

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

**184 | 2007**

**Ethnicités ?**

---

## Magie, sorcellerie, religion

Une nouvelle théorie?

Alfred Adler

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21941>

DOI : [10.4000/lhomme.21941](https://doi.org/10.4000/lhomme.21941)

ISSN : 1953-8103

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 2007

Pagination : 203-212

ISSN : 0439-4216

### Référence électronique

Alfred Adler, « Magie, sorcellerie, religion », *L'Homme* [En ligne], 184 | 2007, mis en ligne le 01 janvier 2009, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21941> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.21941>

---

© École des hautes études en sciences sociales

# Magie, sorcellerie, religion

Une nouvelle théorie ?

**Alfred Adler**

L'ÉTUDE DES RITES THÉRAPEUTIQUES pratiqués dans une société, l'analyse, en particulier, de la notion de puissance (le *gèrem*, figurant ici dans le titre de l'ouvrage, en est un exemple) qui est au fondement de leur efficacité, font partie des préoccupations familières aux ethnologues. La plupart de ceux qui ont, ou ont eu, une longue pratique de leur terrain s'y sont livrés, allant jusqu'à leur consacrer plusieurs missions tant les enquêtes sur de tels sujets exigent patience et longueur de temps. Dans le titre qu'il a donné à son livre, Charles-Henry Pradelles de Latour ne se contente pas d'indiquer que le travail qu'il a effectué à ce sujet porte sur les Pèrè, une ethnie du Cameroun occidental, il précise qu'il s'agit d'une société matrilineaire. En informer son lecteur d'entrée de jeu, alors que l'on n'imagine guère, en Afrique, notamment, et quel que soit son système de filiation, une société qui serait dépourvue de tout recours – et d'abord, par des moyens magico-religieux – face aux maladies et aux infortunes de toutes sortes, peut nous surprendre. Non sans raison, car dès les premières pages il expose ses motivations : après avoir achevé ses enquêtes chez les Bamiléké et désireux d'entamer une recherche sur une autre population camerounaise, il apprend au hasard d'une conversation que chez les Pèrè, « c'est le matriarcat ». Et il ajoute : « je dressai l'oreille car les sociétés matrilineaires étaient pour moi une énigme que je voulais élucider » (p. 9). De quelle énigme veut-il parler quand on sait que l'Afrique, des rivages de l'Atlantique à ceux de l'océan Indien, compte de très nombreuses sociétés matrilineaires et que bon nombre d'entre elles ont fait l'objet de travaux tout à fait remarquables ? La réponse ne tarde pas à venir. La sexualité et la sorcellerie qui jouent un si grand rôle chez les matrilineaires (ce que va vérifier sa recherche chez les Pèrè) sont, sinon absentes, du moins d'un poids relativement faible chez les Bamiléké qui semblent représenter pour lui une sorte

————— À propos de Charles-Henry Pradelles de Latour, *Rites thérapeutiques dans une société matrilineaire : le gèrem des Pèrè (Cameroun)*, Paris, Karthala, 2005.

d'archétype des sociétés patrilineaires. Mais c'est après avoir comparé ces derniers avec les Trobriandais, des matrilineaires qui doivent leur célébrité aux études de Malinowski, qu'il a découvert « que la filiation patrilineaire est étayée par des croyances religieuses alors que la filiation matrilineaire implique la magie » (p. 10). Ce livre sur les Père se présente donc, selon l'auteur, comme une confirmation de ce qui n'était pour lui qu'une hypothèse. Quoi que l'on puisse penser d'un tel usage du comparatisme réduit à la confrontation de deux systèmes de parenté dont les principes seraient fondamentalement opposés, au même titre que le seraient religion et magie, il n'en demeure pas moins que nous nous trouvons en face d'une importante monographie dont la valeur anthropologique est indépendante des positions théoriques proclamées même si celles-ci sont rappelées à maintes reprises comme pour ponctuer les étapes d'une démonstration.

