



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

117 | 2010
2008-2009

Religions de l'Afrique Noire (ethnologie)

Odile Journet-Diallo



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/771>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2010

Pagination : 21-26

ISBN : 978-2-909036-37-3

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Odile Journet-Diallo, « Religions de l'Afrique Noire (ethnologie) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 117 | 2010, mis en ligne le 05 janvier 2011, consulté le 23 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/771>

Tous droits réservés : EPHE

Religions de l'Afrique Noire (ethnologie)

Modes de découpe rituelle de l'espace et division sexuelle (suite)

Nous avons poursuivi l'exploration des modes de découpe rituelle de l'espace que nous avons entamée l'an dernier à partir de quelques sociétés africaines de la région dite des « Rivières du sud » dans lesquelles la variable division sexuelle sature, pour ainsi dire, la topographie religieuse. L'enquête, élargie à d'autres aires culturelles, avait cette année pour objectif l'examen comparé de quelques-uns de ces espaces rituels que sont les lieux de réclusion où séjournent les néophytes lors des initiations « pubertaires » masculines et féminines. Avant de revenir aux matériaux joola, nous nous sommes appuyés sur quelques exemples de sociétés où les deux versants, initiation masculine et initiation féminine, non seulement donnaient lieu à des rituels collectifs, mais avaient également fait l'objet d'une même attention de la part de l'ethnologue. Pour mieux baliser le champ de questions qui pouvaient nous guider, nous avons en un premier temps rappelé les analyses développées par Michel Cartry lorsqu'il s'interrogeait sur les propriétés spatiales de l'enclos initiatique appelé *kuanciagu* chez les Gourmantché du Burkina Faso¹. De l'étude des rites de fondation et d'aménagement de cet enclos, des modalités de l'entrée des novices puis de leur distribution spatiale à l'intérieur de cette enceinte aux places qui leur sont assignées, aux conduites quotidiennes des initiants visant à contrôler certains lieux du camp (les lieux de dépôt des plats de nourriture, le trou où les novices vont uriner, celui où la veille de la sortie sera déposé le fétiche de l'ordalie, les places à occuper lors de certains rituels), Michel Cartry mettait en évidence le parallélisme existant entre le traitement rituel de ces lieux « à haute tension » qu'il proposait d'appeler « lieux du corps de l'enclos » et celui des « lieux du corps » des initiants. Il montrait ainsi que le camp de circoncision gourmantché pouvait être appréhendé comme une sorte d'organisme vivant, un « espace-corps », conçu comme un espace intra-utérin. Les faits gourmantché l'amenaient à articuler ces deux notions à celle d'un dispositif propre à figurer la fiction mythique « du ventre du monde, sorte de matrice céleste où des enfants du village, retournés à l'état embryonnaire, seraient périodiquement reconstruits »². Comme il l'explicitera

1. Cf. *Annuaire, Résumé des conférences et travaux*, t. XCIX (p. 47-53) et t. 100 (p. 57-61), EPHE, 1990-1991 et 1991-1992.

2. *Annuaire, Résumé des conférences et travaux*, t. 100, p. 58.

ailleurs³, en mettant en rapport un chant funéraire avec un chant exécuté par les initiants, s'il est bien un temps du rituel qu'on pourrait caractériser comme « un temps de suspension de toutes les différences » (notamment de la différence sexuelle), c'est bien celui de l'enclos initiatique.

