



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

Résumé des conférences et travaux

116 | 2009
2007-2008

Religions de l'Afrique Noire (ethnologie)

Modes de découpe rituelle de l'espace et division sexuelle. Approches comparées à partir de l'exemple des sociétés des « Rivières du sud »

Odile Journet-Diallo



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/562>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2009

Pagination : 17-23

ISBN : 978-2-909036-36-6

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], 116 | 2009, mis en ligne le 27 novembre 2009, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/562>

Religions de l'Afrique Noire (ethnologie)

Modes de découpe rituelle de l'espace et division sexuelle. Approches comparées à partir de l'exemple des sociétés des « Rivières du sud »

Les conférences de cette année se sont attachées à l'exploration des modes de division de l'espace telles que les instaurent et les reproduisent une série d'actes rituels. Pour introduire à cette exploration, nous avons commencé par la replacer dans un ensemble de réflexions plus générales, qu'il s'agisse de l'intégration des divisions de l'espace à un système de classifications cosmiques ou sociales (on se souvient de l'évocation, par Durkheim et Mauss de ces exemples australiens, où classification par clans et « classification par orientes » se superposent exactement¹) ou encore de l'importance des lieux et des configurations spatiales comme cadres sociaux de la mémoire collective (Halbwachs). Après quelques détours, nous avons ensuite resserré l'interrogation autour de la question ouverte par Stefan Czarnowski dans sa lumineuse étude sur « le morcellement de l'étendue et sa limitation dans la religion et la magie² » lorsqu'il avançait que : « les dieux du territoire ne sont autre chose que le territoire même, ils en incarnent l'intégralité ». Une telle formule nous confortait dans l'idée de repérer et de préciser, dans quelques sociétés de la région dite des « Rivières du sud », le rapport qu'entretiennent les modes de partition de l'espace avec la construction d'un espace Autre, générateur d'une topographie invisible qui impose à une étendue ses limites et ses qualités. Nous y invitait, entre autres points de départ, la polysémie du terme jóola *etaamay*, « la terre », qui désigne tout à la fois le sol, un certain territoire, les habitants qui en sont originaires mais aussi cet espace invisible où sont censées transiter les « âmes » du riz et des défunts à renaître et résider les multiples instances, appelées *ukiin* (sing. : *bákiin*), dont les autels quadrillent le territoire.

En Afrique de l'Ouest, la réflexion menée sur le thème des divisions de l'espace et de la manière dont on construit du territoire est incontestablement plus avancée dans les travaux consacrés aux sociétés voltaïques³ que dans les

1. É. DURKHEIM, M. MAUSS, « De quelques formes primitives de classification », *L'année sociologique* 6 (1903).

2. Paris, *Les Actes du V^e congrès international d'histoire des religions*, 1923.

3. Cf. notamment l'ouvrage de D. LIBERSKI-BAGNOUD, *Les Dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*, CNRS Éditions ("Éditions de la M.S.H."), Paris 2002, ainsi

sociétés des « Rivières du sud », dans lesquelles la couverture ethnographique est loin d'être aussi dense et les approches comparatives encore embryonnaires. Les exemples que nous avons examinés en un premier temps (Jóola, Bijogo, Bedik) avaient néanmoins en commun de permettre d'envisager également les modes de découpe rituelle de l'espace sous l'angle de la division sexuelle dans la mesure où, dans ces sociétés, cette variable sature, pour ainsi dire, la topographie religieuse.