Entrons maintenant dans le vif du sujet. Et d'abord qu'est-ce que le *gèrem* ? C'est un objet de puissance constitué de deux types d'instruments de musique : l'un se compose de « cloches en fer accrochées à un anneau que l'on fait tinter les unes contres les autres [afin qu'il] parle et soigne, et [l'autre] de trompes fabriquées avec des gourdes collées ensemble avec de la cire d'abeille dans lesquelles on souffle en pinçant les lèvres » (p. 13). Sa fonction essentielle est la lutte contre la sorcellerie à laquelle sont imputés bon nombre des infortunes dont les gens souffrent (les maladies, les mauvaises naissances et surtout la stérilité) et bon nombre des maux qui sont infligés à autrui (l'adultère, notamment). Comme cela apparaît tout au long de l'ouvrage et comme cela est répété dans la conclusion, le système thérapeutique des Père « ne relève donc ni d'une connaissance classificatoire des maladies, ni d'une connaissance pragmatique du corps et de ses manifestations, mais d'une lutte contre les agents du mal [...] (leur) savoir n'a donné lieu ni à une pharmacopée ni à une pratique médicinale comme dans d'autres sociétés africaines » (p. 217). Il ne fait donc guère de doute, aux yeux de l'auteur, que ce sont les rapports entre les sexes – dans le mariage et dans la procréation – qui sont en cause, et qu'il faut par conséquent examiner leurs implications dans le système matrilineaire des Père pour comprendre pourquoi la sorcellerie embrasse pratiquement toute leur nosologie et pourquoi seule la magie du *gèrem* peut servir de remède efficace contre ce mal qui est, pourrait-on dire, inscrit dans sa structure.

Un premier chapitre plonge le lecteur dans des fragments de littérature orale – « Devinettes, contes et proverbes » – destinés à exposer dans un langage symbolique, plus attachant que celui de la sèche analyse car il est « celui de la poésie », le thème central de l'ouvrage : l'altérité conçue comme bipolarité. Et en effet, à une altérité « dénaturée », source de confusion et cause du désordre social, qui est représentée par les sorciers, est opposée une altérité « achevée », authentique, dirais-je, propre à l'allié, à celui qui est extérieur au groupe de filiation. Les Père matrilineaires voient leurs relations sociales « osciller » entre ces deux pôles et c'est « la relation d'alliance père/enfants qui est sous diverses modalités, la relation pacifique par excellence, la meilleure thérapie contre la sorcellerie » (p. 32).

Avec le deuxième chapitre consacré à l'exposé du système clanique, nous restons encore pour un temps dans la littérature orale puisque l'auteur tient, à juste titre, à rapporter les récits d'origine de quelques-uns des clans du canton d'Almé où il s'était installé pour mener ses enquêtes. Au demeurant, ces récits présentent, d'une autre manière, la même chose sur la différence existant entre le lien qui rattache une personne à son clan maternel et celui qui la rattache à son clan paternel : le premier est de nature organique, le second est fondé « sur des formules symboliques » (p. 43). Soucieux de se doter d'outils d'analyse qu'il estime plus aptes à exprimer cette différence qui pourrait sembler aller de soi dans une perspective psychanalytique qui était la sienne dans ses ouvrages précédents, Charles-Henry Pradelles de Latour va puiser dans le vocabulaire de la théorie des ensembles les termes d'appartenance et d'inclusion pour appliquer ces notions au régime de filiation. Dans une société patrilinéaire, ces deux formes de rattachement à un ensemble se recouvrent ; chez les matrilineaires, les Père en l'occurrence, elles divergent. Tous ceux qui ont « même nombril » appartiennent à leur matriclan sans y être inclus et ils sont inclus dans le clan de leur père sans y appartenir. L'appartenance est réelle du côté de la mère, l'inclusion est symbolique du côté du père. J'avoue ne pas être bien certain de la pertinence des concepts de réel et de symbolique dans la théorie des ensembles, mais cela n'empêche nullement ceux d'appartenance et d'inclusion d'avoir une valeur heuristique dans l'analyse des systèmes de parenté et d'alliance. C'est ce qui se vérifiera ou non dans les chapitres suivants consacrés à l'alliance matrimoniale et aux rites du cycle vie (naissance et cérémonies funéraires).

