



Eprouver l'initiation (Présentation)

Michael Houseman

► **To cite this version:**

Michael Houseman. Eprouver l'initiation (Présentation). Systèmes de pensée en Afrique Noire, CNRS, 2008, pp.7-40. <halshs-00444894>

HAL Id: halshs-00444894

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00444894>

Submitted on 7 Jan 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Présentation

Michael Houseman

Directeur d'études à l'EPHE
Centre d'études des mondes africains (CEMAf)
CNRS / Université Paris 1 / EPHE /
Université de Provence

Privilégier les dimensions affectives du processus initiatique : telle a été la proposition de l'argumentaire distribué en vue de ce numéro de la revue *Systèmes de pensée en Afrique noire*¹. Les contributeurs étaient invités à explorer les contours et les ressorts des rites d'initiation en mettant l'accent moins sur les fonctions qu'on peut leur reconnaître ou sur les idées-valeurs qu'ils véhiculent, que sur les expériences émotionnelles qu'ils font advenir. Pour reprendre la formule de F. Berthomé², il s'agissait d'envisager le contexte initiatique non seulement « du point de vue d'un agir spécifique », mais surtout « du point de vue d'un pâtre spécifique ». D'où l'intitulé : *Éprouver l'initiation*.

Une première partie de cette présentation propose un certain nombre de réflexions générales sur la place des émotions dans les performances rituelles, sur l'expérience initiatique et ses liens avec l'apprentissage et la métamorphose, et sur les phénomènes de secret et de violence qu'intègre l'initiation. Dans un second temps, les contributions du numéro sont présentées et commentées à la lumière de ces réflexions.

Rituel et émotions

Les démonstrations affectives qui ont cours lors de pratiques rituelles présentent, de façon particulièrement marquée, l'ambiguïté qui est le propre des émotions en

¹ Ce projet de publication est issu du séminaire général (1998-2001) du laboratoire « Systèmes de pensée en Afrique noire » devenu l'actuel « Site d'Ivry » du Centre d'études des mondes africains (CEMAf). Outre les contributeurs au volume, je tiens à remercier l'ensemble des autres intervenants : D. Bagnolo, M. Cartry, V. Duchesne, D. Liberksi-Bagnoud, C.-H. Pradelles de Latour, M. Sanogo, D. Séwane, N. Wanono, A. Zempléni. Je remercie également les membres de l'atelier « Manuscrits en Cours » du CEMAf pour leurs commentaires et suggestions.

² Berthomé, 2006 : 6.

général : elles sont à la fois des expériences intimes et des signes extérieurs. D'un côté, dans la mesure où les attitudes émotionnelles des participants y sont intentionnellement données à voir, elles ne sauraient être ramenées à des états uniquement privés. Une valeur communicative leur est intrinsèque. De l'autre, parce que les sentiments ainsi exprimés sont personnellement ressentis, ils ne se résument pas non plus à de simples représentations conventionnelles. Cela est d'autant plus vrai dans le cas des rites initiatiques qui intègrent systématiquement des séquences où certains participants imposent des souffrances à d'autres.

Certaines particularités des contextes cérémoniels nous poussent toutefois à envisager les émotions encore différemment, comme des propriétés inhérentes aux actions que poursuivent les participants. En effet, la participation à des pratiques ritualisées procède d'une présupposition pragmatique quelque peu différente de celle qui préside aux activités ordinaires : l'attention des acteurs porte moins sur la propension qu'auraient les sentiments des individus à s'exprimer au travers de leurs actes, que sur l'aptitude qu'aurait l'accomplissement de certains actes à induire chez eux des sentiments³. Ainsi, comme l'a bien relevé Mauss⁴, « l'expression obligatoire des sentiments » lors des rites consiste moins en l'exhibition convenue de certains états émotionnels, qu'en l'impératif de s'engager dans certaines activités dont la poursuite implique des manifestations affectives. Évidemment, il arrive souvent que s'établissent entre conduites stipulées et sentiments individuels un rapport circulaire, de sorte que ce que remarque Mauss à propos des lamentations de deuil vaut aussi, par exemple, pour bon nombre de brutalités initiatiques : « Tout ceci est à la fois social, obligatoire, et cependant violent et naturel ; recherche et expression de la douleur vont ensemble » (*ibid.*). Toutefois, il reste que ce sont les comportements des participants et non leurs dispositions personnelles qui sont au cœur du dispositif rituel. En durcissant le trait, on peut dire qu'en règle générale, dans les conduites quotidiennes, on est censé agir en fonction de ce que l'on ressent (et de ce que l'on peut inférer/ressentir des sentiments des autres).

³ Houseman, 2003, 2007.

⁴ Mauss, 1921 : 413.

Dans le rituel, la congruence postulée entre actes et dispositions personnelles est orientée dans l'autre sens : on y est censé ressentir en fonction de sa façon d'agir (et de ce que l'on peut percevoir des agissements des autres).

Les pratiques ritualisées accorderaient donc une primauté aux actions⁵, lesquelles sont supposées induire des états affectifs (et intentionnels) chez ceux qui les exécutent. Or, les actions que poursuivent les exécutants sont avant tout des interactions au travers desquelles ils se positionnent vis-à-vis d'autres personnes mais aussi des divinités, des objets, des lieux, des énoncés liturgiques, etc. Ce qui est éprouvé au cours de ces interactions contribue donc à la mise en place d'un réseau particulier de relations à la fois entre les participants et avec ces entités non humaines⁶. Si ces relations rituelles se distinguent des liens interpersonnels quotidiens par les conditions hors du commun qui président à leur émergence, elles partagent néanmoins avec eux la qualité d'une expérience vécue dont l'idiome privilégié est celui de l'expression intentionnelle et émotionnelle. Bref, dans un contexte rituel, les émotions sont subordonnées aux actions qui sont elles-mêmes subordonnées à l'actualisation de relations.

De cette façon, l'étude des pratiques rituelles nous incite à privilégier un niveau d'analyse qui situe l'émotion non comme une donnée psychologique se rapportant à des mécanismes intrapsychiques, ni comme une production purement symbolique, mais comme un phénomène relationnel. Cette optique, défendue par certains psychologues⁷, est celle de Bateson⁸, pour qui l'affect est une qualité interpersonnelle caractérisée par une forme précise d'interaction. Dans cette perspective, les attitudes émotionnelles qui se donnent à voir dans les performances initiatiques – peur, colère, doute, souffrance, honte, malice, exaltation, etc. – sont à envisager comme les corrélats sensibles, incarnés, des configurations relationnelles qui se mettent en place au cours du rituel. Définissant les « contingences » de ces relations de manière à réguler la participation coordonnée des uns et des autres⁹, ces attitudes fournissent des indices essentiels, aussi bien pour les exécutants que pour

⁵ Humphrey & Laidlaw, 1994.

⁶ Houseman & Severi, 1998.

⁷ Par exemple Averhill, 1982 ; de Rivera, 1977 ; de Rivera & Grinkis, 1986.

⁸ Bateson, 1972.

⁹ Bateson, 1963.

l'analyste, du processus initiatique lui-même. C'est cette stratégie qu'empruntent, à des degrés différents, les contributeurs : prenant appui sur des descriptions détaillées d'épisodes initiatiques particuliers, ils s'efforcent de s'interroger non pas tant sur le vécu affectif des individus ou sur la valeur symbolique de leurs expressions émotionnelles, que sur l'intégration de ce vécu et de ces expressions à des formes relationnelles spécifiques. C'est à travers une réflexion sur ces formes qu'ils tentent d'identifier certaines des propriétés caractéristiques d'un mode d'interaction ritualisée que l'on peut qualifier d'« initiatique ».

Apprentissage et métamorphose

Le propre des rites d'initiation est de produire des êtres – les « initiés » – dont l'attribut distinctif est une aptitude à en initier d'autres. Ainsi, sous sa forme institutionnalisée, le processus initiatique s'impose en tant que dispositif autoréférentiel. Zempléni le résume de la façon suivante : « [L]’initiation consiste à engendrer une identité sociale au moyen d’un rituel et à ériger ce rituel en fondement axiomatique de l’identité sociale qu’il produit¹⁰ ». Le « passage¹¹ » que médiatise ce dispositif, parce qu’il est à la fois continu et discontinu¹², est généralement interprété, par les acteurs comme par les ethnologues, à la fois comme un apprentissage (on y acquiert un nouveau savoir) et comme une métamorphose (on y devient une nouvelle personne).

L'initiation consisterait en la transmission de connaissances originales, d'autant plus précieuses qu'elles sont difficilement accessibles. Dans le cas exemplaire des initiations collectives et obligatoires qui donnent accès au statut d'adulte, ces connaissances se rapporteraient à des valeurs fondatrices de l'identité sexuelle et culturelle. Le passage initiatique comporterait en même temps une transformation en profondeur. À partir de jeunes garçons, par exemple, il produit des êtres singuliers qui se distinguent radicalement des non-initiés en général (et pas seulement des enfants de sexe masculin). Marquages corporels (circoncision, scarifi-

¹⁰ Zempléni, 1991 : 375 ; cf. aussi Bourdieu, 1986.

¹¹ Van Gennep, 1909.

¹² Houseman, 1984.

cation, etc.), comme l'adoption d'appellations, d'attitudes et de comportements distinctifs, ne seraient que les indices superficiels de cette transmutation intérieure qui habiliterait les initiés à assumer leurs nouveaux droits et devoirs.