C'est en gardant ces analyses à l'esprit que nous avons tenté, à partir de quelques exemples, de repérer les lignes d'opposition ou de convergence entre les modes d'aménagement des espaces initiatiques masculins et féminins. Dans son ouvrage, *Garçons et filles - Le passage à l'âge d'homme chez les Gbaya Kara*⁴ (au nord-ouest de la République centrafricaine), Pierre Vidal avait livré une très riche description des rites du *labi* (pour les garçons) et du *bana* (pour les filles). Intervenant après de premiers rites qui en sont en quelque sorte la préfiguration, le *labi* et le *bana* jouent sur une série de dispositifs comparables (appariement des néophytes deux à deux, épreuves physiques, parures, danses, exhibitions, cuisines, passages de seuils, bains et immersions, érection d'un mât ou d'un poteau, enveloppements ou ensevelissements des corps dans de grandes feuilles, etc.) mis en œuvre en différents moments de l'itinéraire initiatique. Nous nous sommes plus particulièrement intéressés à certains moments rituels de la transformation des initiant(e)s dans leur mise en rapport avec l'organisation spatiale des deux camps d'initiation des garçons et de celles du *dungbu* où sont installées les filles nouvellement excisées. C'est après avoir été « tués » à coup de sagaie lors d'une séquence spectaculaire⁵ que les garçons sont immédiatement emportés sur le lieu où ils devront construire leur première case de réclusion. Ce camp est toujours séparé du village par quelque barrière naturelle (cours d'eau et sa galerie forestière). Au centre du terre-plein, deux poteaux sont plantés, liés l'un à l'autre ; l'entrée de chaque sentier menant au camp est également signalée par deux petits poteaux. Uniquement faite de végétaux, la case ressemble, aux yeux d'un observateur occidental, à une grosse meule de foin de forme allongée. Il n'y a rien à l'intérieur, hormis les nattes et les peaux utilisées lors de la première séquence de la mise à mort des néophytes et sur lesquelles ceux-ci dorment. Cette case sera brûlée lorsque les initiants déménageront définitivement dans leur deuxième camp. Au risque d'en mourir, il ne devront pas se retourner pour la voir brûler. Ponctuées de diverses épreuves (chasses notamment), l'essentiel de leurs activités lors des premiers mois consiste en l'apprentissage de la langue et des danses *labi*. Quelques temps plus tard, les hommes de tous les villages avoisinants sont invités à assister à l'exécution de ces danses. Lors de cette présentation aux invités, une vieille

3. « From One Rite to Another: the Memory in Ritual and the Ethnologist's Recollection », dans D. DE COPPET (éd.), *Understanding Rituals*, Routledge, 1992 (version française : « D'un rite à l'autre : la mémoire du rituel et les remémorations de l'ethnologue », *Incidence* 2, 2006, p. 153-166).

4. ("Recherches oubanguiennes" 4), Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative, Paris X, 1976.

5. Cette a été séquence longuement analysée par M. Houseman, cf. *Annuaire, Résumé des Conférences et travaux*.

femme apparaît à la lisière du camp : les *labi* se précipitent, la hissent sur leurs épaules et la déposent respectueusement dans leur case. Du rôle joué par cette femme, la *mai nar mabu*, Pierre Vidal ne peut dire grand-chose, mais il a l'intuition que son apparition serait à rapprocher du rôle joué par l'accoucheuse lors du rite d'imposition du nom au nouveau-né lorsque, après avoir feint de découvrir l'enfant miraculeusement apparu en brousse, elle le dépose sur une natte qu'elle soulève sous le porche de la case afin qu'il soit arrosé de l'eau que le père lance par-dessus le toit. C'est lors de l'installation du deuxième camp, quelques dix-huit mois plus tard, que se précisera le rôle de la *mai nar mabu*. Une fois que les initiants ont construit leur nouvelle case (cette fois en terre armée de paille) et édifié la clôture ajourée du terre-plein choisi, le jour même de leur installation, cette vieille femme revient accompagnée d'une assistante. Elle enterre jusqu'à fleur du sol un bol de céramique empli d'eau. Le lendemain, après un bain rituel des *labi*, les deux femmes reviennent, déterrent le pot, y jettent une préparation et versent le tout dans une fiole. La *mai nar mabu* pénètre dans la case, s'approche de chaque garçon et lui verse dans chaque œil quelques gouttes de la préparation. À partir de ce moment, les *labi* peuvent à nouveau contempler et reconnaître les femmes. Plus tard, elle les aspergera encore d'une décoction de feuilles par elle préparée. C'est à l'emplacement même où elle avait enterré le bol de céramique que sera érigé l'immense mât de l'initiation.