La question se pose dès les premières lignes du troisième chapitre. L'auteur distingue l'épouse-mère, c'est-à-dire le statut de la femme que son mariage a conduit à quitter son lieu et son groupe de naissance pour rejoindre la maison de son mari, de la sœur-épouse dont le statut, même dans le mariage, demeure chez les Père celui de membre de son clan maternel et de femme étroitement liée à son frère, car c'est « pour lui » qu'elle est mère dans la mesure où elle lui « donne » ses enfants. Affirmant catégoriquement que dans un système patrilinéaire la femme est intégrée dans le lignage de son mari au double titre d'épouse et de mère – ce qu'infirmant de nombreux exemples africains et, notamment, tous les groupes dits Sara du sud du Tchad, pour ne citer qu'eux –, Charles-Henry Pradelles de Latour applique les notions ensemblistes aux Père : « les sœurs-mères appartiennent à leur clan et transmettent cette appartenance par engendrement à leurs enfants, et les épouses-mères, qui forment un sous-ensemble, sont incluses dans le clan de leur mari sans y appartenir » (p. 51). Il en résulte que dans un tel système, sexualité et procréation sont, en quelque sorte, dissociées. On ne saurait, en effet, dire cela sans y mettre un bémol, car une telle dissociation, prise à la lettre, est le fait du comportement, libre ou forcé, de la femme en tant qu'individu, elle ne dépend pas spécialement de la filiation matrilineaire. L'auteur est plus fidèle à son concept d'inclusion quand il nous dit qu'une épouse-mère « a pour fonction de renvoyer ses enfants aux représentations et aux croyances dont

le clan de son mari est porteur » (*ibid.*). S'il en était ainsi, on aurait affaire à une véritable dissociation qu'on pourrait qualifier de psychique et qui, comme telle, irait bien au-delà de ce qui découle, comme Claude Lévi-Strauss l'observait il y a déjà fort longtemps, des tensions sociales inhérentes aux systèmes matrilinéaires dysharmoniques dans lesquels s'opposent résidence viri-patrilocal et mode de filiation. Mais est-ce bien le cas chez les Pèrè ?

Ouvrons le chapitre suivant intitulé « Naissance et mort » et voyons ce que l'enfant doit à chacun de ses géniteurs respectivement. Un vieux sage père dit que la mère transmet ses entrailles et le père l'âme, littéralement, « l'ombre du corps », et l'ethnologue y trouve la confirmation de son hypothèse : l'inclusion formelle dans le clan du père est séparée de l'appartenance corporelle à celui de la mère. Ainsi, dans les rites de naissance, c'est la tante paternelle qui joue un rôle essentiel ; après la chute du cordon ombilical, il lui revient (ou bien au père lui-même) de donner son nom au nouveau-né. Les rites funéraires vont dans le même sens : ce sont les paternels qui ont la charge de séparer l'âme du corps d'un défunt. Ils portent le cadavre en terre, « libèrent » l'âme en préparant et en détruisant la calebasse *lezèng* qui a été accrochée au toit de la maison du mort « afin de nourrir son âme errante », et président « à la parole destinée à Dieu » (p. 79). Autre fait important d'une grande portée symbolique, à la mort du père, c'est à ses fils, et non à ses neveux utérins, que sont transmises les choses les plus personnelles, les plus intimes, que possède un homme : son arc, ses flèches, son carquois et ses couteaux. On constate ainsi que lorsque est mis fin au deuil des enfants et des conjoints, il ne s'agit plus de séparation entre le côté du père et celui de la mère, mais là encore d'opposition. Opposition entre la fonction séparatrice et pacificatrice des paternels et la situation de tension, voire de conflit, au sein du groupe des maternels que divise la suspicion de sorcellerie qui ne manquera pas de peser sur l'un de ses membres, responsable éventuel du décès.

La sorcellerie est, en effet, dans la société père, un mal inhérent au matrilineage. On sait qu'il en est ainsi dans bien des sociétés matrilinéaires, et Charles-Henry Pradelles de Latour mentionne, à juste titre, l'exemple des Ashanti (et il pourrait en citer beaucoup d'autres). Mais, dans le quatrième chapitre intitulé « Parenté et croyances » – un texte court et dense –, il va en donner une explication théorique fondée sur l'analyse de ses seuls matériaux de terrain. Elle consiste, pour l'essentiel, en un parallèle entre la fonction du père et celle de l'oncle utérin. Ce dernier, conformément au régime de filiation, possède des droits fondamentaux sur ses neveux. Jadis, il pouvait exclure l'un d'eux du clan et même le vendre comme esclave pour assurer la survie du reste des membres du clan. Par ailleurs, il doit veiller à ce qu'ils soient circoncis entre six et dix ans, opération dont il confie l'exécution à un spécialiste peul (donc à un musulman) et qui n'est accompagnée d'aucune cérémonie, « à l'inverse », note l'auteur, « de ce qui se passe chez leurs voisins Chamba, Koma, Dii et Dowayo. Cette prérogative des oncles maternels tient au fait qu'en matière de circoncision, ils sont les seuls à pouvoir exercer un droit sur le corps de leurs neveux utérins » (pp. 83-84).