Mais ces deux versants communément admis du passage initiatique ne sont pas faciles à comprendre. Une part importante du savoir qu'apporte l'initiation n'est pas aussi confidentielle que l'on pourrait croire : les novices y apprennent moins telle danse ou tel chant que le fait de l'exécuter ensemble ; ils y accèdent moins à telle technique de chasse qu'au droit de la pratiquer ouvertement, etc. Pour le reste, il s'agit bien de connaissances inédites, mais qui – c'est le cas par exemple des langues initiatiques – sont en elles-mêmes périphériques au déroulement de la vie quotidienne, et ne prennent sens que dans le cadre du rite lui-même. Quant au changement de fond qu'opérerait l'initiation, il mérite aussi d'être relativisé : tous reconnaissent que ceux qui émergent de l'initiation sont bien les mêmes individus que les novices qui y sont entrés, novices qui sont généralement destinés à subir le rite justement en vertu de certaines de leurs qualités préalables (par exemple celle d'être un garçon).

On peut aisément imaginer un enseignement qui n'entraîne pas une mutation profonde : tel cours d'algèbre, telle utilisation d'une nouvelle recette de cuisine, etc. De même, on peut concevoir des évolutions personnelles qui ne comportent pas en elles-mêmes l'acquisition d'un nouveau savoir : une coupe de cheveux inhabituelle, un changement de travail, l'amputation d'un membre, etc. Bref, apprentissage et métamorphose ne vont pas nécessairement de pair. Or, le processus initiatique les constitue comme les aspects indissociables d'une même totalité en les rendant tributaires de tout autre chose qui est l'expérience initiatique elle-même.

Les séquences les plus solennelles des rites initiatiques – la rencontre avec tel masque, la révélation de tel élément ésotérique, le passage par telle épreuve – sont foncièrement équivoques. Les novices y sont confrontés, de façon plus ou moins violente, à des mises en scène, des énoncés et

des artefacts hautement évocateurs, mais dont le sens exact reste difficile à saisir en raison des éléments contradictoires ou arbitraires qu'ils intègrent et/ou des conditions inhabituelles de perception ou de participation qu'ils imposent. Le vécu qu'ont les novices de ces mystérieux épisodes les amène à postuler un niveau de signification supérieur où ces incohérences apparentes seraient transcendées, mais qui demeure indéfinissable en dehors des performances initiatiques qui l'actualisent. Ce sont ces performances énigmatiques elles-mêmes qui deviennent les pierres de touche du « savoir » incontestable que recèlerait l'initiation et dont le sens n'est pleinement accessible qu'au moyen d'une participation au rituel.

En même temps, au cours de ces séquences, les novices expérimentent des formes de relation nouvelles. De gré ou de force, ils y agissent et interagissent de manière à occuper vis-à-vis des autres participants – initiateurs, non-initiés, autres novices, mais aussi esprits, objets, paroles, lieux, etc. – des positions qui leur étaient jusqu'alors inaccessibles. Ils y éprouvent de nouvelles façons d'affecter et d'être affecté par d'autres : solidarité dans la soumission aux aînés, connivence dans la duplicité envers les femmes et les enfants, intimidation réconfortante devant tel personnage masqué, etc. Au fil des épisodes, le réseau de relations qui se noue autour des novices sera progressivement recomposé, aboutissant à une matrice relationnelle originale dont les novices sont à la fois les représentants et les vecteurs. Incarnant une configuration sociale nouvelle dont les fondements échappent au discours et à l'entendement ordinaires, ils s'imposent à eux-mêmes et aux autres comme des personnes reconstituées, « fabriquées sur mesure¹³ » par le rite qu'ils ont subi¹⁴.

Envisagée de cette façon, l'initiation consiste avant tout en la transmission non pas d'un corpus de savoirs mais d'expériences exceptionnelles. Ce sont ces expériences, irréductibles à autre chose qu'elles-mêmes, que les novices partagent avec leurs initiateurs, et qui désormais les séparent irréversiblement de ce qu'ils étaient et des non-

¹³ Boyer, 1990 : 94, 106.

¹⁴ La situation est sous bien des aspects analogue pour les autres catégories de participants, qui sont engagés eux aussi dans des actions et des interactions impliquant de nouvelles formes de relation dans lesquelles ancrage expérientiel et indétermination conceptuelle sont étroitement conjugués (Houseman, 1993, 2002).

initiés en général. Il s'agit moins de révéler quelque chose aux novices au cours du rituel, que de leur révéler le rituel lui-même d'un point de vue qui leur était jusqu'alors inaccessible, révélation qui s'accompagne de leur adhésion à de nouvelles conditions relationnelles à l'aune desquelles les multiples liens qui composent leur monde social sont conventionnellement redéfinis. Les connaissances et transformations que le passage initiatique est censé apporter sont dites secrètes; elles sont surtout indicibles. C'est l'une des raisons pour lesquelles les initiés, interrogés sur la portée de ce qu'ils ont subi, répondent que pour comprendre, « il faut le faire ». Comme le souligne J. La Fontaine¹⁵, comme ces acquis ne sauraient être dévoilés, leur principale manifestation consiste en la capacité qu'ont les anciens novices à agir eux-mêmes en initiateurs. Nous y retrouvons la logique autoréférentielle qui préside au processus initiatique : il transmet, dans un même mouvement, une expérience irrécusable et les moyens de sa propagation.

Secrets et violences

Quelle est la trame interactive qui sous-tend cette « magie sociale » de l'initiation¹⁶, et comment se manifeste-t-elle sur le plan des expressions affectives? Si les expériences singulières que connaissent les novices ne sont pas, semble-t-il, traumatisantes au sens technique du terme, c'est parce qu'elles sont inscrites dans un contexte relationnel soigneusement aménagé qui se met en place au cours du processus initiatique et qu'elles contribuent à construire. Quelles en seraient les propriétés générales?

Le processus initiatique se déploie dans un espace relationnel défini en grande partie par les interactions entre (au moins) trois catégories de participants : les initiateurs, les non-initiés et le(s) novice(s), ou, dans le cas des initiations électives donnant accès à une compétence particulière (guérison, divination, etc.), entre une puissance non-humaine, le novice et ses initiateurs. Si « propriétés générales » il y a, elles doivent se trouver au niveau des rapports qu'entre-

¹⁵ La Fontaine, 1977.

¹⁶ Bourdieu, 1989.

tiennent ces différents types d'agents, et puisque les uns et les autres ne sauraient avoir la même perception du rituel, ces propriétés ne peuvent être fondées que sur l'articulation complémentaire des divergences entre leurs points de vue respectifs. C'est effectivement ce que l'on constate : l'armature performative du processus initiatique est fournie essentiellement par des relations relevant du secret, et de ce qui, dans l'initiation, en est le corrélat sensible : la violence.

Parler de la « violence » revient à envisager l'expérience de la souffrance comme un phénomène social, indissociable des conditions relationnelles de son émergence. On peut parler de violence lorsque celui qui administre des souffrances, ou bien celui qui les subit, ou bien encore celui qui en est le témoin effectif ou potentiel, les perçoit comme infligées¹⁷. La violence implique donc un minimum de trois types d'agents (ou points de vue¹⁸), où ce qui importe est moins la nature exacte des désagréments occasionnés que le fait que l'une ou l'autre de ces parties les éprouve comme imposés¹⁹. L'expérience émotionnelle qui la caractérise, ancrée dans un vécu autant corporel que relationnel, en est la composante stable : tout le monde peut ressentir ce que c'est que de souffrir des mains d'un autre, et cela indépendamment de la nature ou de l'intensité du mal en question. En revanche, la violence peut se réaliser sous une variété de formes qui dépendent non de la souffrance infligée *per se*, mais de la façon dont les agents concernés se situent les uns par rapport aux autres. La torture politique, la sexualité sado-masochiste, la boxe, une personne qui renverse quelqu'un par accident, une épreuve initiatique, etc., sont tous des cas de violence, mais représentent des phénomènes de nature très différente. Tandis que le contenu affectif de la violence s'impose de lui-même, sa structure reste largement tributaire des intentionnalités des acteurs.

Le secret implique également (au moins) trois types d'agents ou points de vue : celui qui détient le secret (Zempléni l'appelle le « détenteur »), celui à qui il le transmet (le « dépositaire »), et celui qui en est exclu (le « destinataire »)²⁰. Toutefois, à la différence de la violence, dont les conditions interactives restent sous-déterminées, la spécifi-

¹⁷ Houseman, 1999 : 110.

¹⁸ Riches, 1986.

¹⁹ Soulignons que cette définition permet de dépasser (comme non pertinente pour notre propos) la distinction entre « douleur » (sensation nocive immédiate et localisable, un stimulus nociceptif), et « souffrance » (état de détresse plus diffus, consciemment supporté), tout comme celle entre douleur ou souffrance « physique » et douleur ou souffrance « psychique » ou « morale » (Houseman, 1999).

²⁰ Zempléni, 1976 ; Simmel, 1950 : 330-334.

cité du secret réside en sa qualité de système relationnel distinctif qui instaure des rapports d'inclusion et d'exclusion entre les participants. Comme cela a été souvent souligné, l'efficacité du secret ne dépend pas de sa substance, laquelle peut rester largement indéterminée, mais des actes de révélation et de dissimulation qu'il met en œuvre. Ainsi, dans bien des cas, ces actes se suffisent à eux-mêmes : alléguer un secret peut suffire pour en créer un.

