



Systèmes de pensée en Afrique noire

7 | 1986
Calendriers d'Afrique

Sorcellerie, sociétés secrètes et sacrifice chez les Wuli du Cameroun occidental

Witchcraft, Secret Societies and Sacrifice among the Wuli of Western Cameroon

Viviane Baeke



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/span/617>

DOI : 10.4000/span.617

ISSN : 2268-1558

Éditeur

École pratique des hautes études. Sciences humaines

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 1986

Pagination : 155-174

ISSN : 0294-7080

Référence électronique

Viviane Baeke, « Sorcellerie, sociétés secrètes et sacrifice chez les Wuli du Cameroun occidental », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 7 | 1986, mis en ligne le 05 juin 2013, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/span/617> ; DOI : 10.4000/span.617

SORCELLERIE, SOCIETES SECRETES
ET SACRIFICE CHEZ LES WULI
DU CAMEROUN OCCIDENTAL

par
Viviane Baeke

A la suite des auteurs qui se sont préoccupés du sacrifice, j'estime qu'une zone sacrificielle se dégage de l'ensemble des rituels qui m'ont été décrits ou auxquels j'ai assisté chez les Wuli, bien que les contours en semblent flous. Il n'existe aucun mot en langue wuli qu'on pourrait traduire par sacrifice au sens maussien du terme ("forme spécifique de consécration..."), mais seulement plusieurs termes descriptifs recouvrant soit les différents traitements que subissent les victimes, soit les diverses catégories de rites dans lesquels ils s'insèrent.

Pour tenter d'appréhender le fait sacrificiel chez les Wuli, il faut esquisser un bref tableau du champ rituel et du système magico-religieux dans lequel il s'inscrit.

LE SYSTEME MAGICO-RELIGIEUX

Les Wuli sont les habitants du village de Lus, lequel fait partie, avec quatorze autres villages, du groupe Mfumte, dans la province du nord-ouest du Cameroun (ex-Cameroun britannique). L'enquête que j'ai menée en 1980, 1981 et 1983 (1) a révélé une relative disparité, aussi bien culturelle que linguistique, entre les différents villages mfumte: la quasi-totalité des matériaux dont s'inspirent les pages qui suivent ayant été recueillis au village de Lus, j'ai préféré restreindre mes

propos aux seuls habitants de ce village, les Wuli.

Ceux-ci observent un cycle de cinq cérémonies annuelles déterminées par le calendrier agricole et lunaire, mais aucun sacrifice n'a lieu au cours de ces rituels, par ailleurs très importants. A côté de ces rites saisonniers, il existe un formidable foisonnement de rites occasionnels qui comportent dans de nombreux cas une séquence sacrificielle.

Dans une société où le culte des ancêtres est quasi inexistant, presque toutes les préoccupations magico-religieuses sont centrées autour d'une dizaine de sociétés initiatiques. Certaines de ces sociétés, dont le rôle est prépondérant, revêtent un caractère extrêmement secret et appartiennent à la catégorie *RØ* (2). D'autres associations, à caractère moins secret, regroupent par exemple les chasseurs et les guerriers. Seuls les membres les plus importants des sociétés *RØ* sont détenteurs d'objets rituels ("autels", figures, masques, instruments de musique..), conservés à l'abri du regard des non-initiés. Ces "gardiens d'objets" (dont le recrutement est strictement héréditaire, généralement de père à fils aîné) sont regroupés dans une société appelée *KVía* (cf. *infra* p. 161) et exercent sur le village une forme de pouvoir de type gérontocratique. Les objets *RØVØ* sont à l'origine de l'efficacité rituelle de leurs détenteurs, laquelle leur est conférée lors de leur initiation. Pour comprendre la nature de la puissance des *RØVØ* et de leurs manipulateurs rituels il est indispensable de dire quelques mots sur le mythe d'origine des Wuli.

Ils racontent que *Nui ndü*, le Dieu de l'eau, livra bataille à un démiurge redoutable, *Nui Mank?á*, maître de la sorcellerie. Lors de cet affrontement, dont l'enjeu était la maîtrise du monde, *Nui Mank?á* mit le feu à la terre. *Nui ndü* éteignit l'incendie par une grande inondation. Les trois premiers hommes sortirent alors d'un trou d'eau et s'installèrent sur cette terre neuve. *Nui ndü* leur fit don du feu, puis leur inculqua les techniques de la forge et leur procura des épouses. Ce fut le début de l'humanité. Chaque rivière était alors (et est toujours) le lieu de résidence de plusieurs *nui ndü* (3) qui vivent en sociétés semblables à celles des hommes au fond de l'eau et qui sont responsables de la conception des enfants lors des ablutions post-menstruelles. Mais *Nui Mank?á* ne s'est jamais avoué vaincu et, depuis cette époque, il octroie à certains êtres, hommes ou femmes, lorsqu'ils sont

en gestation dans le ventre de leur mère, le pouvoir de sorcellerie (RE), c'est-à-dire la faculté de provoquer la maladie et la mort de leurs semblables; ce sont des *biRE* (sg. *ɲwiRE*).

La puissance des objets *Rövö* est attribuée aux esprits de l'eau. Lors d'un rituel important, véritable naissance d'un nouveau *Rövö* (cf. *infra* p.164), un esprit de l'eau investit l'objet au moment où le sang d'un poulet entre en contact avec lui. Ces *Rövö* -- figurines de terre cuite, cloches de fer, Calebasses-instruments de musique --, sur lesquels s'effectueront plus tard d'autres sacrifices et qui sont censés être habités par un esprit, possèdent toutes les caractéristiques d'autels portatifs. Examinons le mécanisme par lequel ils acquièrent un pouvoir ambivalent.