Nous sommes partis de la question des limites « territoriales » en pays jóola en rappelant que celles-ci ont toujours constitué un véritable casse-tête pour tous les observateurs qui s'y sont intéressés à commencer par les administrateurs coloniaux du XIX^e siècle : ne pouvant s'appuyer sur aucune institution de type chefferie ou organisation clanique dans ces sociétés rétives à toute autorité centralisée, les découpages adoptés achoppaient sur l'instabilité des unités territoriales et de leurs relations. De manière générale, c'est souvent en fonction de leurs variantes dialectales que les Jóola se divisent eux-mêmes en plusieurs groupes territoriaux. Mais ces différenciations en « territoires » fondées sur des critères lexicaux ne doivent pas faire illusion : à l'intérieur de chaque ensemble, des villages peuvent pratiquer des parlers forts différents, y compris ceux qui sont pourtant liés par une forme de relation duelle et exclusive parlée en termes d'« amitié ». À partir de l'exemple des Kujamaat (Jóola du sud de la Casamance et du nord de la Guinée-Bissau, il nous est apparu qu'en l'absence d'autres critères véritablement discriminants, le seul sur lequel on puisse s'appuyer pour dessiner les contours d'une « terre », soit d'ordre rituel : ce n'est qu'à l'occasion d'une série de cycles rituels (lutttes inter-villageoises, cérémonies d'intronisation, initiations), tour à tour organisés par chaque village, que s'éprouve concrètement une communauté d'appartenance et que se dessinent les contours d'une aire territoriale. Cette communauté ne signifie pas pour autant unité politique ou territoriale : les anciennes guerres ont structuré ce groupe en plusieurs « blocs » entre lesquels l'inimitié reste vivace et l'inter-mariage extrême rare. Empruntant à Marcel Mauss la métaphore qu'il appliquait aux liens noués par le sacrifice, nous avons montré que sur le sol des Kujamaat se superposent ainsi, sans se recouvrir, une série de « toiles », aux fils plus ou moins solides, aux mailles plus ou moins serrées.

– Ce sont d'abord des chaînes de villages, fondées sur la circulation, dans un ordre de rotation fixe, de rites identiques dont nous avons détaillé l'organisation, et sur le partage d'un même calendrier.

– S'oppose à la relative labilité de cette première toile, le maillage extrêmement serré de chaque territoire villageois. Référence identitaire permanente, mais aussi unité sociale parfaitement autonome, *esúkey*, le village, est le cadre premier de l'organisation des cultes, de la structuration en associations, en groupes d'âge et de sexe, et de l'appropriation collective des terres, rizières, brousse et forêts qui l'entourent. À la différence d'autres sociétés ouest-africaines, chaque territoire

que les travaux de l'atelier "Comparer le proche" qu'elle a dirigé dans le cadre du Centre d'Études des Mondes Africains (CEMAf).

villageois est ici défini par des limites précises. Les prédicats sur lesquels se fonde le territoire villageois ne renvoient ni à un récit de fondation, ni à une architecture lignagère (à la limite, peu importe l'origine de ses habitants), mais à un discours d'engendrement par les lieux (on « naît » du village) et à une série de dispositifs qui organisent l'espace autour d'éléments et de principes remarquablement fixes dans le temps, quel que soit l'état du bâti qui, lui, se transforme en permanence :

1. une étendue de terres (rizières, champs de brousse, palmeraies, forêts), dont les limites sont périodiquement réaffirmées lors de grandes chasses rituelles ;

2. un maillage précis des unités de co-résidence : chaque village est divisé en quartiers et sous-quartiers, porteurs de noms et de multiples surnoms, et dont les limites sont intangibles quelle que soit leur composition sociologique. Entre ces unités, les relations sont régulièrement réactivées, que ce soit par les formes de mobilisation et les circuits déambulatoires obligés lors de chaque rituel collectif ou encore par les modes de transmission des autels et sanctuaires.

3. une place de danse, par sous-quartier (*ukul*), principalement vouée aux rites funéraires : c'est le lieu de passage obligatoire lors de tout rituel collectif ;

4. un camp d'initiation en forêt par chaque sous-quartier ;

5. une aire de luttes par quartier ;

6. un ensemble de sanctuaires, ou, selon la définition remarquable de Stefan Czarnowski, de « lieux exceptés », libérés de toute servitude contraire aux actes qui doivent s'y accomplir. Ces aires sacrificielles appelées *ukiin*, tout comme les instances ici propitiées, sont immuables depuis qu'elles ont été « plantées » là : *ukiin* du cimetière, de l'initiation, cases d'accouchement, huttes menstruelles, sanctuaires où sont enterrés collectivement les placentas, sanctuaire lié à la royauté. Chaque sanctuaire « mère » possède ses répondants (« enfants » ou simples annexes) en certains lieux de l'espace habité ;

7. enfin, un interdit : celui du crime de sang entre co-villageois.