Plus ramassée dans le temps (4 mois), l'initiation des filles condense en deux ou trois jours des épreuves physiques intenses et, par ailleurs, une série de séquences dont l'équivalent, du côté des garçons, s'échelonne sur de nombreux mois. La veille du jour de l'excision, les parents de la jeune fille choisie comme celle qui ouvrira chaque séquence rituelle, la *ndonem*, vont choisir et préparer un lieu tout à la fois proche du village et du cours d'eau où l'opération se déroulera. Ils nouent au centre de la surface deux tiges d'herbe. Les initiées sont amenées une première fois sur les lieux, la *ndonem* assise à califourchon sur le poteau autour duquel va s'élever la case. Elle y reste agrippée pendant qu'on érige ce poteau dans le trou creusé par sa marraine, avant de glisser sur le sol qu'elle dame avec une houe. Le lendemain, pendant que les jeunes filles sont emmenées au ruisseau sur la rive duquel elles seront une à une excisées, les hommes bâtissent la case de retraite. Circulaire, couverte d'un ancien toit réutilisé et renfloué de paille, sa structure évoque celle qui est édifée dans le premier camp du *labi*. Le chaume n'est pas fixé sur la charpente, donnant l'impression de couler jusqu'au sol, le mur, invisible, sert seulement à protéger du froid. Une entrée étroite et basse ouvre en direction du village. Il s'agit de donner à la case un aspect qu'on peut qualifier *a minima* de « ventru », d'« enflé ». Métaphore de la vulve, le toit de cette case sera déchiré lors d'une nuit sans lune, par l'irruption de « l'esprit du *bana* », qui enlèvera l'une des filles en jouant la fiction d'une double défloration. À partir de ce moment, les initiées seront « comme en état de gestation ». L'aire du *dungbu* est par ailleurs remarquable par sa nudité et sa pauvreté, le terre-plein ne contient aucun élément particulier si ce n'est un grand foyer fonctionnant en permanence. Jamais balayé,

couvert de débris végétaux, il garde un aspect proche de la nature. Lorsque les initiées retourneront au village, le *dungbu* ne sera pas brûlé, mais abandonné et interdit de toute intrusion tant qu'il ne sera pas retourné à l'état de jachère. Résumant ses observations sur les deux espaces, Pierre Vidal avançait que « le campement *labi* constitue un organe arraché à la société et vivant hors d'elle, tandis que le *dungbu* n'en serait seulement qu'un appendice ». Que les deux soient conçus comme des espaces de gestation, tous ses matériaux vont dans ce sens ; on remarque que, dès lors que les néophytes quittent cet espace, cette fonction est reportée sur leurs différentes parures, tels le bouclier végétal des garçons ou le vêtement de feuillage qui enserre les filles comme dans un « cocon végétal ». Cependant, les étapes de cette gestation (toujours marquées par des rites d'immersion dans le proche ruisseau), les actes et les agents qui œuvrent sur la transformation des initiant(e)s, le devenir des espaces de réclusion, sont loin d'être symétriques. Les garçons, qui jusque-là vagabondaient sans contrainte, sont d'abord « tués » dans l'eau avant d'être réaccouchés dans le premier camp par la *mai nar mabu* ; dans le deuxième camp, elle leur ouvrira les yeux à la sexualité. Les filles, socialisées depuis la petite enfance à leur futur rôle de femme, sont opérées dans leur sexe avant d'être « déflorées » par l'esprit *Moko*. Par ailleurs, à la différence du premier camp *labi*, rigoureusement interdit aux femmes (à l'exception du personnage de l'« accoucheuse »), le *dungbu* est en permanence ouvert aux deux sexes, hommes, femmes, filles et garçons dès lors qu'ils auront subi, pour les unes, le véritable *bana*, et pour les autres, ce que les Gbaya appellent « le *bana* des garçons », épreuve beaucoup plus légère.