Dans l'initiation, violence et secret sont étroitement conjugués : la violence donne une substance affective – plus exactement des corps affectés – au secret, et le secret fournit à la violence une architecture précise. Ainsi, les contenus des secrets initiatiques sont des actes de violence, et les souffrances initiatiques sont imposées dans le cadre de révélations et de dissimulations.

L'initiation n'est évidemment pas le seul phénomène où violence et secret vont de pair ; c'est également le cas, par exemple, dans certains types de domination politique ou dans des abus physiques ou sexuels. L'originalité de l'initiation consisterait en la forme très particulière du secret qu'elle met en œuvre et les conditions de violence également très particulières que conditionne cette forme²¹. Dans un précédent travail²², j'ai proposé un modèle du processus initiatique fondé sur l'association de deux modalités du secret, sous-tendues par des prémisses relationnelles divergentes. L'une est le secret « exhibé », dans lequel ceux qui en sont exclus sont expressément informés de leur exclusion. C'est le cas par exemple lorsque les non-initiés sont tenus d'assister, mais de loin ou sans regarder, à une épreuve particulièrement spectaculaire que les initiateurs font subir aux novices (circoncision, tatouage, simulation de mise à mort, etc.). L'autre est le secret « tu » dans lequel ceux qui en sont exclus ne sont en principe pas conscients de leur exclusion. C'est le cas par exemple lorsque les novices, installés au campement initiatique, loin des yeux des non-initiés, y subissent des brimades dont les non-initiés ne doivent même pas suspecter l'existence. Ces deux modalités de dissimulation, bien que nominalement incompatibles, peuvent coexister dans l'interaction quotidienne. Toutefois,

²¹ Il est peut-être utile de souligner en passant que l'initiation, pas plus que le rituel, n'a rien de positif ou de bénéfique en soi. Des dispositifs initiatiques (comme des dispositifs rituels) sont régulièrement mobilisés au service d'institutions ou de rapports de pouvoir que certains peuvent estimer répréhensibles voire condamnables ; cela n'enlève rien à leur caractère initiatique.

²² Houseman, 1993.

le propre de l'initiation est de les associer de façon systématique. Secret « exhibé » et secret « tu » y constituent les aspects interdépendants de configurations relationnelles d'ordre supérieur dans lesquelles les points de vue des différents participants sont articulés en un système unitaire. J'ai eu l'occasion d'explorer certains aspects de ces configurations dans plusieurs rites d'initiation masculine²³. Ici, je me bornerai surtout à signaler brièvement quelques-unes des formes de violence qui leur sont associées.

Des violences que l'on peut désigner comme « héroïques » et « vexatoires » constituent, respectivement, la matière privilégiée des secrets « exhibés » et « tus ». Les violences « héroïques », événements ponctuels et plus ou moins spectaculaires, composent en quelque sorte la face affichée de l'initiation. Les novices y sont tenus de supporter avec courage et équanimité des épreuves ouvertement reconnues comme difficiles ; la circoncision ou la scarification en sont des exemples fréquents. Les non-initiés, bien que tenus à distance ou à l'écart, sont pris à témoin de ces pénibles opérations, et se joignent aux initiateurs pour acclamer les novices qui les surmontent avec succès. Ce genre d'épisode comporte souvent des mutilations corporelles, de sorte que ces moments de triomphe personnel pour le novice — on y aménage souvent une place à sa volonté individuelle en lui faisant choisir, par exemple, le nombre d'incisions qu'il recevra — sont également ceux où il acquiert l'indice visible qui consacre son accession au statut d'initié. À l'opposé, les violences « vexatoires », qui fournissent la substance de bon nombre de secrets « tus », sont infligées au cours de périodes plus ou moins longues dans les coulisses de l'initiation, lorsque les novices sont en la seule compagnie de leurs initiateurs, et elles ne laissent pas de marques permanentes. Elles prennent la forme de mauvais traitements qui contraignent les novices non pas à une démonstration publique de leur bravoure et leur détermination, mais à des dégradations et humiliations inavouables. Typiquement, les novices sont privés de sommeil, obligés de rester nus, exposés au froid ou à des chaleurs intenses, astreints à un régime sévère ou au contraire forcés de consommer de gran-

²³ Houseman, 1993, 2002; Houseman & Severi, 1998.

des quantités de nourriture désagréable. Battus sous tous les prétextes, insultés et ridiculisés, assujettis aux caprices des initiateurs, ils sont maintenus dans un état de soumission et d'inquiétude. Le plus souvent, les initiateurs leur font subir de cruelles brimades marquées par l'ironie, l'arbitraire et le paradoxe : obligés par exemple de pleurer sur commande, d'effectuer des exercices bizarres, les novices y apprennent que « chasser » c'est marcher à quatre pattes pendant des heures, que « cultiver les champs » c'est boire une décoction émétique, que « forger » c'est se faire écraser le doigt avec une bûche, que « lutter » avec des entités emblématiques de l'initiation c'est se faire badigeonner leurs blessures de circoncision avec un produit caustique, que « se laver » c'est se plonger dans une mare fortement pimentée et remplie d'excréments, etc.

Dans certaines séquences initiatiques, ces deux modes de violence sont clairement distingués, l'un servant en quelque sorte à masquer l'autre. Ainsi, dans l'initiation masculine *so* des Beti par exemple, les épreuves « héroïques » que subissent les novices au début du rite – scarifications douloureuses, bastonnades et exercices de guerre – dissimulent aux non-initiés, comme pour un certain temps aux novices eux-mêmes, les violences « vexatoires » auxquelles ces derniers sont soumis lorsque, ayant démontré leurs aptitudes viriles, ils accompagnent les initiateurs pour une longue partie de chasse en forêt²⁴. Dans d'autres cas, lorsqu'une relation de secret « tu » est enchâssée dans une relation de secret « exhibé », la situation peut devenir plus complexe, comme lorsque, au cours du rite *tchoo* des Wagenia de République Démocratique du Congo, les novices, cachés derrière la façade de leur campement, s'évertuent à intimider les non-initiés en imitant le bruit d'une entité initiatique, l'oiseau Mokumo, tout en étant eux-mêmes menacés et battus par leur initiateurs²⁵. Dans certains épisodes particulièrement dramatiques, au cours desquels les non-initiés assistent en hurlant et en pleurant à la mise à mort (au rapt ou à la dévoration) des novices²⁶, les ressorts de la violence sont encore plus difficiles à démêler. Les initiateurs y infligent des souffrances à la fois aux femmes et autres

²⁴ Houseman, 1984.

²⁵ Droogers, 1980 : 241.

²⁶ Comme par exemple dans le rite d'initiation masculine *labi* des Gbaya-Kara que décrit Vidal (1976 : 122-130).

non-initiés, qui, sauf d'éventuels décès accidentels, ne reverront leurs enfants que plusieurs mois ou années plus tard, et aux novices eux-mêmes, qu'ils malmènent brutalement. L'imposition de ces souffrances se rapproche d'une violence « vexatoire » car les uns, en raison de leur mise à distance, et les autres, parce qu'ils sont projetés au centre de la scène, sont privés des moyens de comprendre ce qui leur arrive : ils sont contraints de subir cet effrayant épisode sans pouvoir en saisir le sens. Mais en même temps, le secret « exhibé » qu'est le meurtre mystérieux des novices est soutenu par deux autres secrets, « tus », qui se rapportent à une double collusion passée sous silence. D'un côté, les novices sont rendus complices des initiateurs vis-à-vis des non-initiés : le caractère simulé de leur mort devient, par la suite, une révélation qu'ils doivent cacher aux femmes et aux enfants. De l'autre, les femmes (qui n'ignorent pas que les candidats ne sont pas réellement tués) sont rendues complices des initiateurs vis-à-vis des novices : en feignant, elles aussi, de croire en la réalité de la mise à mort des candidats, elles concourent à l'initiation de ces derniers et, par là, à leur accession au statut d'adulte. C'est parce que les novices collaborent (en grande partie contre leur volonté) à leur mise à mort, que les non-initiés peuvent faire de même, et c'est parce que ceux-ci sont contraints à agir ainsi que la mise en scène à laquelle participent les novices peut (par la suite) se constituer en un « secret » qui ne doit pas leur être dévoilé. À la lumière de la complicité des novices et des non-initiés dans le déroulement de cet épisode, les souffrances que les initiateurs leur imposent s'apparenteraient davantage à une violence de type « héroïque ». En fait, au cours de cette séquence, violences « vexatoires » et violences « héroïques » se confondent.

