L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

162 | avril-juin 2002

Questions de monnaie

Initiation : pourquoi la violence ?

Jean-Louis Siran

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/10381>

DOI : 10.4000/lhomme.10381

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2002

Pagination : 279-290

ISBN : 2-7132-1425-4

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Jean-Louis Siran, « Initiation : pourquoi la violence ? », *L'Homme* [En ligne], 162 | avril-juin 2002, mis en ligne le 03 juillet 2007, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/10381> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.10381>

Initiation : pourquoi la violence ?

Jean-Louis Siran

LÉ MOAL est un modeste, et un auteur discret. Voici plus de vingt ans qu'il nous a donné un ouvrage majeur sur l'initiation. Totalement inaperçu. Quelques-uns ont bien dû le lire, mais qui en a parlé ?

Il est vrai qu'il y est sans doute pour quelque chose. S'avance-t-il « masqué » lui-même ? Toujours est-il que cet ouvrage sur la nature et la fonction des rites d'initiation ne se présente que comme une monographie somme toute assez classique. Ne pas se laisser prendre au piège. Je choisirai donc délibérément d'ignorer ici les trois premières parties (histoire du peuplement et organisation sociale des Bobo ; mythes et divinités ; description des masques : classification et techniques de fabrication, chorégraphies, etc.). Ce long et minutieux travail accumule en effet une documentation précieuse et rigoureuse, mais dont le poids (218 pages sur 338) éloigne malheureusement le centre de gravité de l'ouvrage de ce qui en fait l'apport essentiel : la dernière partie.

De tout temps les rites d'initiation, spectaculaires et choquants, ont fait l'objet de riches descriptions. L'anthropologie dispose aujourd'hui d'interprétations tout à fait précises, qu'elles soient d'inspiration psychanalytique ou qu'elles travaillent à révéler la valeur « symbolique » de tel ou tel moment en le référant à l'ensemble des pratiques au sein d'une même « culture ». Et l'on saura très bien pourquoi c'est la sève, blanche, de tel arbuste, qui est utilisée à tel moment du rite. Bien. Mais pourquoi le rite ?

Le schéma ternaire construit par Van Gennep, simple et commode, rend parfaitement compte de la « fonction sociale » de ces rites : assurer le « passage » d'un statut à un autre en imposant une coupure (sociale) sur un processus (biologique) lui-même continu. Il rend compte aussi bien de ce que les femmes, par exemple, qui ne voient de ces rites que ce qu'on leur donne à voir pour leur faire savoir,

À propos de Guy Le Moal, *Les Bobo. Nature et fonction des masques*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1999, 338 p., ill. (« Annales Sciences Humaines »).

précisément, qu'elles ne voient rien et qu'elles ne « savent » donc rien de ce qui importe, sont invitées à intérioriser l'idée qu'elles ne sont que des personnes de deuxième ordre.

Ce schéma explique donc beaucoup de choses. Il est intéressant, toutefois, de remarquer qu'il fonctionne, de fait, comme un *Ideal-type*. Il n'est pas vraiment vérifié empiriquement. Il arrive en effet bien souvent qu'il n'y ait ni séparation, ni marge, ni secret, que tout se passe ouvertement, publiquement, et sur les lieux de vie les plus habituels du néophyte : la cour, l'enclos de sa famille. Il arrive aussi que la coupure que ces rites instaurent entre les statuts d'« enfant » et d'« adulte » intervienne à un âge (biologique) en complet décalage par rapport aux enjeux supposés. Néanmoins, ce schéma fait l'objet d'une approbation à peu près universelle. Pourquoi ? Parce que chacun sent bien qu'il énonce quelque chose d'absolument essentiel de ce qu'il en est de « l'initiation ».

Le problème n'est donc pas là. Ce qui nous gêne dans ce schéma, c'est qu'il fonctionne sur un déni¹. Déni de tout ce qu'il y a, en effet, de « choquant » dans ces rites, et qui fait néanmoins très manifestement l'angoisse des néophytes (« aurai-je le courage de supporter ? ») comme le souci des anciens (« nos jeunes auront-ils la force suffisante ? »). L'initiation, ce n'est pas seulement du *comme si*. Ce n'est pas seulement du théâtre pour faire peur aux enfants et inquiéter les mères ! La violence exercée est tout à fait réelle, et la douleur subie².