On voit là toute la différence qui sépare les Pèrè des autres ethnies citées où la circoncision forme le cœur du rituel initiatique, pour ne pas dire le cœur de leur culture, que ces sociétés soient dotées ou non d'une royauté sacrée. Dire que la circoncision chez les Pèrè est une prérogative que l'oncle maternel s'arroge sur le corps de son neveu (qui est à considérer comme sa « propriété »), ce qui expliquerait logiquement l'absence de toute ritualisation – autrement dit, de toute symbolisation – de cet acte, me paraît d'autant plus prêter à interrogation que nous allons apprendre qu'il existe une véritable initiation qui est celle dont le *gèrem* fait l'objet, qu'elle concerne tous les garçons et qu'elle incombe aux pères. Avant de revenir au statut de l'oncle utérin, suivons de près le passage intitulé : « *Gèrem* et fonction paternelle ».

On se souvient que ce mot désigne deux instruments de musique, des cloches et des trompes. Les premières servent à « couper le médicament », ce qui signifie soigner les maladies, les secondes servent à initier les garçons et à « arrêter » les sorciers « en proférant des menaces appelées *gèrem yago*, paroles du *gèrem* » (p. 85). À ce propos, l'auteur se demande si ces objets peuvent être qualifiés de sacrés et il répond par la négative car, dit-il, « ils ne sont pas mis à part pour représenter une puissance tutélaire, divinité ou génie, mais pour attester leur appartenance à un au-delà inconnu et indifférencié, comme peut l'être la brousse » (*ibid.*). Curieusement, il oppose cet « au-delà » qui est donc celui de la magie à l'au-delà de la religion, lequel va de pair avec « une cosmologie et une eschatologie » dont il est lui-même dépourvu. Il est désigné comme « opaque » et aussi comme « clivé ». En effet, « le *gèrem* appartient à un au-delà indifférencié et est inclus dans le monde des hommes par le jeu des représentations rituelles qui supposent des gestes codés que seuls les initiés ont le droit de voir. Objet clivé, le *gèrem* est à la fois visible et invisible, du dehors et du dedans (*ibid.*). Et plus loin, l'auteur ajoute qu'il « participe ainsi du même clivage que la fonction paternelle en filiation matrilineaire » (*ibid.*). De cette similitude découle la conclusion : « Le pouvoir magique des Pèrè est une croyance davantage étayée, dans l'ordre parental, par le père que par l'oncle maternel » (p. 86). En revanche, la croyance associée à la fonction de ce dernier est la sorcellerie.

Qu'est-ce donc que la sorcellerie pour les Pèrè ? Selon une démarche qui lui est habituelle, Charles-Henry Pradelles de Latour prend appui sur les contes qui représentent les sorciers – mâles et femelles – comme des êtres difformes, des anthropophages jamais rassasiés, « radicalement différents du monde des hommes dont ils ont besoin pour se nourrir » (*ibid.*). Suit la proposition principale : « La croyance en la sorcellerie repose ainsi sur une contradiction inextricable suivant laquelle les sorciers étrangers au monde humain sont pourtant incarnés par un proche parent de leur victime » (*ibid.*). Si une telle affirmation est largement partagée par les ethnologues qui ont étudié ces questions, il n'en va pas de même de celle énoncée un peu plus loin et qui peut nous laisser perplexes. Nous venons de voir en quels termes notre auteur oppose magie et religion, il va maintenant opposer à ce qu'il appelle l'au-delà de la magie celui de la sorcellerie,