Comme on peut le constater, ce ne sont pas seulement les novices mais également les non-initiés qui subissent des violences, parfois des mains des novices eux-mêmes. Comme l'a récemment souligné Bloch²⁷, des agressions commises par les nouveaux initiés envers les non-initiés font partie intégrante de beaucoup de rites initiatiques. Dans certains cas, ces violences se réalisent dans le cadre

²⁷ Bloch, 1992.

d'une dissimulation « exhibée », comme lorsqu'au cours du rite *so*, les novices, grognant comme des porcs de sorte que les non-initiés puissent les entendre mais non les voir, dévastent les jardins des femmes. Dans d'autres cas, elles sont exercées de façon clandestine, comme dans le rite *tchoo* lorsque les nouveaux initiés cherchent à avoir des rapports sexuels avec des femmes de manière à leur transmettre, à leur insu, la « saleté » stérilisante de l'initiation qu'ils viennent de subir. Dans d'autres cas encore, ces violences semblent, à première vue, ne faire l'objet d'aucun secret : bénéficiant d'un régime d'exception transitoire, les novices s'adonnent au vol et s'en prennent impunément aux non-initiés qui croisent leur chemin. Signalons enfin qu'il existe aussi des violences entre novices (sous la forme de luttes organisées ou de bagarres impromptues) ainsi que des retournements de situation dans lesquels ce sont les novices qui s'attaquent à leurs initiateurs. Bref, à tous les niveaux, l'initiation s'impose comme foncièrement violente²⁸.

Il serait hasardeux de vouloir à tout prix ramener l'ensemble des situations de souffrance qu'intègrent les rites d'initiation aux modes de violence « héroïque » et « vexatoire », lesquels représentent d'ailleurs plus des pôles d'organisation que des catégories étanches. En revanche, et c'est l'essentiel de la proposition avancée ici, il est important de reconnaître que les souffrances initiatiques sont bien des violences, c'est-à-dire des souffrances infligées par certains à d'autres, impliquant des témoins effectifs ou potentiels, et qu'elles sont indissociables des relations de secret dans le cadre desquelles elles sont commises.

Les contributions à ce numéro permettent, entre bien d'autres choses, d'illustrer et d'étayer certains aspects du cadre général que l'on vient d'esquisser : le fondement interactif des émotions expérimentées au cours des rites d'initiation, le caractère à la fois continu et discontinu du « passage » qu'elles régulent, la recomposition et la transmission des configurations relationnelles qu'elles médiatisent et le rôle primordial du secret et de la violence dans ce processus de recomposition et de transmission. Ainsi, plutôt qu'un simple résumé de ces contributions, ce qui suit pro-

²⁸ En insistant sur la complexité et la variabilité de la violence initiatique, j'ai laissé de côté la question du « pourquoi » en faveur de celles du « quoi » et du « comment ». Parmi les auteurs récents qui ont cherché à expliquer la raison d'être de cette violence, certains font appel à des processus intrapsychiques d'inspiration freudienne, comportementaliste ou cognitiviste (par exemple Heald, 1986 ; Bourdieu, 1986 en convoquant Aronson et Mills, 1959 ; Whitehouse, 1996 et 2000), tandis que d'autres situent le problème plus sur le plan des rapports sociaux (par exemple Morinis, 1985 ; Boyer, 2001 ; Siran, 2002) ou celui du symbolisme (par exemple Bloch, 1986, 1992).

pose une lecture de ces textes qui, tout en permettant au lecteur de saisir les enjeux et les développements qui leur sont spécifiques, tente de les mettre en relation avec les quelques propositions qui viennent d'être avancées.

Initiations collectives et obligatoires

Le rituel *ndut* des Seereer du Sénégal est une initiation masculine collective et obligatoire qui donne accès au statut d'adulte. Mobilisant la société dans son ensemble, il s'apparente aux grandes institutions cérémonielles qui ont longtemps alimenté la réflexion anthropologique sur les phénomènes initiatiques. Toutefois, les partis pris inhabituels qui animent l'analyse qu'en fait Aurélie Troy permettent d'apprécier des initiations de ce genre sous un angle novateur. D'une part, l'auteur centre son étude sur les toutes premières séquences du rituel, celles au cours desquelles les futurs initiés sont extraits de leur milieu domestique et du monde des non-initiés pour rejoindre leur camp initiatique en brousse. D'autre part, elle s'attache à décrire la place fondamentale qu'occupent dans la transformation initiatique des garçons ces objets éminemment féminins que sont les pagnes, fournis par leurs mères, qui les accompagnent tout au long de ces rites préliminaires.

Contrairement à ce que peuvent laisser penser les mises en scène plus ou moins violentes de rupture qu'intègrent le plus souvent les rites d'initiation masculine, ceux-ci n'interviennent pas pour remplacer des relations existantes, dont en premier lieu celle qui unit les novices à leurs mères, par d'autres. Une telle opération s'inscrirait davantage dans le cadre du travail d'autonomisation individuel propre aux sociétés occidentales modernes²⁹. Ces rituels cherchent plutôt à transformer ces relations originelles en leur en adjoignant d'autres. Dans cette perspective, qui est celle d'A. Troy, l'enjeu des rites préliminaires de séparation, lequel perdure tout au long du processus initiatique, n'est pas tant de briser le lien maternel que de le préserver tout en l'associant étroitement avec celui qui représente sous de

²⁹ Moisseeff, 2006.

multiples aspects son contraire : une affiliation primordiale à la communauté des hommes adultes. C'est dans le sens de cette construction d'une relation nouvelle à partir de celle déjà en place, et non seulement dans celui d'une volonté de réappropriation de la part des initiateurs, qu'il faut comprendre le recours quasi-systématique de ces rites à un symbolisme relevant des fonctions procréatives féminines (gestation, accouchement, allaitement, etc.). En analysant comment les pagnes sont mobilisés au cours de l'initiation – à la fois comme composante essentielle du dispositif de dissimulation qui se met en place autour des novices et comme garant du lien qui les rattache à leurs mères – A. Troy met en évidence les caractéristiques de cette alchimie relationnelle, les interactions qui la médiatisent et les expressions affectives que comportent ces interactions.

Le trajet qu'empruntent les novices au cours des rites préliminaires se présente comme une naissance à l'envers : circoncis dans l'arrière-cour de leurs maisons maternelles, ils en sortent pour intégrer, collectivement, un « nid » (*ndut*) masculin d'où ils renaîtront à la fin du rite, avalés et régurgités par une entité monstrueuse. Pris en charge par leurs familles paternelles, le corps enveloppé dans de grands pagnes blancs, les novices traversent une vulve en branchages pour déambuler dans le village jusqu'à l'arbre ancestral avant de s'éclipser subrepticement en brousse. Au cours de ce long itinéraire marqué par l'agencement soigneusement aménagé des points de vue des uns et des autres, et dans lequel complicité et exclusion, participation sonore et dissimulation visuelle, retenue et réjouissance sont étroitement conjuguées, les éléments essentiels du processus initiatique se mettent déjà en place. Mères et fils, physiquement séparés, restent néanmoins liés par une convergence sur le plan émotionnel : les unes devenues les « spectatrices impuissantes d'un spectacle auquel elles n'assisteront pas », les autres formant un « corps multiple » impuissant qui déambule sous des pagnes qui les empêchent de voir, tous deux se trouvent acculés, par des procédés inverses de méconnaissance, aux mêmes sentiments d'inquiétude et de résignation.

Or, ce sont ces pagnes, dont les modalités de confection et d'acquisition sont rapportées en détail, qui assureront la pérennité de ce lien. Pendant que les novices séjournent dans le camp d'initiation, ces tissus sont remis à celles qui les ont fournis, leurs mères, qui sont tenues de les utiliser comme oreiller afin de protéger leurs fils contre les mauvaises pensées qu'elles-mêmes ou d'autres pourraient entretenir. Imprégnés des efforts et de la corporéité aussi bien des mères que des novices, ils représentent de véritables objets transitionnels, mais à l'intention de la mère plutôt qu'à celle de son enfant — on retrouve ici l'opération d'inversion par laquelle l'initiation préserve le lien maternel tout en l'altérant. Matérialisation d'une relation en évolution et dépositaire des affects qui accompagnent ce mouvement, le pagne initiatique se constitue en « un objet "piège" ou "miroir" qui capte et reflète », du point de vue des mères tout du moins, à la fois le changement et la continuité qu'institue la transformation initiatique.

Si les pratiques initiatiques chez les Seereer ont connu des évolutions récentes qui font par exemple que la circoncision, aujourd'hui majoritairement pratiquée au dispensaire, n'est plus que simulée dans le rituel, le rite d'initiation des jeunes hommes bulongic (de l'aire Baga) en République de Guinée, sur lequel porte la contribution de David Berliner, a connu un destin autrement plus radical. Une seconde vague d'implantation de l'Islam au cours du *xx*^e siècle a entraîné un renoncement aux pratiques religieuses antérieures et la destruction des masques et des forêts sacrés, de sorte que les dernières séances initiatiques remontent à 1937 et 1954. David Berliner s'attache à décrire ce qui reste de l'institution initiatique bulongic : un système d'interaction entre jeunes adultes et anciens initiés qui s'organise autour des secrets que ces derniers auraient « mangés » au cours de leur passage par le rite. En explorant les relations ambivalentes qu'entretiennent ces deux protagonistes, anciens initiés et jeunes non initiés, les positions qu'ils y adoptent et les expressions affectives qu'impliquent ces prises de position, il montre à quel point la dynamique initiatique a survécu à son contexte rituel d'origine.