Pourquoi ? Est-ce un effet second (exutoire sadique à une violence inhérente à la « nature humaine » ou aux « rapports sociaux »), ou bien une composante qui aurait en elle-même sa raison d'être ?

Pourquoi donc la douleur, réelle, et pourquoi le risque, réel, de mort ? Une analyse en termes de « fonction sociale », de rendement et d'utilité trouve là sa limite. Ni la sociologie, ni la psychanalyse, ni la symbolique culturelle n'ont jamais répondu à la question : *pourquoi faut-il que les initiés aient peur de mourir ?* Pourtant il y a bien là, sous une forme ou sous une autre, une composante universelle de ces rites. Pourquoi une telle universalité ? Pourquoi le face-à-face avec la mort, l'éblouissement de l'anéantissement, appartient-il à l'essence même, terrible, de ces rites ?

Or c'est bien à cette question que s'affronte ce livre. Mais comme à son corps défendant tant Le Moal, si précis, rigoureux dans la construction qu'il opère de cha-

1. Citons par exemple ces quelques lignes d'Arnold Van Gennep dans *Les Rites de passage* (Paris, Picard, 1981 : 103) : « Couper le prépuce équivaut exactement à faire sauter une dent (Australie, etc.), à couper la dernière phalange du petit doigt (Afrique du Sud), à couper le lobe de l'oreille, ou à perforer le lobe, le septum, ou à pratiquer des tatouages ou des scarifications, ou à tailler les cheveux d'une certaine manière : on sort l'individu mutilé de l'humanité commune, par un rite de séparation (idée de section, de percement, etc.) qui automatiquement l'agrège à un groupement déterminé, et de telle manière que l'opération laissant des traces indélébiles, l'agrégation soit définitive. » La violence est donc bien déniée puisqu'elle est très exactement dans le même mouvement nommée et évacuée : elle n'apparaît plus que comme signe, ou plutôt comme le *signifiant* (dépourvu de sens en lui-même) d'un même signifié (séparation/agrégation).

2. Ne confondons pas cependant, comme le faisait Pierre Clastres, cette violence avec la torture. Michael Houseman rappelle justement que, dans l'initiation, la douleur « est source d'honneur : en surmontant sa souffrance, le novice démontre son courage et sa force virile. De pareilles scènes n'ont évidemment pas d'équivalent dans la torture ; le contraste est donc maximal » (Michael Houseman, « Quelques configurations relationnelles de la douleur », in Françoise Héritier, ed., *De la Violence*, II [séminaire], Paris, Éditions Odile Jacob, 1999 (« Opus ») : 79).

cune des séquences, semble néanmoins rester pris dans un discours où l'initiation serait *initiation-à* : un savoir « supérieur », un savoir « secret » – quand on sait bien depuis Jamin que « le seul secret, c'est qu'il n'y a pas de secret »³. Le Moal parle encore de « pédagogie »⁴, et même d'accès graduel à une « plus haute spiritualité » (?) quand tout son travail décrit, au contraire, la levée progressive d'une illusion.

Ainsi, dès après les premières épreuves où les néophytes ont été fouettés par un masque de feuilles, c'est le prêtre de Dwo lui-même qui demande, montrant le masque : « Qu'est-ce que c'est ? » – « C'est un mort », répond le « chef » des néophytes. Et lorsque le porteur du masque se dépouille devant eux, se révélant comme tel homme du village, le questionnement reprend. Le néophyte résiste à reconnaître ce qu'il voit, encore plus qui il voit, mais « le *dwobwo* insiste, il veut que l'enfant (je rappelle que nous sommes aux premiers temps du rite) donne le nom de l'homme, *qu'il déclare ostensiblement* une réalité que jusqu'alors on lui avait cachée » (p. 224 ; mes italiques, J.-L. S.). Plus tard, les néophytes apprendront à détruire ces masques, les « déconstruire » pourrait-on dire, pour finalement participer eux-mêmes à la fabrication des masques de fibres qui leur feront subir l'épreuve finale, la plus terrible, tandis que le chef des initiateurs proclame crûment et à visage découvert : « Ce qu'on m'a fait lorsque j'étais *yele*, c'est à mon tour de le faire aujourd'hui. Le soleil brille pour moi ! » (p. 274).

Au contraire d'une quelconque ascension vers une plus « haute » spiritualité, il semble donc bien qu'il y ait mouvement progressif de révélation (et accusé de réception) de ce que l'on est là dans un rapport social, humain, purement humain et comme désenchanté. Un rapport habillé de feuilles et de fibres mais qui finit en s'affirmant crûment pour ce qu'il est : un rapport de domination.