Voisins des Gbaya, les Dii de l'Adamaoua (Cameroun) étudiés par Jean-Claude Müller⁶ ont une tout autre organisation des rites initiatiques des garçons et des filles. À la différence des Gbaya, l'initiation des garçons est construite autour de l'opération de la circoncision tandis que l'initiation des filles, qui comporte une sorte de mime des gestes de l'excision, s'intègre comme un « appendice » dans le déroulement du rite masculin. La « place de circoncision », *tèè*, clairière située à 2 km du village, est non seulement la même depuis l'installation première du village, mais elle est constitutive de l'existence même d'une chefferie. Tout, dans le déroulement des rites, concourt à marquer le lien, apparemment paradoxal, entre initiation masculine et chefferie. Remettant à un autre examen le cas particulier de la « double circoncision » du chef, nous avons repéré ce lien dans la distribution spatiale des différentes opérations. Alors que la place de circoncision est interdite au chef et à tous les membres de son clan (sauf aux enfants à initier), la construction du porche de la circoncision devant la maison du chef, quelques jours avant l'opération, est l'un des temps forts des préparatifs. Pour l'ériger, les aînés des lignages forgerons et autochtones doivent se « blinder de médecines ». Lors des rites d'entrée dans l'initiation, la « pierre de tambour » sise devant la chefferie joue un rôle central. Un autre lieu « chargé » est le lieu de brousse à proximité d'un rocher plat, appelé *daa waa*, où est caché, sous un entassement de pierres au milieu d'un bosquet de buissons, le pot contenant

6. *Les rites initiatiques des Dii de l'Adamaoua (Cameroun)*, Nanterre 2002.

les couteaux de circoncision. Ces « couteaux léopards », considérés comme vivants, sont l'objet de nombreuses manipulations rituelles. On pourrait opposer ces lieux aux deux autres espaces « à haute tension » pour reprendre les termes de Michel Cartry, lieux marqués par le sang et la souillure des déchets : la place *tèè*, où sont circoncis les enfants et enterrés prépuces et vieilles culottes, et la « maison de brousse », cabane construite à l'écart du village où, pendant un à quatre mois, les initiés « mangeront le léopard » (*i. e.* subiront brimades et coups administrés par le masque initiatique *gág*). Variante d'un procédé commun à de nombreuses initiations, ils seront lavés au-dessus du trou où ont été jetées les feuilles, maintenant en fermentation, des anciens pansements qu'ils doivent prendre à pleines mains. De leur côté, pendant tout le temps de l'opération, les femmes doivent rester immobiles. Puis elles vont se laver dans un ruisseau et les mères des circoncis s'entourent le cou d'un collier tressé d'une écorce particulière. Elles le garderont jusqu'à la sortie de brousse de leurs fils et s'abstiendront de toute relation sexuelle. « Chaque mère accouche son fils une seconde fois », écrit J.-C. Müller. À la fin de la réclusion, les initiés retournent danser à *daa waa* avant de rentrer au village. C'est alors que commence l'initiation des fillettes, qui débute par une parodie des danses des garçons qu'elles doivent exécuter nues. Le lendemain, femmes et fillettes vont se baigner dans le ruisseau où s'étaient baignées les mères des circoncis. Tandis qu'une vieille femme contrefait le masque *gág*, les filles sont alors « circoncises » par la sœur d'un circonciseur qui, avec une pince de crabe, leur étire par quatre fois le clitoris en leur recommandant de ne jamais céder trop vite aux hommes. Elles sont ensuite recluses pendant une semaine dans la maison de leur initiatrice. Les descriptions par ailleurs fort riches de J.-C. Müller ne nous permettent pas cependant d'aller plus loin dans l'examen des propriétés spatiales de l'espace initiatique féminin.