lequel, dit-il, « est intrinsèque au clan [qui lui-même] est immergé dans l'au-delà. La sorcellerie, c'est donc la folie. Tous les repères habituels de la réalité sont subvertis » (*ibid.*). À la vérité, cela signifie que la sorcellerie n'a pas d'au-delà, qu'elle est pure immanence au clan. Penser les choses ainsi, c'est, me semble-t-il, la rendre tout à fait impensable. Non parce qu'elle serait folie (peut-on dire que désordre social et désordre psychique sont des choses identiques?), mais parce que le système clanique qui nous a été décrit, aussi énigmatique qu'il soit aux yeux de Charles-Henry Pradelles de Latour, ne pourrait tout simplement pas fonctionner. Les prédicats patrilinéaire ou matrilinéaire s'appliquent à des aspects, certes décisifs, du clan mais ils n'absorbent pas en eux, et de façon exclusive, toute sa substance, sociale, politique et symbolique. Par ailleurs, quand il est question de la position structurale de l'oncle utérin, personnage supposé tout puissant, capable de soigner comme d'exclure sinon de faire mourir son neveu, l'auteur nous parle de rivalité œdipienne, une rivalité qui serait « scindée » parce que non focalisée entièrement sur le père, « seul garant de la loi ». Nous n'aurions donc pas affaire à deux positions contrastées mais à deux rivalités d'intensité différente ? Si tel est le cas, comment ne pas se demander si ce n'est pas le niveau d'analyse choisi qui pose problème ? Il n'y a pas « deux personnages représentant deux lois distinctes » (p. 87) qui seraient fondées, l'une sur l'appartenance, l'autre sur l'inclusion, il n'y a qu'une loi, celle de l'alliance à laquelle le père et l'oncle utérin, c'est-à-dire les deux beaux-frères, sont également assujettis. Aussi bien, lorsque je lis que la « sorcellerie est de ce fait l'envers du clan maternel, sa désagrégation dans l'abîme des contradictions, elle n'affecte en rien la relation entre un père et ses enfants fondée sur une altérité reconnue » (*ibid.*), je suis tout à fait enclin à souscrire au premier membre de la phrase, à condition de remplacer la référence au clan maternel par le noyau matricentré, et surtout, de ne pas oublier que c'est l'atome de parenté qui est en cause et non le système clanique. L'atome de parenté implique des attitudes plus ou moins distantes, des relations de proximité plus ou moins tendues et qui peuvent être rongées par des contradictions reflétant celles de l'organisation sociale, mais on ne saurait parler de deux lois, car, répétons-le, cela ruinerait la notion même de système clanique.

Le chapitre s'achève sur un bref paragraphe intitulé : « La religion des ancêtres ». Chez les Pèrè, celle-ci s'ajoute à « la pratique préférentielle » de la magie comme moyen de lutte contre la sorcellerie. Ainsi apparaît un troisième système de croyances qui soulève la question : qu'est-ce qu'un ancêtre ? Il se définit par le statut auquel accède le mort à la suite des secondes funérailles qui le font entrer « symboliquement dans un autre monde ». Cette définition, classique, n'est suivie d'aucun développement, mais d'une affirmation, qui l'est beaucoup moins : « Ne devant plus rien à une appartenance clanique, [les ancêtres] sont au-delà des divisions séparant la parenté en deux côtés » (*ibid.*) et, du même coup, les voici comme les paternels, c'est-à-dire, les alliés, promus, on s'en souvient, « pacificateurs », mais aussi unificateurs, vénérés par tous leurs descendants, agnats comme utérins. En quoi consiste cette « religion » des ancêtres qui seraient situés au-delà même de la distinction entre paternels et maternels ? En cas d'infortune touchant

un membre de la famille, celle-ci se rend à l'endroit « où la calebasse des défunts, *lèzèng*, a été brisée afin de libérer leurs âmes » (p. 89), et là, chacun, en commençant par les aînés, invoque Dieu « en confessant ses torts ». Le chef de famille fait ensuite une libation de bière sur le sol en priant les ancêtres de leur venir en aide. La réponse de ces derniers s'avère positive quand apparaissent les petites araignées blanches, attirées par la bière dont elles sont friandes. Charles-Henry Pradelles de Latour termine cette deuxième partie de l'ouvrage en affirmant que la magie du *gèrem*, du côté du père, la sorcellerie, du côté de la mère et la religion des ancêtres bilatéraux forment trois types de croyances « intimement liées aux relations parentales » (p. 90). Et, à propos de ce qu'il désigne comme religion, il ajoute qu'elle tend à « résorber dans une unité supérieure » (*ibid.*) la division clanique qu'engendrent les deux autres croyances. Pourtant, il est difficile, en regard de la religion ainsi comprise, de la mettre sur le même plan que la sorcellerie et la magie, celle-ci ne servant qu'à combattre celle-là. La suite de l'ouvrage, dont le contenu ethnographique est beaucoup plus détaillé que les pages que nous venons d'analyser, me semble démentir quelque peu la rigidité d'une théorie qui aboutit paradoxalement à classer, selon un ordre hiérarchisé qui va du bas de l'échelle des valeurs – la sorcellerie qui est plutôt une antivaleur – au sommet où trône la religion (laquelle, ici réduite à la portion congrue comparée aux deux autres, retrouvera une place plus importante quand il s'agira des rites de la pluie), des systèmes de représentations qu'elle considère comme autant de domaines dont la séparation est nettement tranchée et qui ont chacun leur propre logique.