Les sorciers (*biRE*) ont la faculté de secréter à la mort d'une personne, ou lors de leur propre mort, une sorte de réplique fantôme du défunt, enveloppe d'apparence humaine à l'image du mort, invisible aux non-sorciers, appelée *mankʔa* (4). Généralement ce fantôme se détruit, disparaît au bout de quelques jours, sauf si le défunt est un membre d'une société *Rö*, détenteur d'autels (5). Dans ce cas, cette entité *post mortem* est captée, emprisonnée par *Nui ndü* à l'intérieur des autels *Rövö* du mort où elle ira rejoindre les *mankʔa* des ascendants du défunt.

Lorsque ce *mankʔa* ou fantôme a pénétré dans les *Rövö*, *Nui ndü* lui confère certains pouvoirs et cette entité d'origine maléfique devient capable de s'attaquer aux sorciers. Domestiqués par les esprits de l'eau, les *mankʔa* se retournent contre la source même de leur création, la sorcellerie. Ce processus rappelle, par son mécanisme, la manière dont *Nui ndü*, à l'origine du monde, combat le feu naturel produit par *Nui Mankʔa* pour le restituer ensuite aux hommes sous la forme du feu domestique.

L'antique conflit des dieux demeure inscrit dans les rituels des hommes : les autels des sociétés secrètes, avec l'aide de leurs dépositaires, les *biRö*, investis des pouvoirs des esprits de l'eau, combattent inlassablement le désordre et la maladie que *Nui Mankʔa* introduit dans l'univers des hommes. Avant leur mise en activité, les *Rövö* ne sont que des objets inanimés ordinaires; ils doivent ensuite être dérobés à jamais aux yeux des non-initiés et des femmes et reposent dans le grenier d'une case consacrée aux sociétés *Rö* dont ils

ne sortiront que lors de certaines occasions : initiation d'un nouveau membre, funérailles de *biRØ*, rituels de protection d'un quartier ou du village entier contre une épidémie provoquée par les sorciers.

Un homme peut appartenir à plusieurs sociétés à la fois. Plus il cumule de charges rituelles, plus il est respecté et craint à la fois. Car le rôle des sociétés *RØ* ne s'arrête pas à la lutte contre la sorcellerie bien qu'elle en soit l'objet principal. Ces sociétés s'en prennent aussi aux hommes qui transgressent certains interdits édictés par leurs membres. La maladie peut donc avoir deux causes, l'une d'origine *RE* (la sorcellerie), l'autre d'origine *RØ*, et ce sont les devins (*bi[ɔ]*) qui posent le diagnostic et proposent le remède qui souvent se résume à conseiller la consultation d'un membre d'une société particulière, soit pour protéger le malade contre les agissements d'un sorcier, soit pour effacer, extirper du corps du malade l'effet de la transgression d'un interdit *RØ*. Les sociétés 'secrètes' s'attaquent aux sorciers et aux non-sorciers avec des effets différents. Dans le premier cas, l'affliction entraîne la mort, dans le second cas, elle est toujours curable et les sociétés *RØ* ont même le devoir d'intervenir.

Voyons maintenant comment sont censés agir les sorciers (*biRE*) et par quels mécanismes les sociétés *RØ* entravent leurs agissements. Le sorcier (*ηwiRE*) est d'abord est un être qui a le don d'ubiquité : tandis qu'il dort tranquillement sur sa natte, il se métamorphose soit en léopard, soit en chouette pour se rendre dans la maison de sa victime et l'affliger d'une maladie.

Les sorciers sont cependant limités dans leur champ d'action par une condition indispensable : pour qu'ils puissent agir sur une personne A, il faut qu'une personne B ait proféré une menace, souligné une faiblesse ou encore exprimé un désir de vengeance en public à l'encontre de A. C'est au travers de cette brèche ouverte par la mauvaise parole proférée en public que s'engouffre la sorcellerie ("la parole de ta bouche me désigne aux sorciers"). Une personne peut se rendre compte qu'elle est devenue la victime d'un sorcier principalement par le biais du rêve. Un cauchemar suivi, au réveil, des premiers signes pathologiques d'une maladie est l'indice le plus probant que la sorcellerie est à l'oeuvre dans le corps du rêveur.

Si les sorciers agissent sans outils matériels, les membres des

différentes sociétés, quant à eux, ont à leur disposition un arsenal d'autels portatifs, de pierres dressées, de charmes et de remèdes, autant d'armes dissuasives ou offensives destinées à contrecarrer des actes maléfiques. Il existe plusieurs manières d'opérer, chacune correspondant à une série rituelle particulière dont voici deux exemples:

-- *keke* (édicter une prescription) : un *ɲwɪRɔ* protège une personne malade, à l'aide d'un charme, afin que la maladie s'éloigne et que les sorciers incriminés cessent leurs agissements sous peine d'être atteints de l'affliction correspondant au charme utilisé;

-- *ruru* (proférer une menace) : un *ɲwɪRɔ* utilise cette fois un autel portatif d'une société, en le frappant contre le sol, afin que le responsable d'un acte de sorcellerie ou d'une transgression (ou quiconque sur le point de s'y livrer -- il s'agit dans ce cas de l'en dissuader) soit atteint par la maladie que peut infliger cette société.

Il faut encore introduire une dernière catégorie d'acteurs rituels dans ce tableau pour qu'il soit complet : les *bimanta*fo. Ces derniers sont des devins, mais d'une classe particulière : leurs facultés extra-sensorielles, qui leur ont été données par *Nui ndii*, leur permettent de se mouvoir dans le monde des sorciers. Ils ont comme ces derniers le don de "double vue" et peuvent à ce titre détecter la présence d'un sorcier dans une assemblée alors qu'il est invisible pour les autres. Au contraire des *bi*fo (devins interrogeant l'araignée mygale ou le fruit de brousse *dze* (*Solenaceae Solanum Aculeastrum*), ils interrogent l'univers sans matériel, les mains vides. Les premiers sont consultés pour découvrir les causes d'une maladie, les seconds entrent en action lorsque la mort a frappé, pour découvrir les coupables.