D'un côté, les vieux, qui continuent à respecter la hiérarchie entre « ceux de 37 » et « ceux de 54 », glorifient avec fatalisme les temps révolus, et se vantent, à demi-mot, des dangereuses connaissances qu'ils auraient acquises au prix de violences considérables. Déplorant qu'ils soient « les derniers Bulongic », ils expriment néanmoins leur réticence à communiquer ce précieux savoir aux jeunes, qui seraient incapables soit de le garder secret, soit de l'utiliser à bon escient. Quant aux jeunes adultes, ils reconnaissent aux vieux leurs formidables pouvoirs (« lui, il connaît ») et se plaignent de la perte d'un savoir potentiellement salvateur pour les Bulongic que les vieux refusent de transmettre. En même temps, en se décrivant comme ignorants, mal élevés et incapables, ils corroborent le point de vue qu'ont sur eux les vieux, et témoignent de leurs propres hésitations à assumer ces pouvoirs mystérieux. Les propos des uns et des autres se répondent donc parfaitement de sorte que les interactions entre les vieux initiés et les jeunes adultes sont toujours marquées de distance, d'étanchéité, voire de méfiance, mais aussi par « une étrange congruence ». Adoptant une perspective systémique, on dirait que tous deux sont engagés dans la co-construction d'un mode d'interaction spécifique qui, en empruntant l'idiome de l'acquisition et de la transmission d'une compétence rituelle, contribue à la perpétuation non pas d'une initiation, mais d'un ethos initiatique.

Le statut qu'il convient d'accorder à ce type d'interaction est difficile à déterminer. D'un côté, il réitère sous certains aspects des schèmes relationnels auparavant réalisés dans le cadre du rite d'initiation. De l'autre, il est forcément une transformation d'une relation rituelle en une autre qui ne l'est absolument pas. Il est également difficile d'évaluer l'influence réelle des pratiques initiatiques du passé : les anciens agissent-ils en vieux initiés ou simplement en vieux ? Les jeunes redoutent-ils leurs pouvoirs initiatiques ou leur pouvoir tout court ? En l'absence de moyens qui permettraient de trancher, on peut avancer l'hypothèse que ces difficultés ne sont nullement accidentelles : tout se passe en effet comme si un aspect constitutif de ce nouveau mode

d'interaction consistait à le présenter comme relevant d'un rituel dont les effets sont donc toujours en vigueur. Dans cette optique, ce serait précisément dans la manière dont ce lien avec le rite d'initiation est entretenu que se retrouveraient certaines propriétés essentielles de la dissimulation initiatique.

Comme le remarque D. Berliner, la catégorie des « dépositaires » du secret initiatique, autrefois occupée par les novices, a disparu du pays bulongic : la situation se résume à une opposition binaire entre ceux qui ont subi l'initiation et ceux qui ne la subiront jamais. Toutefois, on se souviendra que Zempléni³⁰ ajoute aux trois partenaires du secret proposés par Simmel³¹, un quatrième terme, marginal par rapport aux trois autres : le « destinataire secondaire ». Ce sont ceux qui sont exclus non pas du contenu du secret (comme c'est le cas pour le « destinataire »), mais du secret tout court. Ce sont typiquement les étrangers, notamment les voisins, ceux qui en principe ne sont pas concernés par l'initiation, qui occupent cette quatrième position. Or, la prise en compte de ce quatrième terme permet de repenser la situation bulongic.

Pour le Bulongic, les relations vis-à-vis des personnes extérieures, qu'elles soient guinéennes ou non, sont empreintes de menace et d'incertitude, eux qui ont été dépouillés de leurs artefacts (lesquels occupent une place de choix dans les collections d'« art primitif »), et dont l'image de musulmans est ternie par leur réputation d'avoir été de grands ritualistes. Pourtant, cette dernière caractéristique reste en même temps une des seules attributions qu'on peut qualifier de positive : « s'identifier comme Ilongic (ou Baga) dans un environnement non-Ilongic est source de prestige, tant l'image de populations littorales saturée de secrets a la peau dure en Guinée. » Ne peut-on pas alors voir dans la situation actuelle une reconduction de la relation initiatique, mais décalée d'un cran sur le continuum que forment ces quatre composants : « détenteurs », « dépositaires », « destinataires » et « destinataires secondaires » ? En l'absence d'éventuels « détenteurs » (initiateurs), le dispo-

³⁰ Zempléni, 1976.

³¹ Simmel, 1950.

sitif du secret se serait mis en place entre « dépositaires » (initiés), « destinataires » (jeunes) et « destinataires secondaires » (étrangers et, éventuellement, femmes bulongic). Vu sous cet angle, le jeu de simulation et de dissimulation entre les vieux initiés et les jeunes adultes prend la valeur d'une affirmation identitaire commune, fondée non plus sur le partage entre initiateurs et novices d'un secret dont les non-initiés sont exclus, mais sur le partage entre initiés et non-initiés d'un savoir dont les étrangers sont exclus : ils savent qu'il y a bien, en pays bulongic, un secret à connaître. Les anciens initiés, par l'intimidation et la « sécrétion », les jeunes par la fascination et la peur, œuvrent ensemble pour que ce secret soit, du point de vue qu'ils attribuent à d'autres, aussi redoutable que possible.

Initiations d'affliction

À l'inverse du rite initiatique bulongic, celui du *bwete misoko* (Gabon) qu'étudie Julien Bonhomme est en pleine expansion. Toutefois, il n'a rien d'une initiation collective et obligatoire puisqu'on choisit de s'y soumettre afin de contrer des agressions en sorcellerie dont la réalité a été confirmée par un devin (qui est également le maître de l'initiation).

La catharsis, une soudaine décharge d'affects, est au cœur de ce dispositif rituel. Toutefois, J. Bonhomme cherche à rendre compte des émotions qui s'y expriment non pas, comme cela a souvent été le cas, en tant que sentiments privés tributaires d'une logique psychologique, ni comme des signes publics conventionnels obéissant à une logique symbolique, mais avant tout comme les produits émergents d'interactions entre agents, et donc relevant d'une logique relationnelle. En faisant accéder le novice à de nouvelles modalités de vision, d'énonciation et d'action, la performance rituelle opère une redéfinition progressive de ses relations avec les autres participants (volontaires et involontaires) du rite. Elle fournit par là les conditions qui autorisent un retournement de situation – sur le plan des

interactions comme sur celui des émotions qu'elles induisent – dans lequel les pleurs pitoyables du novice cèdent la place aux coups avec lesquels il terrasse ses assaillants malfaisants. De victime impuissante, il devient l'agresseur violent de ses persécuteurs.

Divination puis initiation sont les deux phases complémentaires du parcours du novice. Dans un premier temps, le devin, en consultant un petit miroir qu'il tient à la main, fait état des malheurs du novice/patient, exigeant seulement de celui-ci qu'il acquiesce périodiquement par la formule rituelle « *basé!* ». Tout en parlant, il confirme l'attaque en sorcellerie en traçant avec du kaolin sur le corps du novice/patient les indices de cette agression. Le patient s'y trouve relégué dans une position de passivité redoublée : « vu » et « pris » par le devin comme il l'a été par le sorcier – celui qui peut vous voir (et agir sur vous) sans que vous le voyiez – il éclate en sanglots. Cette attitude d'apitoiement passif sur son mauvais sort ne sera plus tolérée au cours de la phase initiatique qui suit. Ayant ingéré une plante hallucinogène, le novice est alors face à un miroir où, dans un acte d'auto-divination qui le situe dans la position qu'occupait précédemment le devin, il doit chercher à percevoir l'identité de son persécuteur. Pendant toute une nuit, il regarde fixement dans le miroir en décrivant à haute voix ce qu'il y perçoit : d'abord son propre visage qui se transforme, puis d'autres personnages, puis enfin son agresseur (et d'autres sorciers) dont il observe les agissements maléfiques contre d'autres et contre lui-même. Encouragé par les initiés qui l'entourent (cette fois, en écho inversé de la divination, ce sont eux qui ponctuent son récit de la formule « *basé!* »), le novice se voit livrer une bataille féroce contre son (ses) adversaire(s), assénant des coups à la fois dans le miroir et, avec le chasse-mouche qu'il brandit, face à celui-ci. Le plus souvent, il en sort victorieux, la violence dont il a su faire preuve l'a délivré de l'emprise sorcellaire. C'est la jubilation.

Il serait superflu de retracer ici les différentes étapes de ce processus initiatique et de l'analyse qu'en fait J. Bonhomme. Je m'en tiendrai seulement à souligner le

rôle pivot que joue dans ce processus la réflexivité, c'est-à-dire le fait de se voir comme un autre. Les sanglots du novice sont à l'évidence l'expression incarnée de son nouveau positionnement vis-à-vis de lui-même induit par les paroles et les dessins au kaolin du devin. Accablé par le malheur et l'impuissance, le novice souffre d'une perception rétrécie et diminuée de lui-même et de sa condition qui le cantonne au fatalisme et à la passivité. Puis, quand les agressions jusque-là invisibles dont il s'estime victime lui deviennent visibles, il atteint à une représentation de sa situation qui, bien que s'accordant à ses propres sentiments, lui permet de se voir du point de vue d'un autre – en l'occurrence du devin qui lui a permis d'accéder à cette vision. Les pleurs, extériorisation de la souffrance à l'image des actes divinatoires eux-mêmes, traduisent le desserrement des étaux de l'angoisse et de l'incertitude qu'offre cette double perspective du novice sur lui-même. Dans cette optique, ce qui différencie le devin et le sorcier est moins la bienveillance du premier et la malveillance du second (car, sur ce plan, il n'est pas toujours facile de les départager), que le fait que l'un suscite une triangulation que l'autre œuvre à forclure. Si, comme le montre J. Bonhomme, le novice peut prendre appui sur une inversion de la prédation divinatoire pour déjouer la prédation sorcellaire, c'est que la divination lui procure un nouveau point de vue sur lui-même à partir duquel il peut éventuellement agir.