La primauté de l'inscription dans l'espace villageois sur toutes les appartenances possibles d'un individu est en quelque sorte imprimée dès sa naissance par l'enterrement de son placenta dans le sanctuaire féminin collectif du *karaay* et non dans quelque lieu de l'espace domestique comme c'est le cas dans la plupart des sociétés ouest-africaines. Elle est réaffirmée tout au long de sa vie par le mode de prise en charge de chaque étape de sa maturation (initiation et rites de passage collectifs, intronisation à la charge d'un *bakiin*).

– Par contre, l'affectation d'un individu à l'une ou l'autre de ces unités résidentielles semble plus aléatoire. Les membres d'un même patri-groupe sont à la fois dispersés entre différents unités d'habitation et liés à une même entité spatiale, celle de cet ensemble de terres désignés du même nom : *eleken*. Quels que soient les avatars subis par ce patri-groupe (extinction démographique, dispersion agglutination), un lien reste remarquablement fixe et inaltérable : celui qui unit une surface segmentée du sol à l'autel des terres (*ut'ilaw atetamaay*) qui lui est associé.

– En suivant la complexité des agencements qui articulent, sur fond d'instabilité permanente, des unités sociales de nature différente, l'observateur est sans cesse renvoyé à une autre toile, tissée à partir des points nodaux que constituent les *ukiin* : instances captées, plantées, génératrices d'interdits, de trajectoires et d'attaches spécifiques, ils impriment à l'espace une sorte de géographie première. La division sexuelle est d'emblée inscrite dans la topographie des lieux (aires sacrificielles et forêts réservées à l'un ou l'autre sexe, itinéraires assignés à l'un et l'autre sexe). Mais cette « terre » n'est morcelée ni par les différenciations généalogiques, ni par les avatars de l'histoire locale ; en elle, transitent les « âmes » du riz et des défunts à renaître. Elle correspond pour ainsi dire à un espace de gestation qui est tout à la fois aire d'enterrement, en laquelle sont enfouis placentas, prépuces, sang et dépouilles mortelles.

Si les Bijogo ont en commun avec les Joola une rigoureuse partition des espaces initiatiques et culturels entre hommes et femmes, d'une part et, de l'autre, un découpage territorial en termes de villages, le modèle général d'organisation de l'espace y est fort différent. D'abord en raison d'une double morphologie saisonnière : habitat groupé de maisons en terre en saison sèche, habitat dispersé de huttes en saison des pluies (les Bijogo pratiquent une culture itinérante de riz pluvial). Ensuite, dans le jeu centre/périphérie : à la différence des villages joola, constitués d'un emboîtement de relations entre espace central/périphérie, lesquelles se démultiplient à chaque échelle considérée, qu'il s'agisse de la maison, du village ou des sanctuaires, les villages bijogo sont entièrement construits autour d'un centre, à savoir un bel arbre qui fut choisi au moment de leur fondation⁴. Autour de cet arbre est aménagée une place où sont installées une pergola de bois abritant une case miniature, la maison du roi, et celle de la prêtresse. La pergola et la petite case sont réédifiées quand les villageois intronisent un nouveau roi en même temps qu'une plante grimpante recueillie en forêt est transplantée au pied de la pergola. Ainsi, comme le note Christine Henry, au centre même du village, sont obligatoirement présents deux éléments sylvestres : l'arbre choisi par le fondateur et la plante vivace considérée comme double du corps du roi dont la santé garantit la prospérité du village et la fertilité de son terroir. Le sanctuaire des femmes, construit en lisière de la place, s'ouvre par deux portes, l'une donnant sur la forêt, l'autre sur le village. C'est le sanctuaire des *arebuko*, âmes des garçons morts avant l'initiation, qui possèdent les femmes, transformant ces âmes dangereuses qui errent en forêt en êtres bénéfiques. La forêt qui se trouve à proximité ne peut être cultivée, ni plantée de manguiers. Ce sanctuaire constitue ainsi une sorte de sas d'entrée ou de vestibule entre la forêt et la place. L'architecture des maisons conjugales répond à cette organisation générale du village, mais en quelque sorte « renversée » du point de vue des relations hommes/femmes : dans l'espace central (*anaanako*, le ventre de la maison) accouchent les femmes ; ce sont là que sont enterrés les placentas des