Lors d'un décès, on pratique toujours l'autopsie du cadavre. L'absence de caillots de sang dans le coeur révèle que le défunt n'était pas sorcier; sa mort n'a pu donc être causée que par un sorcier. Les *bimanta*fo entrent alors en action et la nuit même, "rêveront les coupables". A leur réveil, ils désigneront le village, le quartier ou le lignage responsable de l'acte de sorcellerie. La famille de la victime, surtout si celle-ci est un enfant, peut demander à l'un de ces devins d'effectuer le rituel *be*fo destiné à faire mourir le ou les *bi*Re coupables; il met en jeu l'immolation d'un poulet (cf. p.171).

LE CHAMP SACRIFICIEL

Le champ sacrificiel n'est pas homogène chez les Wuli. Aucune forme d'immolation n'est réductible à une offrande. Dans certains cas, le traitement d'une victime animale remplit une fonction de communication entre le monde des humains et l'univers des esprits de l'eau; parfois au contraire, la manipulation d'un animal (ou d'un objet végétal) écarte la menace d'un contact dangereux avec le monde surnaturel. Mais il existe une troisième forme d'immolation qui ne met en jeu ni la communication ni sa rupture; elle s'effectue au cours du rite *beſo* dont il est question ci-dessus et que nous examinerons en dernier lieu (cf. p. 171).

Dans tous les rituels comportant une mise à mort d'animal, la notion de "prix à payer" est prépondérante. Le sacrificiant éprouve le sentiment d'une "perte", d'un prélèvement de biens. Sous cet angle, deux termes-clé divisent la totalité des rites en rapport avec les sociétés secrètes :

- *le ntso*
payer/transgression : payer le prix de la transgression (payer dans le sens de "payer une amende")
- *mi Rø*
payer/société secrète : s'acquitter des droits de l'initiation aux sociétés secrètes *Rø* (payer dans le sens de "s'acquitter de droits d'inscription")

Seul le rituel *beſo*, dont la visée est d'éliminer un sorcier, ne fait pas partie de ces deux catégories.

Le montant du prix à acquitter pour chaque rituel est fixé par la tradition bien qu'en pratique de nombreux arrangements soient possibles. Les seuls animaux entrant dans les circuits *le* et *mi* sont les poulets et les chèvres, sans distinction de sexe et de couleur. Les chèvres données en paiement ne seront jamais l'objet d'un traitement rituel. En revanche, on prélève parfois dans le lot des poulets un ou plusieurs animaux qui subiront un traitement particulier. Il y a donc lieu d'introduire une distinction entre animaux-paiement et animaux sacrifiés, que je tenterai de développer plus loin.

Je décrirai deux rituels, l'un appartenant à la catégorie *mi Rø* (l'initiation d'un homme à la société *Kyia*), l'autre à la catégorie *le ntso* (un rite de guérison).

1. Rituel d'initiation à *KVia*

Parmi les membres des sociétés *RØ* (*bīRØ*), seuls certains possèdent des autels (*RØvØ*). Ce sont ces détenteurs d'autels qui forment la gérontocratie du village. On les retrouve tous réunis dans la société *KVia*. Ce terme désigne aussi la case dans laquelle reposent les *RØvØ*. Chaque membre de la société *KVia* en possède une. Le rituel d'initiation a pour effet de rendre officiellement propriétaire de sa case le détenteur de *RØvØ* et de mettre ce sanctuaire en activité.

L'admission du postulant a lieu théoriquement le jour où il déclare avoir rassemblé l'intégralité du prix de son entrée au sein de la société. Cependant, s'il tarde trop à s'en acquitter (plus de cinq ans après la mort de son père), il pourrait être attaqué par sorcellerie, les médisants ne manquant pas sur la place publique.

Le prix à payer pour *KVia* est de deux chèvres, dix poulets et vingt Calebasses de vin. Dans le rituel observé, Jama, le postulant, a déjà payé (*mī*) six poulets et deux chèvres lors de diverses réunions de *KVia*, durant l'année précédente. Tous les membres disponibles de la société du village de Lus sont présents dans la case du père de Jama. Après avoir constaté que le solde (quatre poulets et le vin) est rassemblé, deux *bīRØ* accompagnent Jama en brousse et le "présentent" au charme de *KVia* (la plante herbeuse *ηkwe*, *Malvaceae Sida Alba L.*); le premier officiant plante une lance à côté de la tige de *ηkwe*, le second jette sur celle-ci de l'huile et du sel, puis les trois participants y crachent du vin de palme en disant : "Parti! Aujourd'hui c'est fini : son corps malade, ses enfants malades, ses soeurs malades". Jama prélève maintenant le plant de *ηkwe* et tous reviennent vers le sanctuaire. Le plus ancien membre présent choisit alors l'un des poulets; il brise les articulations des deux ailes et des deux cuisses, lie les pattes et jette l'animal dans le grenier de la case où reposent les *RØvØ*. Ce poulet est appelé "le poulet qui bat des ailes dans la case". On dit qu'il "nettoie" le grenier et en écarte les *mankʔa* temporairement.

Une brassée entière de la plante *ηkwe* est ensuite collectée et déposée devant la case qui va être réactivée : les deux angles extérieurs, situés à l'est, sont enduits d'une boulette de résine *yã* (6) que l'on enflamme ensuite. Un second poulet est prélevé, son bec est

écartelé, le sang qui en jaillit est répandu sur les deux emplacements où la résine a brûlé et sur la poitrine de Jama. Les articulations des ailes et celles des cuisses sont ensuite brisées respectivement sur les épaules et les cuisses du postulant. Ce deuxième poulet est appelé "poulet de l'angle de la case".

