Michael HOUSEMAN, (prés.), «Éprouver l'initiation»

Systèmes de pensée en Afrique noire, 18, 2008, 271 p.

Maixant Mebiame Zomo

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/21584>
DOI : 10.4000/assr.21584
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2009
Pagination : 75-342
ISBN : 978-2-7132-2218-4
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Maixant Mebiame Zomo, « Michael HOUSEMAN, (prés.), «Éprouver l'initiation» », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 148 | octobre-décembre 2009, document 148-68, mis en ligne le 27 janvier 2010, consulté le 21 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/21584> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.21584>

Ce document a été généré automatiquement le 21 septembre 2020.

© Archives de sciences sociales des religions

Michael HOUSEMAN, (prés.), «Éprouver l'initiation»

Systèmes de pensée en Afrique noire, 18, 2008, 271 p.

Maixant Mebame Zomo

RÉFÉRENCE

Michael HOUSEMAN, (prés.), «Éprouver l'initiation», Systèmes de pensée en Afrique noire, 18, 2008, 271 p.

- 1 Ce dix-huitième numéro de la revue *Systèmes de pensée en Afrique noire*, publiée par la section des sciences religieuses de l'École Pratique des Hautes Études (EPHE), rassemble six textes réunis par Michael Houseman et traite du thème de l'initiation. Cette dernière est abordée sous un angle très peu présent dans les sciences sociales: les dimensions affectives du processus initiatique. Les contributeurs de ce numéro analysent ainsi les expériences émotionnelles de certains rites d'Afrique subsaharienne qu'ils font advenir. Le dossier s'ouvre sur une présentation d'une trentaine de pages (pp.8-40) de Michael Houseman. L'auteur propose certaines réflexions générales et théoriques 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 problèmes de secrets et de violences qu'intègre l'initiation. À la lumière de ces réflexions, cette présentation se termine par un commentaire des contributions du numéro.
- 2 D'abord, l'auteur établit un rapport entre le rituel et les émotions. Ces dernières ont un caractère ambigu au cours des pratiques rituelles. Exprimés par les participants, ces états affectifs sont personnellement vécus ou ressentis et sont une donnée psychologique se rapportant à des mécanismes intrapsychiques. Mais puisqu'ils sont intentionnellement donnés à voir pour les autres acteurs qui participent au rituel, ils ont une valeur communicative. Au cours des pratiques ritualisées, l'émotion apparaît comme un phénomène relationnel. Les pratiques rituelles privilégient les actions, lesquelles induisent les états émotionnels intentionnels chez ceux qui les exécutent. Or,

ces actions que poursuivent les exécutants sont avant tout des interactions au travers desquelles ils se positionnent vis-à-vis d'autres acteurs humains et non humains (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 ces entités non humaines. En définitive, dans le rapport entre rituel et émotions, on retiendra que les attitudes émotionnelles (peur, colère, doute, souffrance, honte, malice, exaltation, etc.) qui se donnent à voir dans les performances initiatiques sont subordonnées aux actions qui sont elles-mêmes à l'actualisation des relations.

- 3 Ensuite, la deuxième réflexion que livre Michael Houseman souligne la dimension fonctionnelle des rites d'initiation. Qu'ils s'adressent aux garçons ou aux filles, aux hommes ou aux femmes, individuel ou collectif, 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. Toute initiation engendre d'autres initiations. Ces dernières, soutient l'auteur en s'appuyant sur les travaux d'Andréas Zemplini et de Van Gennepe, consistent à engendrer une identité sociale au moyen du rituel. L'initiation consiste avant tout en la transmission de certaines connaissances et participe aussi à la formation ou à la «fabrication» d'une nouvelle personne. Elle est interprétée par les acteurs et par les anthropologues, à la fois comme un apprentissage (on y acquiert un nouveau savoir) et comme une métamorphose (on y devient une nouvelle personne). Mais comme le souligne l'auteur, apprentissage et métamorphose ne vont pas nécessairement de pair mais 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.
- 4 Enfin, l'auteur engage une réflexion sur les concepts de secrets et de violences envisagés ici comme des «propriétés générales» du processus initiatique. Celui-ci se déploie dans un espace relationnel défini en grande partie par des interactions entre (au moins) trois catégories de participants: les initiateurs, les non-initiés, 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. C'est donc au niveau des rapports qu'entretiennent les différents types d'agents que se trouveraient des «propriétés générales» puisque les différents participants n'ont pas la même perception du rituel. Il existe des divergences entre leurs points de vue respectifs. Ces propriétés sont fondées sur l'articulation complémentaire des divergences entre leurs points de vue respectifs. On constate que «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» (p.14). La violence, ou encore l'expérience de la souffrance, est envisagée 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 infligés» (p.14). Elle implique trois types d'agents qui correspondent aussi à trois points de vue, où ce qui importe est moins la nature exacte des désagréments occasionnés que le fait que l'une ou l'autre des ces parties les éprouve comme imposés. Le contenu affectif de la violence s'impose de lui-même, sa structure reste largement tributaire des intentionnalités des acteurs.