La démarche proprement initiatique du *bwete misoko* consiste alors à développer et à exploiter cette brèche réflexive. Au moyen du miroir, mais aussi de la mise en récit de ce qu'il révèle et des interactions avec les initiés, se construit autour du novice un contexte de réflexivité de plus en plus élaboré, intégrant de plus en plus de points de vue dans lesquels il est invité à se reconnaître. Réitérant par ses actes le point de vue du devin, le novice y perçoit tout d'abord son propre reflet qui se défigure pour devenir d'autres lui-même; puis, il suit à la trace ses propres péripéties pour terminer par un acte de violence jubilatoire dans lequel ses différents points de vue (le sien propre et celui de son double dans le miroir) se rejoignent. C'est au moyen de

cet épaissement dans le maniement de la réflexivité, au cours duquel le novice est amené à assumer de multiples perspectives pour se retrouver à la fois le même et différent, qu'il arrive à se défaire de la position de victime dans laquelle le malheur l'aurait consigné : en fin de parcours, il ne s'y reconnaît plus.

La réflexivité joue aussi un rôle essentiel dans le *kañalen*, rite d'affliction jóola (Sénégal, Guinée-Bissau) que présente Odile Journet. Toutefois, elle prend une forme très différente puisque ce sont celles qui sont déjà accablées par le malheur – drame de la stérilité ou de la perte répétée d'enfants en bas-âge – qui se voient imposer d'importantes violences supplémentaires (brimades, insultes, humiliations, etc.) avant de s'adonner à une autodérision spectaculaire. Ce sont à la fois les particularités des interactions entre novices et anciennes *buñalen* (femmes soumises au rite) et du traitement des émotions qui accompagnent ce cheminement que l'auteur cherche à comprendre.

Avant que le rite se mette en place, la future *añalen* a fui ou a été enlevée à l'improviste de sa maison maritale pour être installée dans un village ou un quartier éloigné. Commence pour elle une longue période au cours de laquelle elle subit les incessantes vexations, insultes et humiliations que lui infligent notamment les membres de l'association locale du *kañalen* et sa famille d'accueil (les unes et les autres n'en veillant pas moins attentivement sur son état de santé). Dotée d'un nouveau nom de dérision, habillée de haillons, elle est astreinte à de nombreuses corvées sous peine d'être battue, et doit se plier à de multiples exigences aussi inconvenantes qu'humiliantes : agir en animal, en clown, s'adonner à des tâches aussi difficiles qu'absurdes, etc. Elle est également contrainte d'accepter tout partenaire sexuel jusqu'à ce qu'elle tombe enceinte. Toute manifestation de chagrin ou de douleur de sa part est traitée avec cette ironie féroce que l'on retrouve, sous une forme atténuée, dans l'attitude qu'ont les hommes face aux mères anxieuses qui voient leurs fils partir à l'initiation : lorsqu'elle pleure, on lui rapporte unealebasse pour qu'elle la

remplisse de larmes. Puis, après plusieurs mois, la situation bascule. Excédée par la cruauté de ses persécutrices, l'*añalen* finit un jour par se rebeller, à quoi les anciennes répondent par les plaisanteries et injures habituelles, mais cette fois-ci dirigées contre elles-mêmes. À partir de ce moment, l'*añalen* continuera à se soumettre aux demandes des unes et des autres, mais sur le mode de la provocation. Soutenue par la complicité des anciennes, elle se livre à cœur joie avec elles à des surenchères publiques de bouffonnerie exacerbée où se mêlent bestialité et obscénité. Lorsque son enfant a atteint trois ou quatre ans, elle est avec lui solennellement raccompagnée chez son mari. Pour le restant de sa vie, elle participera aux réunions du *kañalen* de son quartier ou village marital, et continuera à se conduire en exhibitionniste extravagante à chaque occasion publique.

Le *kañalen*, suggère O. Journet, est moins un « piège à pensée³² » qu'un « piège à affects » : en redoublant une affliction personnelle par une imposition collective et conventionnelle de la souffrance, il opérerait un déplacement de l'une à l'autre. La double privation que la mère en mal d'enfants ne peut surmonter — à la fois une maternité inaccomplie et un deuil impossible — est transmuée en l'accomplissement d'une prescription rituelle positive.

Mais ce sont autant les ressorts de sa mise en scène que les mécanismes psychologiques auxquels ce rite ferait appel qui retiennent l'attention de l'auteur. Les affinités entre le *kañalen* et l'initiation sont frappantes : arrachement au milieu familial, prise en charge par une collectivité unisexuée, violences infligées, accès à un nouveau statut irréversible, etc. Renvoyant à un précédent travail, O. Journet évoque la possibilité d'envisager ce rituel comme une réitération prolongée de l'accouchement, événement pensé et construit par les Jóola comme l'initiation des femmes (les Jóola ont aussi un rite d'initiation masculine). Toutefois, souligne-t-elle aussitôt, compte tenu de son caractère public et de l'importance qu'il accorde à l'inversion et à la caricature, il se présente moins comme une transposition de l'initiation que comme sa mise en dérision.

³² Smith, 1979.

En effet, la place qu'occupe l'initiation pour le *kañalen* semble être moins celle d'un modèle éventuel que celle d'un intermédiaire ou faire-valoir nécessaire. Les matériaux rapportés montrent que si l'accouchement est vu comme l'équivalent chez les femmes de l'initiation masculine, l'inverse est aussi vrai : des rapprochements sur le plan du vocabulaire attestent bien que le rite d'initiation jóola est conçu comme une version (une réappropriation?) masculine de l'accouchement. Ainsi, l'*añalen* accèderait à l'état de mère par un chemin doublement détourné : le *kañalen* serait une transformation de l'initiation qui est elle-même une transformation de l'accouchement qui est précisément ce que l'*añalen* cherche à tout prix à atteindre. Or, dans la mesure où les rapports entre initiation et accouchement sont marqués non seulement par l'analogie, mais en même temps par l'inversion (féminin/masculin, naissance individuelle/renaissance collective, etc.), on doit s'attendre à des renversements similaires dans les rapports que le *kañalen* entretient avec l'initiation. Que ce soit un rite exclusivement féminin va évidemment dans ce sens, mais c'est aussi ce que semble suggérer la place qu'assigne le *kañalen* à celle qui le subit. Cumulant sur le plan des émotions l'impassibilité obligée du novice qui se soumet à ses initiateurs et le désarroi d'une mère qui souffre d'avoir perdu ses enfants, elle est identifiée simultanément au jeune homme qui subit l'initiation et (notamment dans la façon dont ses peines sont ridiculisées) à la mère de celui-ci. Or, l'*añalen* n'est ni homme ni mère, de sorte que ce double rapprochement avec l'initiation est aussi une double inversion, qui la cantonne dans la caricature.

Mais la principale inversion qu'opère le *kañalen* par rapport à l'initiation concerne sa façon de se situer vis-à-vis de ceux qui lui sont extérieurs. O. Journet l'annonce dès le début de son analyse : le *kañalen* ne connaît pas de phénomènes de dissimulation et de mystification vis-à-vis des non-initiés. Ce que l'on constate plutôt est que le secret est non seulement absent mais inversé : tout doit se passer au vu de tous sous une forme non pas voilée mais exagérée et on ne peut plus explicite. Le *kañalen* serait de ce point de

vue une sorte d'anti-initiation (comme l'initiation serait un anti-accouchement) dont la dynamique serait le contraire du secret : un exhibitionnisme outrancier. Dans cette optique, l'on est alors tenté de voir dans les deux types d'épreuves que met en évidence O. Journet – d'un côté, brimades humiliantes, de l'autre, autodérision réciproque – des équivalences, sur le mode du spectacle anti-initiatique que cultive le *kañalen*, des deux modalités de violence, « vexatoire » et « héroïque », fréquemment rencontrés dans les rites initiatiques (*cf. supra*).

Initiations électives

Avec la contribution de Marianne Lemaire nous retrouvons l'initiation à proprement parler, mais infléchie, si on peut dire, par notre passage par le *kañalen*, puisqu'il s'agit d'une comparaison entre l'expérience de la souffrance dans deux rites initiatiques en pays sénoufo (Côte d'Ivoire) : le *pɔɔ*, initiation masculine collective et obligatoire, et le *sandogi*, initiation féminine, individuelle et élective.