Tous les *bīRō* tournent ensuite dans le sens contraire des aiguilles d'une montre autour du sanctuaire en crachant du vin de palme sur chaque coin. Chacun s'empare d'une branche de *ŋkwe* et en frappe les quatre angles, puis ils se fustigent l'un l'autre. La brassée de plantes récoltée est ensuite placée au-dessus du linteau de l'entrée, côté est. L'Est connote la masculinité et le village, tandis que l'Ouest est associé à la féminité et à la brousse. Après cette cérémonie qui marque la fin du rituel, les non-initiés ne peuvent toucher le côté est du sanctuaire.

Les deux poulets "sacrifiés" ainsi que le solde des poulets requis sont alors égorgés au moyen d'un couteau selon les règles courantes de l'abattage et partagés entre tous les membres présents qui les emporteront chez eux pour en consommer leur part. Je commenterai plus loin la séquence proprement sacrificielle de ce rite lorsqu'un tableau plus complet des rites envisagés aura été dressé.

Je me bornerai à analyser le statut des animaux exigés à titre de paiement. Ils ne seront pas nécessairement mis à mort le jour de l'initiation mais seront toujours consommés tôt ou tard sans qu'aucune procédure rituelle soit mise en jeu. Le paiement doit être complet, quelles que soient les arguties pour en évaluer le montant exact, afin que le nouveau membre soit à l'abri d'attaques de sorcellerie. De plus, la chair de ces animaux-paiement, tout comme celle des poulets subissant un traitement sacrificiel, ne peut être mangée par un non-initié sous peine d'être atteint de la maladie spécifique à la société à laquelle ces animaux sont dévolus. Ceux-ci entrent donc, par le biais de cet interdit alimentaire, dans la sphère rituelle du *Rō*, sans cérémonie (7).

2. Rituel de guérison (société Warŋkya)

Wunki (lignage d'Uki, quartier d'Usi) consulte un devin pour la maladie de son fils, âgé de trois ans. Le devin découvre que si ce dernier a le ventre gonflé, c'est parce que le défunt père de Wunki, lors d'un rituel de protection du village contre la sorcellerie, a laissé

"mourir", c'est-à-dire a cassé l'un des autels portatifs de la société *Waŋkya* (8) et n'a jamais contribué à son remplacement, commettant ainsi une transgression (*ntso*) envers cette société. Wunki convoque alors les membres de *Waŋkya* (lui-même n'est pas encore initié) afin de payer la dette de son père; pour ce faire, il apporte un poulet et deux calebasses de vin. Les rituels s'effectuent en général dans la cour de la concession du requérant. Le détenteur des *Rövö* concernés se rend dans la case où repose l'autel qui avait été détruit et remplacé. Il s'agit d'une figurine de terre cuite. Il prélève sur elle quelques parcelles, les pose sur une feuille de la plante *make* (*Piperaceae Piper Umbellatum*), remède spécifique de la société *Waŋkya*, et revient dans la cour. Il se saisit alors du poulet, en écartèle le bec et fait couler le sang sur les parcelles du *Rövö*; il enduit son pouce de cette mixture et l'applique sur la poitrine de Wunki d'abord, sur celle de son fils malade ensuite, puis il crache du vin de palme sur ces deux marques sanglantes en disant *kʔo* (onomatopée intraduisible connotant l'apaisement, la remise en ordre d'une situation perturbée). Un autre *ŋwiRö* se saisit alors d'une pierre et la frappe par trois fois sur le sol en disant : "Aujourd'hui, ils ont tous payé, quiconque les ensorcèlera sera affecté par *Waŋkya*". Il applique ensuite la pierre à trois reprises sur la tête de l'enfant en prononçant les mêmes paroles. Le premier officiant achève alors le poulet, le découpe et le partage entre les *biRö* présents et tous boivent le vin.

Les rituels de réparation ou de guérison (*hwito*) tels que celui décrit ci-dessus ne comporte pas toujours la séquence de l'écartèlement du bec du poulet, mais la tradition impose toujours le paiement de cet animal. En outre, contrairement au rite d'initiation précédemment décrit, les articulations des membres de la victime ne sont jamais brisées.

Pourquoi, au cours des rituels de réparation, fait-on jaillir le sang du bec du poulet dans certains cas et dans d'autres pas ? Cela dépend de la nature de la transgression. Si cette dernière est en rapport avec la manipulation d'un charme *Rö* et non d'un autel *Rö*, le rituel de guérison se fera à l'aide d'un remède de la société concernée et le poulet sera égorgé "sans cérémonie", dans les coulisses du rituel. Il se peut même que le poulet soit absent lors du rituel. Le requérant confiera alors à l'officiant une lance, symbole du poulet

à payer. Plus tard, lorsque l'officiant aura reçu le poulet (hors rituel), il restituera la lance à son propriétaire.

En revanche, le rite de réparation comportera nécessairement la séquence de l'écoulement du sang du bec du poulet si l'objet de la transgression est un autel (*Rövö*). Ce sang coulera sur des parcelles de l'autel et sera appliqué ensuite sur la poitrine du malade par l'intermédiaire d'un initié.

Mes informateurs ne m'ont livré que peu d'éléments d'exégèse de ces rituels. Mais en dressant le tableau de l'absence ou de la présence de certains traits pertinents au travers des différentes séries rituelles, il devient possible de dégager une logique symbolique qui traverse les différentes catégories de rites. Il faut pour cela remonter à la source de la puissance *Rö*, c'est-à-dire à la mise en activité ou la naissance d'un autel.

