la chronologie et dans l'espace du quotidien ». Que se passe-t-il donc dans le rite funéraire quand la fille aînée du défunt se livre à cette danse qui fait rire les deuilleurs ? Qui imite-t-elle ? La réponse est qu'elle prend la place du premier des circoncis. Ainsi, à la fin du chant, elle prononce la même phrase que celui-ci adresse à ses compagnons néophytes : « Pressons-nous, le maître circonciseur nous attend ». C'est comme une invitation faite aux enfants du mort d'entrer dans le camp d'initiation. L'homologie entre cet espace exclusivement masculin et la place de danse mortuaire où hommes et femmes sont réunis signifie aussi bien l'assimilation des enfants du mort à des initiés que l'assimilation de ces derniers à des orphelins. Les deux situations correspondent également, comme l'atteste l'immense littérature ethnographique consacrée à ce thème, à un changement de statut dont la modalité ne se réduit pas, en l'occurrence, à une inversion des rôles masculin et féminin : « En mimant *yaomia*, la fille aînée ne jouait pas un

rôle d'homme mais celui d'un personnage dont l'identité sexuelle n'est pas encore fixée ». Le temps du rituel, celui de l'enclos initiatique tout particulièrement, est ainsi « un temps de suspension de toutes les différences ».

Cet état d'indifférenciation n'est nullement un état neutre, il correspond à une expérience de la perte, celle qu'incarne au plus haut point la fille aînée du défunt en laquelle nous voyons la personne que nous qualifions comme la « véritable » orpheline et qu'incarne aussi sur un plan que nous disons symbolique, le *yaomia*, le premier des circoncis que Michel Cartry définit comme « la figure paradigmatique de l'orphelin ». Tandis que les « pères », les aînés, sont, à ce titre, en train de remplir leur plus impérieux devoir⁶ vis-à-vis de leurs cadets, de leurs fils, c'est alors que ces derniers, et en premier lieu leur « chef », sont appelés des orphelins. Comment comprendre cet apparent paradoxe ? Quand il nous parle d'expérience de la perte, je dirais que l'on peut tout aussi bien parler d'expérience de la mort faite par le sujet et qu'alors, grâce à la démarche originale qui a été la sienne et dont notre résumé trop succinct ne restitue que très imparfaitement la subtilité, les termes de « mort initiatique » qui ont fini par exprimer un lieu commun prennent une tout autre profondeur, elles font sens et pas seulement image, mise en scène plus ou moins parodique d'un simulacre. Car en retraçant « les lignes qui relient les composantes communes », en allant et venant « d'un rite à l'autre », en changeant donc de place, l'observateur-ethnologue réussit, comme il le dit, à abolir « la discontinuité apparente de la vie rituelle » et à lui restituer du même coup une vitalité, une puissance et une vérité que bien des descriptions pointilleuses mais dépourvues de cette mémoire et des remémorations qui l'ont guidé, lui ont fait perdre.



6. Une hypothèse digne d'être retenue serait de comparer la position des initiateurs à celle du chef ou du roi gourmantché qui, au moment de son intronisation, c'est-à-dire au moment où il connaît un changement radical de son statut qui va faire de lui la figure la plus éminente du père, est lui aussi assimilé à un néophyte qui passe par une phase de mort (cf. Michel Cartry, « Le suaire du chef » in *Sous le masque de l'animal*, Paris, PUF, 1987). En poussant l'hypothèse à la limite, on pourrait penser la pratique du régicide rituel tel qu'elle a existé chez les Moundang – ou son équivalent symbolique chez les Mossi du Yatenga étudiés par Michel Izard (cf. « Le thème de la mise à mort rituelle chez les Moose » in *Afrique plurielle, Afrique actuelle, Hommage à Georges Balandier*, Paris, Karthala, 1986) – , comme le paradigme du père mort, sacrifié pour qu'advienne la génération nouvelle qui se trouverait ainsi à la « naissance » orpheline.

Michel Cartry nous a quittés avant de nous donner le grand livre sur la divination et le rituel sur lequel il travaillait jusqu'à ce que la maladie lui enlève ses forces. Mais celui qui, chercheur ou amoureux de la culture africaine, se plongera dans le recueil à paraître d'une grande partie des essais qu'il a consacrés tant à la vie rituelle des Gourmantché qu'à des études sur des auteurs⁷, se rendra vite compte que la démarche intellectuelle, si souple, si déliée, ici indiquée y est à l'œuvre de manière manifeste ou plus ou moins souterraine et que c'est cela qui en rend la lecture si passionnante.

Paris
adler.alfred@noos.fr

7. Il s'agit de deux très belles études : 1) Sur un texte de Claude Lévi-Strauss. Il fut publié en 2006 dans la revue *Incidence 2* sous le titre « La fête des autres », commentaire du célèbre article de Lévi-Strauss « Le Père Noël supplicié » qui parut dans *Les Temps Modernes*, 77, 1952. C'est une reprise légèrement augmentée d'une première version rédigée pour *Les Cahiers de l'Herne*, 2004, 82 : « Lévi-Strauss » ; 2) Notes en vue d'une préface (texte jusque-là inédit) à une deuxième édition de l'ouvrage posthume de Marcel Griaule, *Méthode de l'ethnographie* qui parut d'abord en 1957 aux Presses universitaires de France.