Le chapitre suivant consacré à l'initiation des garçons suffit déjà, je crois, à illustrer cet assouplissement de la pensée de l'auteur. Dire que cette initiation « est non seulement une des principales activités du *gèrem*, mais aussi la plus grande et la plus prestigieuse cérémonie père » (p. 93) prouve bien qu'elle concerne de façon essentielle la collectivité comme telle, ses valeurs communes et non des croyances propres au patriclan. La description que nous allons résumer montre que nous avons affaire à un schème rituel somme toute assez classique malgré quelques particularités remarquables. Les néophytes se représentent le *gèrem*, « la petite chose », comme « un gros animal terrifiant que les adultes retiennent par une corde attachée à son cou » (p. 95). Les anciens leur disent que ce monstre va sortir de la rivière où il se nourrit de crabes et qu'il va les avaler. Les cérémonies durent trois jours et sont placées sous l'autorité des *dugi*, propriétaires et maîtres de leur *gèrem* respectif. Le premier jour, les enfants sont terrorisés par le son des trompes. Portant seulement un cache-sexe de feuilles, ils sortent des cases où ils étaient blottis contre leur mère. Ils marchent devant leurs parrains (choisis par les pères parmi leurs parents proches) qui mettent leur main devant les yeux de leur filleul pour l'empêcher de voir les trompes. Le deuxième jour est celui de la grande épreuve. Parrains et filleuls se rendent sur l'aire d'initiation délimitée par un tapis de feuilles. Les *dugi* tournent autour du cercle des novices accroupis en agitant les clochettes du *gèrem* attachées à leur bras afin de « chasser les maladies que les enfants auraient pu contracter pendant leur nuit



agitée » (p. 99). Puis les *dugi* placent un bandeau végétal (« la feuille de la mort ») sur les yeux de chaque enfant qui doit veiller à bien le tenir, car s'il tombait à terre tout serait à recommencer. Une phase essentielle du rituel initiatique commence alors : chacun des parrains prend entre ses jambes écartées le visage bandé de son filleul qui demeure allongé sur le ventre. « Cette disposition particulière, où “la feuille de la mort” placée sur les yeux du filleul jouxte le sexe du parrain, n'est pas neutre. Non pas parce qu'on pourrait penser que les enfants font une fellation à leurs aînés, mais parce que, comme on le comprendra plus loin, la feuille de la mort, point aveugle du spectacle, et le sexe du parrain, unis ici par un rapport de contiguïté, sont substituables » (*ibid.*). Et, en effet, que se passe-t-il ? Les cloches tintent, les trompes retentissent avec force, c'est la révélation aux enfants de « la petite chose ». Après les coups de chicote et diverses violences (des griffures profondes faites sur tout le corps) dont les néophytes sont les principales victimes, mais que subissent aussi les deux autres groupes participant au rituel, les *dugi* et les parrains, le secret est dévoilé : ce sont les organes génitaux de la bête qui vient de les avaler. Les étamines noires d'une fleur de *protea* sont « le vagin du *gèrem* », les mains vides d'un *dugi* tendues vers le garçon représentent « le pénis du *gèrem* ». Après toute une série de rites destinés à protéger, à soigner les enfants mis en danger par les épreuves qu'ils ont traversées (il s'agit toujours, conformément à un principe général que les Père appliquent dans toute thérapie, de mélanger des substances aux propriétés contraires – chaud/froid, masculin/féminin – pour agir efficacement contre le mal), c'est le retour au village. Les nouveaux initiés ont appris à souffler dans les trompes, ils chantent, ils dansent, ils expriment leur joie ; ils sont « désormais inclus dans la communauté des hommes » (p. 101). C'est, chez les Père, comme ailleurs dans les sociétés traditionnelles, l'un des rôles essentiels des rites initiatiques. L'auteur a tout à fait raison d'insister sur le bandeau placé devant les yeux du néophyte au moment crucial de sa relation avec son parrain, car l'interdit de voir donne tout son sens à ce qui va suivre, c'est-à-dire au dévoilement de « la petite chose », qui est, à mon sens, équivalente des masques dans des sociétés voisines. Mais qu'en est-il de la posture qui semble être celle de la fellation et dont on a l'impression qu'elle fait de sa part l'objet d'une dénégation ? Charles-Henry Pradelles de Latour écrit ces phrases compliquées : « Les novices qui “meurent” au lieu même du regard, conjurent d'autant mieux l'aspect destructeur de l'Autre que la place phallocentrique occupée par la feuille de la mort entre les jambes du parrain s'avère en fin de compte une place vide. Le regard du *gèrem* est symboliquement mort, de la même manière que son pénis l'est lorsqu'il est représenté par son absence (les mains vides) » (p. 105). J'avoue avoir quelque difficulté à comprendre, et cela malgré l'introduction à ce chapitre intitulé « La vision et le regard » qui doit son inspiration à Lacan, ce qui m'apparaît simplement comme une méconnaissance de la portée symbolique de la “mort” des néophytes. Le grand Autre, sous sa forme de *gèrem* ou de masques (auxquels, rappelons-le, sont souvent associés de façon très étroite des instruments de musique), n'est pas une puissance destructrice mais une instance de mort et de renaissance où la sexualité humaine, dont