Mise en activité d'un autel Rö

Ce rite consiste à fixer sur l'objet, futur autel, une boulette de résine *yä*, à l'enflammer pour que de la fumée s'en dégage (c'est cette dernière qui est efficace), puis à répandre, toujours sur le futur autel, le sang jaillissant du bec écartelé d'un poulet. Rappelons qu'un autel *Rö* détient son pouvoir de deux catégories d'entités surnaturelles distinctes : un esprit de l'eau et des fantômes maléfiques appelés *mankʔa*. Dès que le sang du poulet a coulé sur l'autel, un esprit de l'eau s'y trouve emprisonné, première composante de la puissance *Rö*. La résine est destinée à effrayer et écarter temporairement les fantômes *mankʔa*. Lorsqu'un nouvel autel est mis en activité, il s'agit en général de remplacer un ancien autel détruit. Or, il est très important que *Nui ndü* soit le premier à être transféré de l'ancien autel au nouveau. L'action de la fumée dégagée par la résine enflammée est de différer l'entrée des *mankʔa* dans l'autel, de la retarder jusqu'à ce que les initiés aient terminé de le manipuler. S'ils omettaient de produire cette fumée, la maladie les frapperait. Pendant que la résine brûle, l'officiant dit : "*Nui ndü*, agis! *Nui Mankʔa*, ne t'en mêle pas!" Ces paroles mettent explicitement en relation les *mankʔa*, création des sorciers, avec *Nui Mankʔa*, créateur des sorciers, et révèlent la source ambiguë de la puissance des sociétés secrètes.

Lors de l'initiation d'un nouveau membre à l'une de ces sociétés,

le sang du poulet doit à nouveau couler. Mais cette fois il se répand sur l'autel *et* sur la poitrine du nouvel initié; en outre, un élément nouveau intervient : il faut que les membres du poulet soient brisés. L'initiation à une société secrète n'implique pas, par contre, l'usage de la résine. La présence de cet élément lors de l'initiation à la société *Kyā* (décrite plus haut) pose un problème spécifique : il s'agit là à la fois de l'activation d'un sanctuaire, assimilé aux autels qu'il contient (d'où l'usage de la résine), et de l'initiation d'un homme (d'où le sacrifice d'un poulet dont on brise les membres).

La clé de ces variations ne m'a pas été livrée par mes informateurs, mais en les comparant à d'autres séquences rituelles, certaines sans rapport direct avec les sociétés secrètes, leur signification s'éclaire quelque peu.

Envisageons sommairement cinq nouveaux rites.

L'admission à la société nsu

Celle-ci est constituée exclusivement d'hommes qui ont tué un homme à la guerre et/ou un léopard à la chasse. Pour eux, l'adhésion à *nsu* est obligatoire, sous peine de souffrir de faiblesse aux articulations des membres inférieurs et supérieurs. Lors de cette admission, on brise les membres d'un poulet au-dessus des articulations correspondantes du nouvel adhérent.

Si ce traitement n'était pas effectué, tôt ou tard les *mankʔa*, doubles fantomatiques de l'animal ou de l'homme tué, pourraient agresser leur meurtrier. Rappelons que les sorciers se transforment en léopard et que ce félin est le seul animal censé secréter un fantôme après sa mort. Nous retrouvons ici l'un des éléments pertinents du sacrifice effectué lors d'une initiation à une société secrète : briser les membres du poulet.

Les funérailles

Le seul élément rituel que nous retiendrons ici est l'utilisation de la résine *yã* : celle-ci est brûlée une première fois dans la case du défunt avant l'enterrement et une seconde fois sur le sol de la tombe. La résine est utilisée ici pour écarter, effrayer les *mankʔa*, c'est-à-dire les fantômes fixés dans les autels *RØ* et dont on craint

la soudaine irruption. C'est le moment, en effet, où les sorciers vont créer un nouveau double maléfique à partir du défunt.

Le traitement des crânes d'ennemis tués à la guerre et des léopards tués à la chasse

Ce rituel était autrefois effectué par un membre de la société *nɛw* sur l'emplacement dit "aire des têtes" et consistait principalement à faire brûler de la résine *yã* sur les crânes des ennemis et des léopards pour prévenir toute incursion des fantômes durant cette période dangereuse.

Le rituel kö manzə ("barrer la route")

Ce rite consiste à protéger la communauté entière de la sorcellerie en portant les autels de la société *waŋkya* en brousse aux différentes entrées du village, carrefours marqués par des pierres dressées. Là, toute une série de charmes vivifiés par la présence des autels sont placés en travers des chemins. Le sorcier qui franchirait ces barrières serait atteint par la maladie de *waŋkya* (ascite) et en mourrait.

Avant que les autels ne soient transportés du village vers la brousse, les initiés fixent sur chacun d'entre eux une boulette de résine *yã* qu'ils enflamment. Ici encore, il s'agit de séparer temporairement les *mankʔa* de l'autel pendant le transport du village vers la brousse; ils sont censés réintégrer les autels lorsque ceux-ci sont en place, aux carrefours.

Le rituel bonzə ("sortir")

Il s'agit de faire sortir un membre d'une société *RØ*, de "résilier son contrat" en quelque sorte. Il arrive en effet qu'une maladie soit interprétée comme l'effet d'une affiliation irrégulière à la société en question. Lors de ce rite, on ne fera plus couler le sang du bec du poulet, mais on brisera les membres du volatile sur les épaules et les genoux de celui qui "sort", comme dans le rite d'entrée.

Dans cet ensemble, trois séquences rituelles retiendront notre attention. Aux direx mêmes des informateurs, elles sont les temps forts indispensables des rites où elles apparaissent :

- A. faire couler le sang du bec du poulet
- B. broyer les membres d'un poulet sur les membres du sacrifiant
- C. enflammer une boulette de résine *yã*.

Le tableau qui suit indique leur présence ou leur absence dans la série rituelle considérée.