Le *pɔɔ* est subi de façon quasi-automatique par l'ensemble des garçons sénoufo, leur permettant d'accéder au statut d'homme adulte. Comme dans d'autres rites d'initiation masculine, les violences auxquelles ils sont soumis sont avant tout d'ordre physique : travaux ardues et surtout épreuves et brimades à la fois douloureuses et difficilement compréhensibles. Ce sont en tout cas ces épisodes physiquement pénibles, qui ne doivent pas être divulgués aux non-initiés, et que les novices évoquent de façon voilée dans les chants qu'ils entonnent à la fin de leur initiation. Le *sandogi* se présente autrement. Une femme sera amenée à subir ce rituel lorsqu'un devin attribue les infortunes qui s'abattent sur elle ou son entourage au désir d'une ancêtre ou d'un génie qu'elle devienne une initiée du *sandogi*, autel-puissance responsable de l'intégrité du matrilignage et de la fécondité de ses membres. Ce qui rend cette initiation si éprouvante, ce ne sont pas seulement les lourdes conséquences matérielles qu'elle entraîne (dépenses importantes

et abandon définitif des activités agricoles, deux raisons qui peuvent amener son entourage à s'y opposer), mais surtout le fait que les explications divinatoires, parce qu'elles peuvent être le résultat d'influences malintentionnées, ne sont jamais certaines. Si la femme en question n'a pas été réellement élue et qu'elle poursuit l'initiation malgré cela, elle est assurée d'une mort prochaine, et si elle a été effectivement élue et qu'elle n'entreprend pas ce rite, ses malheurs ne pourront que perdurer, et sans doute s'accroître. C'est cette souffrance avant tout morale, le tourment du doute, qu'impose et entretient le processus initiatique, qui, souvent interrompu, peut s'étendre sur plusieurs années, et qui est construit autour d'épisodes à valeur d'ordalies destinées à tester l'authenticité de l'élection de la novice : a-t-elle embelli et pris du poids ? La cordelette attachée autour de ses reins est-elle restée intacte ? Ses rêves indiquent-ils qu'elle a été réellement choisie ? En combien de temps a-t-elle réussi à trouver un objet caché en brousse ? L'indétermination n'est d'ailleurs jamais entièrement levée puisqu'une fois devenue officiante du *sandogi*, l'adepte continuera à s'interroger sur le bien-fondé des interprétations divinatoires qu'elle est tenue de livrer. Ce doute, elle le surmonte non pas en l'évacuant mais – à l'instar des initiés du *pɔɔ* saisis par les douleurs qu'on leur inflige – en l'incorporant à sa personne : devenu le fondement d'une identité nouvelle, l'incertitude lui permettra de gérer avec souplesse ses relations aussi bien avec l'entité qui l'a élue qu'avec son entourage.

Envisager la souffrance initiatique comme une violence permet d'étayer le contraste entre ces deux rituels. Dans le *pɔɔ*, les sévices que les initiateurs font subir aux novices qu'ils accablent de souffrances physiques sont hautement ambivalents ; dans le *sandogi*, c'est l'« amitié » de l'ancêtre ou du génie à l'origine des souffrances morales de l'adepte qui est ambivalente. Aussi, les formes relationnelles qu'actualisent ces violences ne sont pas les mêmes. L'imposition de douleurs par les initiateurs du *pɔɔ* participe à la perpétuation d'une séparation radicale entre initiés (hommes) et non-initiés (femmes et enfants). En revanche, le doute qu'impose l'ancêtre/génie du *sandogi*, éprouvé en premier

lieu par la novice, mais aussi, à des degrés différents, par ses initiatrices et par son entourage, s'inscrit dans la pérennité d'une dépendance plus ou moins intense envers cette entité. Dans les deux cas, ce qu'il convient d'appeler le « secret initiatique » se rapporte à ces actes de violence et à la signification que ceux qui les ont expérimentés peuvent leur reconnaître. Toutefois, les ressorts de cette signification sont différents dans l'un et l'autre cas. Dans le *pɔɔ*, elle est sous-tendue par un dispositif autoréférentiel qui repose sur l'exclusion ; dans le *sandogi*, elle procède d'un rattachement privilégié à une entité extra-ordinaire dont seuls les agissements seraient sensibles. Ainsi, pour les initiés du *pɔɔ*, c'est la performance initiatique elle-même qui s'impose comme le fondement de certitudes indicibles, tandis que pour l'initiée du *sandogi*, c'est l'entité mystérieuse dont elle a subi l'influence qui devient une source de paroles (divinatoires) incertaines.

M. Lemaire met l'accent sur l'isolement que la novice du *sandogi* peut ressentir face aux doutes qui l'assaillent. Les angoissantes ordalies rituelles qui permettent, à elle et à ses initiatrices, de jauger de l'authenticité de son élection n'enlèvent rien à la détresse qu'elle éprouve à devoir affronter ses incertitudes intérieures. Au cours du processus initiatique, ces deux types de mise à l'épreuve de la novice – celles qu'elle subit devant témoins et celle qu'elle expérimente seule avec elle-même – sont étroitement conjuguées. Ne peut-on pas voir là aussi, l'équivalent, sur le registre de la souffrance morale, des deux modes de violence physique – « vexatoire » et « héroïque » – dont l'association serait typique des initiations collectives et obligatoires masculines ?

L'analyse de M. Lemaire s'inscrit dans le cadre d'une proposition plus générale sur la complémentarité des dimensions physique et morale de la souffrance en pays senoufo. De ce point de vue, la divergence qu'elle décrit pour les initiations *pɔɔ* et *sandogi* représente moins une dichotomie étanche qu'une accentuation sexuée de l'un ou l'autre de ces deux versants, discontinu et continu, de la souffrance que l'on retrouve dans d'autres champs de la vie sociale. En même temps, elle relève à quel point la

configuration du doute initiatique qu'elle met en évidence se retrouve hors de l'aire sénoufo dans d'autres rites d'initiation que leur caractère électif, individuel ou féminin rapproche du *sandogi*. Le modèle proposé ici doit alors permettre de reconsidérer bon nombre de phénomènes initiatiques sous un angle neuf. Ainsi, on peut citer le cas de certaines initiations masculines de l'Afrique de l'Est, telles que la circoncision chez les Samburu du Kenya³³ et chez les Gisu d'Uganda³⁴, qui s'accommodent difficilement des schémas d'interprétation classiques et dans lesquelles des épreuves à valeur d'ordalies, l'expérience du doute et la maîtrise d'une puissance potentiellement envahissante (une qualité affective plutôt qu'une instance personnifiée) jouent un rôle prépondérant.

Martin Holbraad, dans son analyse du processus initiatique qui régit l'accès au statut de *babalawo* (« père des secrets ») au sein du culte de divination afro-cubain Ifá, décrit l'envers de la situation présentée par M. Lemaire. Pour comprendre la logique qui préside à l'aptitude qu'aurait l'initiation à engendrer de nouveaux êtres, il se place du point de vue non pas des novices mais des initiateurs ou des divinités oraculaires elles-mêmes. De ce point de vue, les sentiments de peur et d'anxiété qu'éprouvent les futurs adeptes se rapporteraient non à des incertitudes sur l'authenticité de leur élection, mais au contraire aux multiples considérations personnelles, financières et autres, qui risquent de retarder l'accomplissement d'une initiation qui leur a été révélée comme inéluctable. Mais cette optique inhabituelle nous invite également à nous délester de certains présupposés en faveur d'un cadre conceptuel plus à même de fournir non pas une explication causale des phénomènes observés mais une compréhension de ces phénomènes en leurs propres termes.

Nous retrouvons ici, sous une forme différente, le problème du caractère à la fois continu et discontinu de la transmutation initiatique. Ainsi, dans un premier temps, M. Holbraad décrit l'initiation comme l'inscription du novice au sein d'un réseau de relations où des liens de parenté religieuse avec d'autres personnes — ancêtres,

³³ Spencer, 1965.

³⁴ Heald, 1982.

parrains et germains rituels – sont subordonnées à des liens avec des Orulas, divinités matérialisées sous la forme de récipients (contenant des noix de palme divinatoires), de figures ordaliques (« chemins ») et de récits mythiques associés à ces figures. Mais caractériser le processus initiatique comme une accumulation organisée de relations, semble laisser en suspens le problème de la transformation ontologique que cette accumulation est censée opérer. D'autres contributeurs ont cherché à en rendre compte en se penchant sur les interactions et les expressions affectives qui l'actualisent. M. Holbraad s'interroge plutôt sur la logique qu'elle présuppose. Ainsi, la question devient : quelle est la meilleure façon de conceptualiser l'adhésion des participants à cette métamorphose ? Dans sa démonstration autant conceptuelle qu'ethnographique, il expose les implications logiques de la proposition simple et intuitivement satisfaisante selon laquelle les relations que le processus initiatique met en place, dont en premier lieu celle qui se noue entre l'initié et son Orula, sont des relations que les philosophes appellent « internes » : elles sont constitutives de l'identité de l'impétrant ; désormais, celui-ci ne saurait être défini indépendamment de sa relation avec son Orula.

Pour celui qui est destiné à l'Ifá, son intégration à ce culte, réservé aux seuls hommes, est l'aboutissement d'un parcours régulé par d'autres rites de passage relevant de la « religion » afro-cubaine (baptême catholique, initiation à la Santería, etc.), et surtout par une série de longues consultations auprès des devins de l'Ifá, au cours desquelles son initiation lui sera prescrite. Le rite initiatique lui-même est en grande partie organisé autour d'une séance oraculaire supplémentaire exigeant le concours de nombreux *babalawo*. Ainsi, dans le cas d'Ifá, l'initiation procède de la divination ; ce sont les propriétés des énoncés oraculaires en général, et de ceux qui sont destinés aux novices potentiels en particulier, qui permettent de comprendre les enjeux et les ressorts du processus initiatique.