les organes sont réduits à des leurres, fait place à des forces « supérieures » que les hommes prétendent s'approprier pour « faire » des hommes autres – des hommes véritables ? – que ceux qui sont sortis du ventre maternel. Leurre, farce, tromperie, n'ont-ils pas leur place dans tous les grands rituels initiatiques ? C'est pourquoi je ne vois pas très bien ce que pourrait avoir de phallogocentrique la scène de simulation d'une fellation, fût-elle située en un lieu vide. L'auteur est mieux inspiré, me semble-t-il, lorsque, quelques lignes plus loin, il écrit que les garçons une fois initiés « sont le *gèrem* », et répète qu'ils « sont donc inclus dans la communauté des hommes père » (p. 106). C'est pour cette raison qu'il peut écrire, à juste titre, que : « Même dans une société matrilineaire les hommes sont plus valorisés que les femmes » (*ibid.*). Je me permettrai seulement à cette occasion de faire remarquer qu'il existe des sociétés africaines patrilineaires (au Mali et en Côte d'Ivoire, notamment) dans lesquelles fleurissent des associations initiatiques féminines qui peuvent parfois jouer un rôle social aussi important que leurs homologues masculines.

Je terminerai ce compte rendu par l'examen du dernier chapitre intitulé : « La religion de la pluie ». Le chef de la pluie, personnage dont la fonction n'est pas liée à une appartenance clanique particulière, a en charge une cérémonie annuelle qui se tient à la fin de la saison sèche. Elle comprend un rite du soir et un autre du matin, et se déroule dans « la maison de la pluie [...] qui abrite deux jarres » (p. 205). L'une, petite, est féminine, l'autre, grande, est masculine, elles sont appelées « jarres de Dieu ». Dans la première phase, de la bière de mil est « offerte » aux jarres puis distribuée aux assistants, dans la seconde, le chef de la pluie fait préparer de la bouillie de mil avec la récolte de l'année passée, levant ainsi l'interdit alimentaire qui pesait sur elle. Il répand ensuite cette bouillie blanche sur les jarres et « blanchit » les notables de la pluie en la crachant sur leur front et leur épaule droite. « Cette bénédiction », écrit Charles-Henry Pradelles de Latour, « évoque ainsi une fécondation, mais la sexualité n'est pas pour autant le thème central de ce culte, comme l'atteste le fait qu'à la fin du rite, [le chef de la pluie] se "blanchit" lui-même » (p. 206). Ce geste est une offrande à Dieu : l'officiant lui demande que le cycle des saisons se poursuive normalement, que les récoltes de l'année à venir soient abondantes, donc que les pluies tombent en quantités suffisantes.