Si l'on compare les rites 1, 2 et 3 dans ce tableau, on constate que tous trois comportent la séquence B et que dans les rites 1 et 3, elle est associée explicitement à un danger d'origine *mankʔa*. Par contre, seul le rituel 1 comporte la séquence A, dont 2 et 3 font l'économie, et c'est également le seul qui met en contact un homme avec un autel *Rɔ*.

Si l'on met en parallèle les rites 4 et 1, le sang du poulet semble bien être l'agent de communication entre *Nui ndũ* et l'autel d'une part, entre ce dernier et les hommes d'autre part. Le circuit de communication ouvert par le sang coulant du bec du poulet implique le couple autel/initié.

Mais pourquoi le rituel 5a comporte-t-il également la séquence A ?

On se souviendra que dans certains rites de réparation (cf. pp. 162-163), le sang provenant du bec du poulet mis en contact avec des parcelles d'un autel est appliqué sur la poitrine du sacrifiant si ce dernier a transgressé un interdit en rapport direct avec cet autel. Si l'interdit a été édicté à l'aide d'un charme, ce trait est absent.

Les membres des sociétés *Rɔ*, investis du pouvoir que leur confrère l'autel, en transmettent une partie aux plantes, charmes et remèdes qui leur servent à protéger certains biens ou lieux, à guérir ou encore à attaquer les sorciers. La connaissance de ces plantes implique elle-même une initiation, mais qui fait l'économie du sang du bec du poulet.

L'initiation aux charmes et remèdes n'entre donc pas dans le circuit du sang. Il en va de même des rites de réparation qui sont en relation avec ces charmes et non avec les autels *Rɔ*. C'est seulement lorsque ces autels interviennent que le désordre doit être réparé en faisant intervenir le sang sacrificiel. Le sacrifiant, souvent un non-initié, entrera temporairement dans le réseau de communication que le sang instaure lors des initiations et de l'installation des autels avec les esprits de l'eau. Mettons en relief une différence significative. Lors de l'initiation, la poitrine du candidat est

	1	2	3	4	5		6	7	8
rites séquences	initiation à une so- ciété RØ	départ d'une so- ciété RØ (<i>bɔnzə</i> "sortir")	initiation à la so- ciété <i>nsu</i>	mise en activité d'un autel	rituel de réparation <i>hwitə</i>		funé- raillies	traitement rituel des crânes (en- nemis tués à la guerre et léopards à la chasse	rite pour "barrer la route" au sorcier (<i>kø manzə</i>)
					en rapport avec un autel RØ	en rapport avec un charme RØ			
A { écartèle- ment du bec du poulet sang	+	-	-	+	+	-	-	-	-
B { rupture des arti- culations des membres du poulet	+	+	+	-	-	-	-	-	-
C { utilisa- tion de la résine <i>yã</i>	-	-	-	+	-	-	+	+	+

Variations du schème rituel

aspergée directement par le sang sortant du bec du poulet. Lors du rite de réparation, le rétablissement de l'ordre s'effectue par un initié qui trempe son pouce dans le sang sacrificiel mêlé aux parcelles de l'autel et l'applique sur la poitrine du sacrifiant malade. Ce dernier n'entre que temporairement, par la médiation du contact physique avec un initié, dans le réseau que le sang instaure, lors des initiations et de l'installation des autels, avec les esprits de l'eau.

Une des caractéristiques essentielles des sacrifices décrits jusqu'à présent est l'accent mis sur le traitement de la victime animale *vivante* et non sur sa mort. Interrogé sur la raison pour laquelle le sang devait jaillir du bec du poulet avant son égorgement lors de l'initiation et de certains rituels de réparation, un *qwiRS* m'a dit : "Seul le sang de la bouche du poulet peut parler à *Nwi ndu* et lui expliquer ce qui se passe, ce que nous attendons de lui. Le poulet parle lorsqu'on lui ouvre la bouche. Il faut qu'il reste vivant pendant que le sang coule. Verser le sang d'un poulet mort ne sert à rien".

Comparons maintenant les séquences B et C dans notre ensemble rituel. A l'exception des rites de réparation (cf. rubrique n° 5 du tableau) où elles sont toutes deux absentes, ces deux séquences forment deux séries paradigmatiques opposées. La séquence B utilise une victime animale vivante et un être vivant en est toujours le principal acteur. La séquence C opère au moyen d'une matière végétale inerte, la résine, sur des objets matériels abritant des êtres surnaturels invisibles (les autels) ou des êtres morts (hommes ou léopards). Dans la première série, une seule personne est en danger : le sacrifiant; dans la deuxième série, il s'agit de protéger soit l'ensemble des initiés, soit l'ensemble de la population.

Aussi bien l'utilisation de la résine que l'obligation de briser les membres du poulet protègent explicitement d'une incursion dangereuse des fantômes *markʔa* et les mettent à distance des lieux de culte, au contraire des rites visant les sorciers qui ont pour fonction de les détruire. Le but de ces deux séquences rituelles n'est pas d'attaquer le monde de la sorcellerie mais de séparer les composantes de la sphère du *RS* : l'entité d'origine maléfique, les fantômes, d'une part, l'entité d'origine divine, *Nwi ndu*, d'autre part. Il faut suspendre provisoirement l'action des premiers pour laisser le champ libre aux esprits de l'eau.

Mais pourquoi les *markʔa* deviennent-ils subitement dangereux ?