4. Cf. C. HENRY, *Les Îles où dansent les enfants défunts. Âge, sexe et pouvoir chez les Bijogo de Guinée-Bissau*, CNRS-Éditions ("Éditions de la M.S.H."), Paris 1994.

enfants et les morts. Un feu y est allumé chaque soir. Comme dans la maison du roi, il faut se déchausser pour y marcher.

Nous avons rappelé les fonctions de la dyade roi/prêtresse et des rites qu'ils effectuent l'un et l'autre, quant à l'articulation du dedans et du dehors, de l'autochtonie et de l'étranger. Tous les rites bijogo consistent finalement en un jeu de passages, de la maison au village, de la lisère du village à son centre, du village à la forêt, « lesquels redessinent continuellement le territoire villageois, et assignent à chaque personne, selon son sexe et son âge, *sa place*, comme si être du village était en avoir intériorisé une secrète géographie » (Henry, p. 194). Nous nous sommes plus particulièrement arrêtés sur la question du rapport complexe que le village bijogo entretient avec la forêt. Dans la maturation de l'individu, ce rapport implique forcément un passage obligé par la forêt. Un homme ne devient véritablement homme qu'après avoir vécu en forêt plusieurs années consécutives à son initiation. Une femme ne devient véritablement femme qu'après avoir été possédée par un être de la forêt (un *orebuko*). « Ce qui se joue là pour un homme et pour une femme étant leur accès respectif à la paternité et la maternité légales, écrivait Christine Henry (p. 83), la forêt apparaît comme l'espace de référence sans lequel il n'est pas de croissance, pas de vraie fécondité ».

Cet « espace de référence » n'était pas sans nous évoquer le magnifique article de Michel Cartry, « Du village à la brousse ou le retour de la question. À propos des Gourmantché du Gobnangou (Haute-Volta) »⁵, dans lequel il montrait que l'espace sauvage, « la brousse », devait être considéré plutôt comme « une sorte d'espace référentiel nécessaire, une sorte d'opérateur logique, de tiers entre l'“être” du village et sa question chaque fois que cette question surgit comme une énigme ». Nous n'avons pas fini d'en tirer toutes les implications.

Pour nous aider à les préciser, nous avons fait un détour par une société tenda (Sénégal oriental), les Bedik, étudiés par Pierre Smith⁶ : tout le système rituel y repose sur l'opposition brousse/village, laquelle recoupe l'opposition hommes (marqués par la brousse)/femmes (marquées par le village). Par ailleurs, une distinction est dûment marquée entre « vrais villages » qui ne peuvent être déplacés et hameaux. Les vrais villages ont été « achetés » jadis aux esprits de la brousse, eux seuls peuvent servir de cadre aux rites saisonniers. Pour les installer, il a fallu faire des sacrifices humains, offrir des âmes, obtenir un contrat. Ce sont des plus anciens de ces villages que les Bedik sont censés être sortis par des trous ouverts dans le sol. Seules les maisons de ces villages peuvent être construites en dur, les cases des hameaux, considérés comme provisoires,

5. M. IZARD, P. SMITH (dir.), *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Gallimard, Paris 1979, p. 265-288.

6. « Aspects de l'organisation des rites », dans M. IZARD, P. SMITH (dir.), *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Gallimard, Paris 1979, p. 139-170; « Hivernage-saison sèche chez les Bedik », dans M. GESSAIN, M.-T. DE LESTRANGE (éd.), *Tenda 1980, Mémoires de la société des africanistes*; « Le “Mystère” et ses masques chez les Bedik », *L'Homme XXIV* (3-4) (1984), p. 5-33.

où les hommes ne sont pas vraiment chez eux, ne peuvent l'être qu'en treillis végétal. En tant que villageois, les Bedik se voient comme des assiégés, non par les autres hommes, mais par la brousse. Les villages sont considérés comme des clairières au sein d'une brousse omniprésente peuplée d'esprits innombrables auxquels viennent s'assimiler les âmes des ancêtres. Ils vivent par rapport aux humains dans une sorte d'anti-monde et les modestes villages des hommes sont conçus comme un refuge arraché à l'empire de la brousse.