Il ne fait pas de doute que ce culte relève de la religion et que le chef de la pluie est un prêtre, un sacrificateur même (bien qu'il ne soit nulle part fait état de victime sacrificielle), et non un magicien. L'auteur prend bien soin de préciser que les jarres sont des objets sacrés qui n'ont rien à voir avec ceux du *gèrem*. Rappelant que ces jarres sont conservées dans la maison de la pluie et ne servent pas à des fins thérapeutiques, il a cette formule bien frappée que je crois pourtant discutable : « À la différence des objets magiques, mobiles et aliénables, les objets sacrés sont fixes et inaliénables » (p. 208). Mais dans les dernières pages de l'ouvrage, son analyse du culte lié à la pluie fait surgir une question toute nouvelle que sa conception des rapports entre magie et religion avait jusque-là laissée dans l'ombre : celle du pouvoir. Nous apprenons ainsi que la chefferie de

la pluie, qu'il désigne comme « un pouvoir religieux », « représente un enjeu politico-économique notoire » (p. 212). En effet, le titulaire reçoit de très importants cadeaux en mil et, en outre, certains clans, dans l'espoir que cette chefferie pourra leur revenir un jour, lui font don de femmes sans qu'il ait à verser des prestations matrimoniales. N'avons-nous pas affaire, dès lors, à certains des privilèges les plus marquants qui font de leur bénéficiaire un détenteur potentiel du pouvoir politique ? Pourquoi donc, se demande Charles-Henry Pradelles de Latour, la conjonction du pouvoir religieux et de la richesse économique n'a-t-elle pas conduit, chez les Pèrè, à l'institution d'un pouvoir politique effectif, comme ce fut le cas chez les Mofu et ailleurs dans le Nord-Cameroun ? La réponse qu'il nous propose condense tout le contenu de son livre. Il commence par écarter une idée qui serait dans la logique de sa démarche mais que de nombreux cas africains démentent : celle de la structure particulière qu'il attribue aux sociétés matrilineaires. Qu'a-t-il donc manqué aux Pèrè pour que naisse chez eux un pouvoir politique proprement dit ? Trois conditions sont, selon lui, requises ou, plutôt, trois atouts, or nous venons de voir qu'ils en possèdent deux : « un discours unificateur de type religieux, une dynamique économique susceptible d'enrichir des clients » (p. 214). Le troisième, qui fait défaut, est « une force d'affrontement déterminant une façon de se battre autant pour se défendre que pour attaquer » (*ibid.*) ; autrement dit, un groupe organisé de guerriers, une véritable force militaire. Pourquoi en est-il ainsi ? Pourquoi les Pèrè ne sont-ils armés que pour lutter contre l'agression du dedans et sont-ils démunis face à l'ennemi extérieur, c'est-à-dire faute d'avoir pu instituer un véritable pouvoir politique ? Charles-Henry Pradelles de Latour donne une réponse qui montre à quel point il est attaché à ses *a priori* théoriques : « c'est parce que la volonté de lutter est, dans cette société, la spécificité des *dugi* et du *gèrem* » (*ibid.*). Ce sont, en effet, des agents et des puissances liés à la magie telle qu'elle s'est développée au sein du système matrilineaire et, pour cette raison, ils sont rebelles à toute unification avec le culte religieux qui est celui de la pluie. S'il fallait réagir devant une telle affirmation, il ne nous resterait plus qu'à reprendre sur nouveaux frais toute la discussion que nous avons menée avec l'auteur au long de ce compte rendu, et notamment, ce qui touche à nos divergences sur la nature du système clanique et sur la place à accorder au mode de filiation. Il n'en demeure pas moins qu'il nous a donné une belle monographie et l'on peut seulement regretter qu'il n'ait pas eu recours à l'analyse comparative pour étayer le point de vue théorique très original qui est le sien, alors qu'il avait à sa disposition une littérature abondante et de qualité sur les populations voisines des Pèrè qu'il se contente de mentionner.

École pratique des hautes études, Paris  
adler.alfred@noos.fr

MOTS CLÉS/KEYWORDS : rites thérapeutiques/*therapeutic rites* – société matrilineaire/*matrilineal system* – magie/*magic* – sorcellerie/*witchcraft* – système clanique/*clan system* – Pèrè – Cameroun/*Cameroon*.