Il faut distinguer soigneusement l'action spécifique des *mankʔa* et des esprits de l'eau au sein du *Rʃ* : les premiers sont responsables des maladies que les sociétés secrètes infligent à ceux qui transgressent leurs lois ou se rendent coupables de sorcellerie; les seconds assurent la guérison des hommes qui ont enfreint un interdit, mais laissent impitoyablement mourir les sorciers sur lesquels les rites de réparation n'auront aucun effet. Le pouvoir des sociétés secrètes est donc le fruit d'une association ambiguë. La sphère rituelle du *Rʃ* qu'elles contrôlent est la conjonction d'éléments pensés comme contradictoires dans le système de représentation wuli. Le mythe de création oppose en effet de manière très nette *Nui ndũ*, génie de l'eau primordial, à *Nui Mankʔa*, l'esprit de la sorcellerie. Par l'intermédiaire de ses créatures, les sorciers, celui-ci est à l'origine de l'existence même des *mankʔa*. La capture de ces derniers par les *nui ndũ* au sein des autels *Rʃ* est pour les Wuli un mal nécessaire : il faut que les *nui ndũ* domestiquent ces forces d'origine maléfique libérées par la mort. Ils les mettent à leur service dans les autels pour combattre la sorcellerie dont ils sont les produits.

Mais l'équilibre réalisé par cette association ambiguë semble être menacé dans certaines circonstances. Tous les rites comportant les séquences B ou C, destinées à contrecarrer l'action des fantômes *mankʔa*, sont des rites de passage par opposition aux rites de réparation. Ils sont liés soit à la mort, soit à l'initiation, soit à la "naissance" d'un nouvel autel, soit enfin à la translation de l'espace de village à l'espace de brousse (rite *kʃ manzə*). On peut se demander si ces rites de passage ne constituent pas un moment dangereux où l'emprise des esprits de l'eau sur les *mankʔa* se relâche. Ainsi s'expliquerait la nécessité des séquences B et C, car en ces instants critiques, les *mankʔa* risquent de basculer tout entiers dans le camp de la sorcellerie, univers invisible où les lois des sociétés secrètes n'ont pas cours.

Face à ces rites de passage, les rites de réparation, de loin les plus nombreux, ne mettent jamais en jeu les séquences B et C. Ces rites de guérison, on le rappellera une fois encore, s'appliquent à ceux qui ont transgressé un interdit de la catégorie *Rʃ*. Ils se sont exposés à l'agression des fantômes *mankʔa* détenus dans les autels *Rʃ* et contrôlés par les esprits de l'eau au sein des sociétés secrètes gardiennes

de l'ordre légitime. Dans ce cas, la seule issue rituelle est l'ouverture du bec du poulet et l'application du sang sur la poitrine du sacrifiant coupable, par la médiation d'un membre d'une société secrète (séquence A). En punissant une transgression, les *mankʔa* ont rempli leur office positif de garants d'un interdit et pour guérir, il n'y a pas lieu d'agir sur eux, de les écarter, mais de faire appel directement, par le sang du poulet, à la puissance des génies de l'eau, seuls susceptibles de rétablir l'ordre perturbé.

Les sociétés secrètes se trouvent dans une situation particulièrement délicate lorsqu'un individu a été tué par un sorcier. Au moment de cette mort criminelle, les sorciers ont secrété à partir du défunt un nouveau *mankʔa*. Tout se passe alors comme si l'apparition de ce nouveau *mankʔa* paralysait l'action des sociétés secrètes. Lorsqu'il s'agit de détruire les sorciers coupables, il faut en effet faire appel à une catégorie spécifique d'anti-sorciers, les *bimanta]o* (cf. *supra* p.159) pour venger le mort. Ces anti-sorciers ne doivent leur pouvoir qu'aux seuls esprits de l'eau alors que les sociétés *Rʃ* se situent dans une zone ambiguë où les esprits de l'eau collaborent avec les *mankʔa*. Examinons ce dernier rituel, accompli par les *bimanta]o*, qui consiste à mettre à mort un sorcier responsable d'avoir détruit un être humain, de l'avoir "mangé". L'exécution symbolique d'un ou plusieurs sorciers responsables d'un décès fait intervenir un nouveau type de sacrifice qui, au contraire des rites sacrificiels précédents, ne met en jeu ni la communication, ni la la rupture avec le monde surnaturel.

Rituel de mise à mort symbolique d'un sorcier (bE]o)

L'officiant, un *wimanta]o*, convoqué par le père du défunt, se livre d'abord à une mise en scène : il enterre dans le sol une demi-calebasse emplie d'eau de manière à ce que le niveau de l'eau soit au niveau du sol. Il y verse ensuite du vin de palme, du sel et une mèche de cheveux du défunt. Il s'agit en effet d'un piège culinaire où les sorciers sont invités à dévorer à nouveau leur victime, représentée par une mèche de cheveux. Mais des cendres sont glissées dans la calabasse; elles sont destinées à aveugler le sorcier. Pendant ce temps, un assistant membre d'une société *Rʃ* confectionne une litière faite de plantes magiques. L'officiant se met alors à siffler dans une petite corne d'antilope pour appeler le sorcier; il entrecoupe ces sifflements

d'injonctions : "Où que tu sois, viens!".

Le père du défunt dit de son côté :

"Cettealebasse de vin est à moi, entres-y.

Je ne pratique pas la sorcellerie

Je coupe le [o (be]o) (9), quelqu'un en mourra."

Le *ɲwimanta]o* siffle inlassablement et répète :

"Que tu sois de Ngolö, Usa ou Uya (10),

orphelin, veuf, femme mariée, viens!

Que tu sois sous terre, sous une pierre,

dans un arbre, viens!

Dans quelque peau que tu demeures (11), viens!

Il (le père du défunt) a organisé une fête, viens!"