Que tout cela soit traversé par le religieux (les prêtres ne cessant de prier et de sacrifier aux dieux et aux ancêtres pour que rien de trop grave n'arrive aux néophytes) n'enlève rien, me semble-t-il, à la nécessité de distinguer entre le parcours d'épreuves comme pratique purement sociale et qui travaille ouvertement à se révéler comme telle, d'une part, et, d'autre part, la bénédiction demandée aux dieux, aux ancêtres, face à ces épreuves. De la même manière qu'on peut prier ou sacrifier avant de partir à la guerre ou d'aider à un accouchement sans que la guerre ou l'accouchement soient pour autant des cérémonies religieuses⁵.

3. Cf. Jean Jamin, *Les Lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret*, Paris, François Maspero, 1977 (« Dossiers africains »).

4. N'importe quel lecteur de Le Moal (et j'espère bien contribuer ici à ce qu'il y en ait quelques-uns de plus !) pourra facilement m'objecter que les néophytes bobo passent des heures et des lunes, peut-être même des années, à apprendre une langue « secrète ». Mais qu'est-ce qu'une « langue secrète » ? Un « savoir » ? Ou ne serait-ce pas plutôt un pouvoir ? Pouvoir-de-faire-savoir, en l'occurrence, à ceux qui ne « savent pas » ce « savoir »-là qu'ils ne sauraient prétendre à « pouvoir » quoi que ce soit ? (cf. Jean Jamin, *Les Lois du silence... op. cit.* : 101). Autrement dit, la langue secrète n'est pas ce qui est séparé (protégé, etc.) mais bien plutôt ce qui sépare. Ce n'est pas la « séparation » qui fonde son enseignement, c'est au contraire son enseignement qui contribue à « séparer ».

5. Ce n'est pas Zempléni qui me contredira sur ce point, lui qui propose la caractérisation suivante, radicale, et avec laquelle je vois mal qu'on puisse être en désaccord : « 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 produit. [...] Si le *poro* « fait » les hommes sénoufo, c'est qu'il n'y a pas d'« homme » sénoufo qui ne soit pas « fait » par le *poro*. » Il en déduit qu'il s'agit là d'un rite « autoréférentiel ». « On comprend mieux pourquoi », conclut-il, « l'initiation tend à se passer de toute référence « religieuse » à un principe invisible et externe .../...

C'est donc un peu comme s'il y avait deux Le Moal. L'un, tout à l'écoute de ce que disent les vieux, les experts, jusqu'à une sorte de résonance empathique à leur dévotion envers Dwo, une divinité majeure du panthéon bobo, et puis un autre, plus distant, plus « objectif », scrupuleusement respectueux des observations qu'il consigne, et qui construit leur cohérence : cohérence à l'intérieur de laquelle les divers éléments se pensent les uns les autres dans leur relation. Au total : un chef-d'œuvre d'ethnographie, et un ouvrage peut-être d'autant plus attachant que chacun de ces deux Le Moal ne cesse de bousculer l'autre et qu'il les faut certainement tous les deux pour écrire ce livre.

Mais ce livre, il me faut maintenant le quitter pour un temps plutôt que de le suivre au fil de la lecture. Car si Le Moal s'impose de ne jamais prendre aucune distance par rapport à la description, celle-ci est néanmoins (ou peut-être à cause de cette ascèse) d'une telle ampleur et d'une telle précision qu'elle donne tous les éléments pour répondre à la question formulée ici, dans le titre de cet article.

Il faudra pour cela prendre le recul nécessaire et viser droit au centre de ce qui se joue dans ce drame bobo tel que monté, montré par Guy Le Moal. Le plus simple, me semble-t-il, sera de partir de Hegel, et plus précisément de ce moment de la *Phénoménologie de l'Esprit* où la conscience *de quelque chose*, conscience du monde extérieur donné-là, voit se présenter en face d'elle une autre conscience-de-quelque-chose. On passe alors du connaître à l'agir : chacune des deux consciences prend conscience *de soi* dans le miroir *de l'autre*, et chacune d'elle refusant d'être objet pour l'autre s'engage dans une lutte à mort dont l'enjeu sera la reconnaissance par l'autre que Je n'est pas Objet mais bien plutôt Sujet⁶. On sait ce qui s'ensuit : la « dialectique du Maître et de l'Esclave », comme il est habituel de dire dans la tradition universitaire française. Mais en fait il s'agit, bien évidemment, d'une allégorie, d'une histoire pour faire comprendre en images : Platon eût sans doute parlé de *muthos*. Un traducteur récent, Pierre-Jean Labarrière, préfère parler de « parabole ». Va donc pour parabole, et soyons bref.