L'opposition village/brousse sert donc d'opérateur universel pour toute l'organisation sociale et rituelle bedik. Les échelons d'âge se répartissent entre deux maisons des hommes, l'une marquée par la brousse, l'autre par le village. À la première (brousse) sont affectés l'échelon des nouveaux initiés et les deux échelons réservés aux hommes qui ont passé l'âge mûr. À la seconde (village) sont affectés les cinq échelons d'hommes adultes. Le cycle de vie des hommes apparaît ainsi, après l'initiation qui est une « sortie vers la brousse », comme un mouvement de la brousse vers le village, puis, aux approches de la mort, de nouveau du village vers la brousse. De manière analogue, l'alternance entre les deux grandes saisons – sèche et pluvieuse – est conçue comme « un pas de danse » : la pluie se met à tomber (juin), on se met à cultiver, une partie de la brousse devient champs, et on les occupe comme prolongement du village. Les masques sortent et encouragent les travailleurs par des chants étranges. Puis viennent les premières récoltes (maïs et arachide) et les masques disparaissent au fond de la brousse. Les récoltes, butin pris sur la brousse, rentrent progressivement au village, les jeunes dansent et c'est le temps des jeux amoureux ritualisés. Enfin la pluie cesse de tomber et on rentre enfin les premières récoltes de mil. On nettoie les abords du village par le feu, une grande fête est organisée où l'on boit avec les ancêtres, invisibles et silencieux dans la nuit, la première bière faite avec ce nouveau mil. S'ensuit une période de « joyeux désordre » qui dure jusqu'au milieu de la saison sèche : le soleil se remet à brûler, les champs asséchés sont à peine reconnaissables au milieu de la brousse non cultivée. Cette fois, c'est la brousse qui avance et assiège le village, ses esprits deviennent exigeants. Les masques réapparaissent, alors tout change. On entre, dans tous les sens du terme, physiquement, rituellement et symboliquement, dans le règne du « chaud » : tensions, affrontements avec les esprits de la brousse, imposition de nombreux interdits, morts rituelles en brousse, séparations des sexes, des initiés et non-initiés et des âges. Le règne des esprits de brousse, personnifiés par les masques, se fait sentir dans toute sa rigueur : les interdits sont nombreux et draconiens, les coups et les amendes pleuvent. « C'est finalement en assumant la brousse, écrivait Pierre Smith, que les hommes maintiennent l'ordre dans le village durant cette période où celui-ci est désarmé devant elle ». Le durcissement de l'opposition entre les sexes (séparés lors des rituels) est alors parallèle à celui de l'opposition brousse-hommes/village-femmes.

Ce parcours nous a ramenés vers les Jóola et notamment vers l'examen de deux récits mettant en scène la rencontre initiale de l'homme et de la femme. L'homme, errant sous la pluie, impuissant, « sans mains », cherche l'« autre

personne » laquelle, bien installée dans son trou, sa termitière ou son fond de la forêt, n'a besoin de personne et refuse de l'héberger. La tension entre les sexes n'est pas vraiment réglée par la construction de la maison, dont le Créateur finit par enseigner les techniques à l'homme. Car si la femme est finalement contrainte d'accepter la cohabitation, elle n'accepte pas pour autant que l'homme puisse désormais voir « ce qu'elle fait ». Cette rencontre initiale entre un personnage « déjà là » et un homme errant n'est pas sans évoquer les récits de fondation auxquels, dans de nombreuses sociétés voltaïques, renvoient les relations complexes entre « chef » et « maître de la terre », entre leurs fonctions rituelles et les aires de juridiction qui leur sont dévolues.