Brusquement, il s'arrête et s'écrie : "Il est là!". Il brise la calebasse à l'aide de sa machette. Au même moment, l'assistant hache menu les plantes magiques. Les fragments de calebasse sont recouverts de terre et une pierre est enfoncée sur l'emplacement. L'assistant place alors le poulet sur les médecines hachées et lui tranche la tête. Le côté sur lequel le poulet se couche définitivement après s'être débattu indiquera le sexe du sorcier sur lequel le piège de la mort vient de se refermer : la gauche désigne une femme, la droite un homme. Si, dans les jours ou les mois qui suivent, une mort survient et que l'autopsie (pratiquée sur tout défunt âgé de plus de cinq ans) révèle l'existence de deux cicatrices blanches sous les côtes en plus des attributs physiologiques de la sorcellerie, c'est que le rituel *be]o* aura été efficace, il a bien visé le coupable. Ce rituel implique l'alliance du sacrificateur, membre d'une société *Rö*, et du *ɲwimanta]o*, devin spécialisé, qui est ici l'acteur principal. Ce dernier possède seul le pouvoir de pénétrer dans le monde invisible de la sorcellerie. Ce rite est une métaphore gestuelle de la mise à mort invisible du sorcier : visible par tous, il est le seul où l'immolation consiste à trancher la tête de la victime, reproduction symbolique de la manière dont les guerriers achèvent leurs ennemis sur le champ de bataille. La mise à mort de l'animal ne fait que renforcer l'efficacité de la destruction du sorcier dans la calebasse-piège ("nous tranchons la tête du poulet pour être certains que le sorcier mourra).

L'on constate que les pratiques sacrificielles des Wuli comportent trois traitements différents de l'animal :

1. *L'écartèlement du bec du poulet* (séquence A du tableau) véhicule un message : le sang est la parole des hommes qui s'adressent aux génies de l'eau, soit pour leur enjoindre de se fixer dans un autel *RØ*, soit pour intégrer un homme à une société *RØ*, soit enfin pour réparer une faute en rapport avec la sphère du *RØ*.

2. *La rupture des membres du poulet* protège le sacrifiant de l'action intempestive des fantômes *mankʔa* en les écartant des lieux où se déroule un rite de passage (initiation à une société *RØ* ou résiliation du contrat d'un initié, admission à la société *nsu* qui regroupe les tueurs d'hommes et de léopards).

Le premier traitement implique une communication positive, le second une neutralisation du monde invisible. On peut aussi obtenir ce dernier effet vis-à-vis des *mankʔa* en brûlant de la résine sur les autels *RØ*, les tombes ou les crânes. Le pouvoir symbolique de la fumée protège l'ensemble d'une communauté, soit lors de la mise en activité d'un autel, soit lors d'un rite funéraire. En revanche, la rupture des membres d'un poulet protège l'acteur principal d'un rite de passage.

3. *Décapiter un poulet*, c'est s'attaquer à la vie même d'un sorcier, le détruire. L'accent est mis cette fois sur la mise à mort de l'animal alors que les deux traitements précédents -- l'écartèlement du bec et/ou la rupture des membres -- s'applique à un animal vivant dont la mise à mort n'est pas un trait pertinent du rite.

On observera encore que dans tous les cas, le poulet est partagé et mangé par les membres de la société concernée ou par les membres de la famille qui organise le rituel de vengeance *beʃo*.

Ces différentes logiques du sacrifice sont conformes à un système de représentation du monde surnaturel qui comprend les génies de l'eau, les sorciers et la catégorie ambiguë des fantômes *mankʔa*. Ce système s'enracine dans un mythe d'origine qui oppose vigoureusement le Génie de l'eau primordial et le Maître de la sorcellerie.

NOTES

- (1) Je tiens à remercier ici la Fondation Belge pour les Recherches Anthropologiques (FOBRA) et l'Université Libre de Bruxelles dont les crédits ont rendu possibles ces missions.
- (2) Le terme *Rö* désigne de manière générale toutes les sociétés initiatiques secrètes.
- (3) *Nūi* (sg.), *Nūi* (pl.) : "dieu", "esprit", "génie". La relation entre le *Nūi ndū* primordial, acteur du premier acte de l'histoire du monde, et les *nūi ndū* qui peuplent les rivières n'a pu être établie clairement avec mes informateurs; ils en parlent indifféremment comme étant la même entité, une et multiple.
- (4) Ce terme désigne les enveloppes fantômes secrétées par les sorciers (*biRE*) et entre dans la composition du nom du dieu de la sorcellerie *Nui Mankʔa*. Son étymologie est inconnue et ce mot n'a aucune autre signification.
- (5) Parmi les membres d'une société *Rö*, seuls quelques-uns détiennent des autels, gardés dans un sanctuaire appelé *Kʔia* (cf p.161), les autres initiés ne sont en quelques sorte que des servants du culte.
- (6) Résine produite par l'arbre *Burseraceae Daaryodes*. Utilisée en d'autres occasions, notamment lors de la "mise en activité" d'un autel portatif, elle est réputée chasser les *mankʔa*. Elle n'est habituellement pas utilisée lors de l'initiation d'un membre aux sociétés *Rö*, mais le rituel d'initiation à *Kʔia* est en même temps une remise en activité de la case consacrée aux *Rövö*. On verra plus loin que le sanctuaire est ici l'objet du traitement réservé habituellement aux autels portatifs qu'il contient.
- (7) Le fait de distinguer les animaux faisant l'objet d'un traitement rituel des animaux requis en paiement n'exclut pas a priori ces derniers de la sphère du sacrifice. Nous approfondirons l'étude de ce problème lors d'enquêtes ultérieures sur le terrain.
- (8) La société *Waŋkya* est l'une des sept sociétés secrètes des Wuli. Elle comporte une cinquantaine de membres. La maladie qu'elle peut envoyer aux transgresseurs et aux sorciers est le "ventre gonflé" ou ascite.
- (9) *ʃo* est un concept lié à la mort ou à la souffrance provoquée par le don surnaturel du *ŋimantaʃo*. *Bɛ* signifie couper, opérer. Le même verbe est utilisé pour désigner l'action de l'autopsie.
- (10) Différents quartiers du village de Lus.
- (11) Allusion à la faculté des sorciers de se transformer (*byitə*) en animaux.