Parmi les sociétés bantoues ayant développé des rites initiatiques collectifs pour les filles comme pour les garçons, les Kaguru, montagnards de Tanzanie, ont fait l'objet d'une importante étude par Thomas O. Beidelman dans son ouvrage *The Cool Knife*⁷. L'essentiel de l'initiation des garçons (dite « être dansé » ou « être séparé ») se déroule dans un espace de brousse, une clairière défrichée et délimitée par une série de pieux traités avec des « médecines », où est édifié un abri. Le jour de la circoncision, les garçons sont amenés au camp, appelés tour à tour par le circonciseur. Son travail achevé, celui-ci doit veiller à ramasser tous les déchets (peaux tachées de sang, prépuce, terre mêlée de sang) pour les enterrer. Durant la réclusion, chaque initié est assis et dort dans son propre espace, séparé des autres par de petites bûches. Dans le temps qui suit l'opération, le camp est ouvert aux visiteurs, y compris aux femmes. Mais après cette visite initiale, aucune fille nubile ne doit plus être aperçue par les initiants. Comme dans les deux exemples précédents, on note le même décalage entre l'opération initiale et la reconstruction qu'elle est censée induire. Les

7. *The Cool Knife. Imagery of Gender, Sexuality, and Moral Education in Kaguru Initiation Ritual*, Washington-Londres 1997.

néophytes ne sortiront pas du camp avant leur guérison ; masqués, ils pourront alors s'exhiber aux limites des villages alentour. L'incendie et la mise à nu du camp, opérés à l'insu des initiants qui, à leur retour dans l'espace déserté, auront à affronter des bruits terrifiants, signe la coupure définitive d'avec leur passé. L'initiation des filles, dite « prendre par la main » est conduite au cœur même du village. Elle débute au moment où survient leur première menstruation. La jeune fille est alors isolée et confinée dans une maison à part où elle restera enfermée plusieurs semaines voire plusieurs mois, le temps que d'autres filles la rejoignent ou que revienne la bonne saison. Durant sa réclusion, visitée par les femmes du voisinage (ici, aucun homme n'est admis), elle apprend quantité de chants et s'occupe à des activités domestiques. Elle est encouragée à manger le plus possible pour ressortir « blanche et grasse ». Elle est instruite des bonnes manières sexuelles. C'est à la fin de la réclusion qu'ont lieu les rituels publics : chants, danses et consommation rituelle de viandes et de « porridge ». À l'aube, l'initiate est emmenée dans la brousse proche pour être « coupée » (sans toucher au clitoris). Le lendemain matin, elle sort magnifiquement parée et couverte de perles. De grandes festivités sont organisées à cette occasion. Beidelman livre par ailleurs un très important corpus de chants initiatiques : nous nous sommes particulièrement intéressés à ceux d'entre eux qui, pour parler des relations entre les sexes, mobilisent des métaphores topographiques.

Ce premier « balayage » nous a permis de mettre en évidence, s'il en était besoin, tout à la fois la diversité des procédés mis en œuvre sur la trame commune à tout rituel initiatique⁸ tant du côté des filles que des garçons et la récurrence du lien qui unit traitement de l'espace de réclusion et traitement du corps des néophytes. Au-delà de leurs différences, ces trois exemples font ressortir la disparité de l'inscription des lieux de réclusion quant à l'opposition village / brousse et celle des opérations de transformation appliquées aux garçons et aux filles. La densité des matériaux rapportés par les auteurs ne nous permettait pas pour autant de répondre à nos questions initiales. L'enquête se poursuivra par l'examen plus approfondi d'espaces initiatiques féminins, à commencer par celui du *cisungu* bemba étudié par Audrey Richards et celui de la société féminine du Sande chez les Mende.

Au cours de l'année sont notamment intervenus Marie Daugey, à propos des espaces initiatiques kabye (Togo) dans leur rapport aux bois sacrés, Mathilde Laîné sur les rôles rituels des femmes dans le procès funéraire *nawdba* (Togo), Sada Mamadou Ba sur les divisions de l'espace du parc à bétail peul. Ramon Sarró de l'Université de Lisbonne, qui travaille chez les Baga, est également venu parler de son récent ouvrage, *The Politics Change on the Upper Guinea Coast. Iconoclasm Done and Undone*.

8. Cf. notamment V. TURNER, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Rituals*, Ithaca, N. Y. 1965.