Les énoncés oraculaires, « la mort vous poursuit » par exemple, sont envisagés comme des actes de parole (*speech acts*). Plutôt que d'offrir une redéfinition conventionnelle

du consultant (selon laquelle « la mort » est un prédicat qui serait vrai pour le sujet qu'est le consultant), ils instaurent une nouvelle définition inventive du consultant (selon laquelle sa relation avec la mort est interne à sa définition en tant que personne). De quelqu'un n'ayant aucune relation particulière avec la mort, le consultant est devenu quelqu'un de différent : une personne que la mort poursuit. Ces énoncés transformateurs représentent avant tout des jugements ou avis normatifs ; demander s'ils sont vrais ou non revient à méconnaître le caractère ontologique de la transformation qu'ils opèrent en le confondant avec la question épistémologique de savoir comment cette transformation peut être vérifiée. Mais cette façon de voir exige que la distinction usuelle entre concepts et choses ne soit plus reconnue comme axiomatique : le consultant et la mort s'y imposent comme des entités « mixtes » dont la rencontre donne lieu à une entité mixte originale (le-consultant-poursuivi-par-la-mort). Il en va similairement des longues consultations qui prescrivent la rencontre du futur adepte avec son Orula, de sorte que l'initiation ne représente que la consommation de transformations réalisées au cours de séances de divination préalables.

C'est l'obligation qu'a le consultant d'entreprendre l'initiation qui lui a été préconisée qui assurera que cette transformation, jusqu'alors simple potentialité, devienne effective. Comportant bon nombre de difficultés à surmonter (coût important, injonctions, lourdes prohibitions, etc.), elle est une source de frustration et d'angoisse pour celui qui ne peut pas ou qui ne veut pas l'assumer, car tout délai risque d'entraîner des effets néfastes mis sur le compte de la colère de l'Orula du futur initié (les récits mythiques sont inépuisables à ce sujet). Toutefois cette « obligation » n'est pas à comprendre dans le sens usuel d'un précepte normatif impliquant l'idée de choix, car cela présupposerait l'existence d'un sujet qui perdure auquel peut s'appliquer tel prédicat (non initié) à un moment et tel autre (initié) à un autre. Disons plutôt que le néophyte doit se faire initier parce que c'est dans sa nature : avoir une initiation devant lui est devenu constitutif de ce qu'il est. Une reconceptuali-

sation similaire s'applique à la transformation que consacre cette obligation : le futur adepte et son Orula sont moins des entités stables dont la rencontre avec l'un « changerait » l'autre, que des trajectoires de changements dont la rencontre donne lieu à une trajectoire de changement nouvelle.

Le fait que ce processus initiatique soit ainsi régi par une pareille logique « mouvante » (*motile logic*) n'empêche ni les participants, ni les ethnologues, de voir les choses autrement. Il arrive que des consultants – même des *babalawos* – s'interrogent sur la véracité des prescriptions divinatoires, comme il arrive aux futurs adeptes d'envisager leur initiation comme un possible choix parmi d'autres. Toutefois, cela revient simplement à méconnaître la nature des institutions concernées, c'est-à-dire à ne pas traiter ces prescriptions comme des énoncés oraculaires et à ne pas traiter une initiation comme une initiation. Le caractère contre-intuitif de la logique qui les sous-tend atteste précisément combien ce sont des pratiques exceptionnelles.

Les cheminements analytiques qu'empruntent les contributeurs de ce numéro de *Systèmes de pensée en Afrique noire* sont caractéristiques de ce que l'ethnologie a en propre : une volonté de rendre intelligible d'autres façons de dire et de le faire de manière à interroger nos propres catégories d'entendement. « Émotion », « relation », « violence », « transformation », « sujet », etc., sont autant de concepts dont la mise à l'épreuve ethnographique doit déboucher sur des modélisations qui nous surprennent autant qu'elles nous confortent dans ce que nous croyons déjà connaître. C'est le pari tenu par ces contributions qui, en rouvrant le dossier des phénomènes initiatiques afin d'en privilégier les dimensions affectives, permettent d'éclairer sous une lumière nouvelle un des objets consacrés de la discipline.

Références bibliographiques

- Averhill, J. R.
1982 *Anger and aggression : an essay on emotion*, New York, Springer-Verlag.
- Aronson, E. & J. Mills
1959 « The effect of severity of initiation on liking for a group », *Journal of Abnormal and Social Psychology* 59, pp. 177-181.
- Bateson, G.
1963 « A social scientist views the emotions », in P. H. Knapp (dir.), *Expression of the emotions in man*, New York, International Universities Press, pp. 230-236.
1972 *Steps to an ecology of mind*, New York, Random House.
- Berthomé, F.
2006 *Être affecté. Relations, interactions et émotions dans quelques rituels mélanésien*, mémoire de Master, Paris, EHESS.
- Bloch, M.
1986 *From blessing to violence : history and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge, Cambridge University Press.
1992 *La Violence du religieux*, Paris, Odile Jacob.
- Bourdieu, P.
1986 « Les rites comme actes d'institution », in P. Centlivres & J. Hainard (dir.), *Les Rites de passage aujourd'hui*, Lausanne, éditions L'Âge d'Homme.
1989 *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, éd. de Minuit.
- Boyer, P.
1990 *Tradition as truth and communication. A cognitive description of traditional discourse*, Cambridge, Cambridge University Press.
2001 *Religion explained. The human instincts that fashion gods, spirits and ancestors*, Londres, William Heinemann.
- Droogers, A.
1980 *The Dangerous Journey. Symbolic aspects of boy's initiation among the Wagenia of Kisangani, Zaire*, La Haye, Mouton.
- Gennep, A. van
1909 *Les Rites de passage*, Paris, Émile Noury.
- Heald, S.
1982 « The making of men : the relevance of vernacular psychology to the interpretation of a Gisu ritual », *Africa* 52 (1), pp. 15-36.
1986 « The ritual use of violence : circumcision among the Gisu of Uganda », in D. Riches (dir.), *The Anthropology of violence*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 71-85.

- Houseman, M.
- 1984 « Les artifices de la logique initiatique », *Journal des Africanistes* 54 (1), pp. 41-65.
 - 1993 « The interactive basis of ritual effectiveness in a male initiation rite », in P. Boyer (dir.) *Cognitive aspects of religious behaviour*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 207-224.
 - 1999 « Quelques configurations relationnelles de la douleur », in F. Héritier (dir.), *De la violence*, Paris, Odile Jacob, II, pp. 77-112.
 - 2002 « Dissimulation and simulation as modes of religious reflexivity », *Social Anthropology* 10 (1), p. 77-89.
 - 2003 « Vers un modèle anthropologique de la pratique psychothérapeutique », *Thérapie familiale* 24 (3) pp. 289-312.
 - 2007 « Relationality », in J. Kreinath, J. Snoek & M. Stausberg (dir.), *Theorizing rituals. Issues, topics, approaches, concepts*, Leiden, Brill, pp. 413-428.
- Houseman, M. & C. Severi
- 1998 *Naven or the other self. A relational approach to ritual action*, Leiden, Brill Publications (Numen Books).
- Humphrey, C. & J. Laidlaw
- 1994 *The Archetypal actions of ritual. A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*, Oxford, Clarendon Press.
- La Fontaine, J.-S.
- 1977 « The power of rites », *Man* (n.s.) 12, pp. 421-437.
- Mauss, M.
- 1921 « L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens) », *Journal de psychologie* 18, pp. 425-433.
- Moisseeff, M.
- 2006 « La transmission de la parentalité : un rôle parental secondarisé dans les sociétés occidentales contemporaines », in B. Schneider (dir.), *Enfant en développement, famille et handicaps, interactions et transmissions*, Ramonville, Erès, pp. 11-22.
- Morinis, A.
- 1985 « The ritual experience : pain and transformation of consciousness in ordeals of initiation », *Ethos* 13 (2), pp. 150-174.
- Riches, D.
- 1986 « The phenomenon of violence », in D. Riches (dir.), *The Anthropology of violence*, Oxford, Basil Blackwell, pp. 1-27.
- Rivera, de J. H.
- 1977 *A structural theory of the emotions*, New York, International Universities Press.

- Rivera, de J. H. & C. Grinkis
1986 « Emotions as social relationships », *Motivation and Emotion* 10 (4), pp. 351-369.
- Simmel, G.
1950 *The Sociology of Georg Simmel*, [textes traduits et introduits par E. Wolff], New York, The Free Press.
- Siran, J.-L.
2002 « Initiation : pourquoi la violence ? », *L'Homme* 162, pp. 279-290.
- Smith, P.
1979 « Aspects de l'organisation des rites », in M. Izard & P. Smith (dir.), *La Fonction symbolique*, Paris, Gallimard, pp. 139-170.
- Spencer, P.
1965 *The Samburu. A study of gerontocracy in a nomadic tribe*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Vidal, P.
1976 *Garçons et filles. Le passage à l'âge d'homme chez les Gbaya Kara*, Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative.
- Whitehouse, H.
1996 « Rites of terror : emotion, metaphor and memory in Melanesian initiation cults », *Journal of the Royal Anthropological Institute* (n. s.) 2, pp. 703-715.
2000 *Arguments and icons : divergent modes of religiosity*, Oxford, Oxford University Press.
- Zempléni, A.
1976 « La chaîne du secret », *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 14, pp. 313-324.
1991 « Initiation », in P. Bonte & M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.