Trois issues possibles au combat. Soit l'un des deux tue l'autre. Le survivant a bien fait la preuve (à ses yeux) qu'il était plus et autre que le simple être-là de la chose ou de l'animal, mais il n'y a plus personne pour le « reconnaître », puisque l'Autre est mort. Soit les deux s'entretiennent : la question ne se pose même plus. Soit l'un des deux vacille devant ce Maître-Absolu qu'est la mort (*dixit* Hegel), tremble au point que se « liquéfie » en lui l'adhésion primitive à la certitude innocente d'être un « être » : un objet du monde donné comme tel. Éprouvant dans sa chair qu'il n'est pas une « chose », l'angoisse le saisit au point que, craignant pour sa vie, il cesse de combattre et demande grâce. Ce faisant, il reconnaît celui

qui le transcende » (Andras Zempléni, « L'invisible et le dissimulé. Du statut religieux des entités initiatiques », *Gradhiva*, 1993, 14 : 13).

6. Je sais très bien que la manière dont je présente ici les choses ne correspond pas exactement au texte de Hegel. Sauf qu'à s'en tenir à ce texte on ne voit pas pourquoi une telle « lutte à mort » devrait « nécessairement » s'engager là. Il me semble en revanche que la manière dont je le dis correspond tout à fait au mouvement de sa pensée. Quoi qu'il en soit, nous ne sommes ici qu'au lever de rideau, et l'important est ce qui suit.

qui lui fait face comme son maître (figure, ici et maintenant, du « maître absolu ») et s'engage du même coup dans la servitude.

Bien. Voici donc le Maître reconnu comme tel par l'Esclave. Et floué. Car s'il est bien « reconnu » par une conscience qui s'est rendu compte dans l'angoisse de sa propre distance au simple « être-là » (conscience devenue, dans ce mouvement même, « conscience-de-soi »), il ne la reconnaît pas lui-même pour telle : l'Esclave n'est pour le Maître qu'un simple objet du monde qu'il ne reconnaît pas lui-même comme sujet. Où pourrait bien être la Joie (pour parler comme Spinoza) à n'être « reconnu » que par qui (ce que) je ne « reconnais » pas moi-même ? Les choses sont ici dans le texte on ne peut plus claires : « l'un des extrêmes est seulement ce qui est reconnu, l'autre seulement ce qui reconnaît »⁷.

Et le Maître n'a aucune chance de dépasser l'impasse où il est. L'Esclave ? Hegel prétend qu'à obéir au Maître, à le servir, à *travailler*, l'Esclave s'approprie le monde en le transformant, devenant ainsi le « sujet » de ce que son activité maîtrise. La tradition marxiste s'est engouffrée là avec jubilation, mais non sans naïveté. Hegel est en effet ici d'une assez évidente mauvaise foi, qui n'embraye en rien sur la rébellion (la « guerre » et la « révolution » chères à Kojève), mais bel et bien sur le stoïcisme qui, à renoncer définitivement à changer quoi que ce soit à l'ordre du monde, s'offre en effet comme une digne consolation à l'usage des dominés (même si un empereur romain crut pouvoir adhérer à un tel retrait).

Mais reprenons la parabole, la « dialectique », et laissons la filer. Il est en effet un autre moyen pour l'esclave de dépasser la servitude, c'est de se rebeller. Non pas pour tuer le Maître (on en reviendrait en effet à l'aporie première), mais pour l'asservir en retour. Car si le Maître n'était reconnu que par qui il ne reconnaissait pas lui-même (d'où l'inanité, pour lui, d'une telle reconnaissance), l'Esclave devenu Maître-du-Maître se trouve finalement reconnu par qui il « reconnaît » lui-même. Un tel retournement n'est à aucun moment envisagé par Hegel. Il l'est en revanche par Shakespeare, même si comme en creux.