- 5 Par ailleurs, le secret implique également trois types d'agents ou points de vue. Selon la typologie d'Andréas Zemplini, il y a celui qui détient le secret (le «détenteur»), celui qui le transmet (le «dépositaire») et celui qui en est exclu (le «destinataire»). À la différence de la violence, dont les conditions interactives restent sous-déterminées, Michael Houseman précise que «la spécificité du secret réside en sa qualité de système relationnel distinctif qui instaure les rapports d'inclusion et d'exclusion entre les participants» (p.15). Comme cela a été suffisamment souligné, l'efficacité du secret ne dépend pas de sa substance, laquelle peut rester largement indéterminée, mais des actes de révélation 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. En définitive, retenons que la violence et le 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. Les contributions à ce numéro peuvent être classées en trois catégories de rites d'initiations étudiées: d'abord les rites d'initiation collectives et obligatoires; ensuite les rites d'initiation d'affliction; enfin les rites électifs.
- 6 Le rituel ndut des Seereer du Sénégal, étudié par Aurélie Troy (pp.41-104), et l'institution initiatique du bulongic de la République de Guinée, analysée par David Berliner (pp.105-131), constituent des rites d'initiations collectives et obligatoires. Le rituel ndut mobilise toute la société dans son ensemble, s'adresse aux jeunes garçons et donne accès au statut d'adulte. L'auteure étudie les toutes premières séquences du rituel où les futurs initiés sont enlevés de leur cadre familial et du monde des non-initiés pour regagner le camp initiatique en brousse. Elle décrit la place qu'occupent, dans la transformation initiatique des garçons, les objets féminins (les pagnes) fournis par leurs mères qui les confectionnent et assureront la pérennité du lien entre mères et fils, physiquement séparés mais restant néanmoins liés par une convergence émotionnelle. Au cours de l'initiation, les pagnes sont mobilisés comme garant du lien qui rattache les garçons à leurs mères. Et durant leur séjour dans le camp d'initiation, leurs mères sont tenues d'utiliser ces pagnes comme oreillers afin de protéger leurs fils contre les mauvaises pensées qu'elles-mêmes ou d'autres pourraient entretenir.
- 7 Le rite d'initiation des jeunes hommes bulongic (de l'aire Baga) en République de Guinée est la contribution de David Berliner. Ce dernier s'attache à décrire ce qui reste de cette institution initiatique bulongic: c'est un système d'interaction entre jeunes adultes et anciens initiés qui s'organisent autour des secrets que ces derniers auraient «mangés» au cours de leur passage par le rite. L'auteur explore donc les relations ambivalentes qu'entretiennent ces protagonistes, anciens initiés et jeunes non initiés, les positions qu'ils y adoptent et les expressions affectives qu'impliquent les prises de position, il montre à quel point la dynamique initiatique a survécu à son contexte rituel d'origine. En effet, il y a d'une part les vieux qui continuent à respecter la hiérarchie «ceux de 37» et «ceux de 54», honorent les temps révolus, se vantent des dangereuses connaissances qu'ils auraient acquises au prix des violences et déplorent qu'ils soient les derniers Bulongic tout en exprimant leur réticence à communiquer ce précieux savoir aux jeunes qui seraient incapables soit de le garder, soit de l'utiliser à bon escient. D'autre part, les jeunes adultes reconnaissent au mieux leurs formidables

pouvoirs («lui, il connaît») et se plaignent de la perte d'un savoir salvateur pour les Bulongic que les vieux refusent de transmettre.

- 8 À l'inverse du rite initiatique bulongic, celui du bwete misoko (Gabon), qu'étudie Julien Bonhomme, n'a rien d'une initiation collective et obligatoire puisqu'on choisit de s'y soumettre afin de contrer les agressions en sorcellerie dont la réalité a été confirmée par un devin (qui est également le maître de l'initiation). L'auteur cherche surtout à rendre compte des émotions qui s'y expriment comme les produits émergents d'interactions entre agents, et donc relevant d'une logique relationnelle et non d'une logique psychologique comme cela a souvent été le cas. Au-delà de la description sur les différentes étapes du rite initiatique, Julien Bonhomme se livre à une analyse sur l'importance de la réflexivité dans les deux phases du parcours du novice: divination puis l'initiation. À l'aide de son petit miroir, le devin consulte le novice/patient. Il souligne ses malheurs et confirme l'attaque en sorcellerie en traçant avec du kaolin, sur le corps du patient, les indices de cette agression. À ce niveau, le patient/novice est relégué dans une position de passivité redoublée. Il est «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. Pendant la phase d'initiation, le novice ingurgite une plante hallucinogène (iboga) et se trouve à son tour 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. Durant toute une nuit, le novice regarde fixement dans le miroir en décrivant à haute voix ce qu'il 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. La problématique de la réflexivité est également au cœur du *kañalen*, rite d'affliction jóola (Sénégal, Guinée-Bissau) que présente Odile Journet. Ce rituel s'adresse aux femmes dont l'union reste stérile et dont les enfants meurent prématurément. Elles sont soumises à un long rituel qui emprunte la forme d'une initiation mais s'en distingue par son caractère largement public et spectaculaire. Déjà accablées par les malheurs (stérilité, décès d'enfants, etc.), ces femmes se voient imposer d'autres violences supplémentaires (brimades, insultes, humiliations, etc.) avant de s'adonner à une autodérision spectaculaire. Dans cette étude, l'auteur appréhende les interactions entre novices et anciennes *bañalen* (femmes soumise au rite) et du traitement des émotions qui accompagnent ce cheminement.
- 9 Ce numéro de la revue se conclut par la présentation de deux rites d'initiations électives étudiées par Marianne Lemaire et Martin Holbraad. La contribution de Marianne Lemaire fait une comparaison entre l'expérience de la souffrance dans deux rites initiatiques en pays sénoufou (Côte-d'Ivoire): le *pɔrɔ*, initiation masculine collective et obligatoire, et le *sandogi*, initiation féminine individuelle et élective. Les novices des deux principales initiations sénoufou n'expérimentent pas la même souffrance. Les impétrants de l'initiation *pɔrɔ* endurent une souffrance principalement physique, l'impétrante *sandogi* est soumise à une souffrance essentiellement morale, qui prend la forme d'un doute sur l'authenticité de son élection. L'auteur souligne que la présence du doute au cœur de l'initiation au *sandogi* tient à ce qu'elle est une initiation qui recrute ses membres par voie d'élection et elle est également une initiation féminine contrairement à l'initiation *pɔrɔ*. De même que la souffrance physique participe à la transformation radicale que les initiations masculines prévoient à leurs novices, la souffrance morale favorise la transformation dont les initiations féminines semblent faire l'objet. Martin Holbraad présente l'envers de la situation

étudiée par M.Lemaire. En effet, il analyse le processus initiatique qui régit l'accès au statut de *babalawo* («père des secrets») du culte de divination masculine afro-cubaine ifá. L'initiation est décrite comme l'inscription du novice au sein d'un réseau de relations où des liens de parenté religieuse avec d'autres personnes, ancêtres, parrains et germains rituels sont subordonnés à des liens avec des Orulas, divinités matérialisées sous la forme de récipients (contenant des noix de palme divinatoires), de figures ordaliques («chemins») et des récits mythiques associés à ces figures.