Nous sommes au quatrième acte de *Richard II*. Bolingbroke, duc de Lancastre, vient de déposer son cousin Richard, le roi légitime. Il convoque celui-ci devant les nobles du royaume pour qu'il abdique publiquement. Bolingbroke le flatte, l'appelant « beau cousin ». « Beau cousin ! », reprend Richard, « ma foi je suis plus grand qu'un roi. Car quand j'étais le Roi mes flatteurs d'alors n'étaient que mes sujets. À présent, étant sujet, j'ai un roi pour flatteur »⁸. Éclate ici l'amertume du Maître : je n'ai jamais été reconnu comme tel, comme Maître, que par des Esclaves (des gens que je ne reconnaissais pas moi-même). Bolingbroke jouit, lui, d'une reconnaissance à laquelle je n'ai jamais eu accès, puisque le voici reconnu comme Maître par quelqu'un qu'il reconnaît lui-même pour tel.

L'enjeu de la « reconnaissance », celle à laquelle accède l'heureux Bolingbroke quand Richard II le reconnaît comme Henry IV, c'est bien cela : d'être « reconnu » par quelqu'un que l'on « reconnaisse » soi-même.

7. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*. Traduction de Jean Hyppolite. Paris, Aubier, 1999 : 158.

8. William Shakespeare, *Richard II*. Traduction d'Ariane Mnouchkine. Paris, Solin, 1982 : 126.

Et la description que donne Le Moal de ce qui se passe quand les jeunes Bobo s'engagent en quête de « reconnaissance » montre lumineusement que c'est très exactement de cela qu'il s'agit dans ce que nous avons un peu paresseusement pris l'habitude d'appeler « initiation ».

Il est en effet tout à fait possible, dans une dynamique hégéliano-shakespearienne telle qu'esquissée ci-dessus, de synthétiser les moments successifs (et quelque peu répétitifs) de l'initiation bobo sous un schéma comme celui-ci :

- 1) S'engageant dans le rite d'initiation, le néophyte exprime un désir de reconnaissance de soi par l'Autre.
- 2) Soumis à la menace de mort (dite ouvertement, verbalement, mais tout aussi bien donnée à entendre sous de multiples formes à différents moments du rite), soumis à la violence, à la douleur, combien réelles, des actes qu'il subit, quelque chose vacille en lui (l'adhésion au simple être-là se « liquéfie », disait Hegel), tandis que se construit face à lui, et proportionnellement à son propre abaissement, une figure de la toute-puissance qui s'affirme comme telle dans la mesure même où elle l'écrase. Plus il souffre et plus il a peur, plus elle s'affirme comme Maître-Absolu.
- 3) Au terme du parcours, le jeune adulte en quête de reconnaissance se voit reconnu comme Maître par ce qu'il a lui-même tout d'abord reconnu comme tel (non pas de manière verbale, abstraite, ou comme représentation, mais bien dans la vie même comme angoisse, souffrance et soumission).

S'agissant du détail ethnographique, je relèverai les éléments suivants :

- 1) Les Bobo sont manifestement très soucieux de ne pas soumettre les néophytes à un stade supérieur (ultérieur) de l'initiation sans que ceux-ci ne l'aient (après un délai plus ou moins long qui peut aller jusqu'à plusieurs années) expressément demandé, par la voix de leur représentant de promotion. Les initiateurs vont même jusqu'à s'assurer que les néophytes sont vraiment sûrs d'eux en leur demandant, plusieurs fois, confirmation de leur volonté.

Il est clair qu'il n'en va pas nécessairement de même ailleurs, certaines sociétés préférant se saisir brutalement et à l'improviste des jeunes en position d'être soumis au rite. Mais il n'est nullement besoin pour nous de surimposer, de manière abstraite, une quelconque dichotomie. Le « désir de reconnaissance » des néophytes est aussi bien désir de ce qui va avec (l'accès aux femmes, à la terre, etc.), tandis que là où l'obligation leur est imposée de se soumettre au rite (sous peine de bannissement par exemple) et qu'on les « rapte » pour ce faire, la chose ne va pas sans quelque consentement, et pour les mêmes raisons (sachant que c'est le seul moyen d'avoir accès aux femmes, etc.). Ces deux composantes, du « désir » et de « l'obligation », vont donc toujours l'une avec l'autre, mais en proportion variable, toutefois, selon les sociétés.

- 2) Il semble qu'on pourrait avantageusement renoncer à l'expression de « mort initiatique ». L'idée est en effet reçue que le néophyte « meurt » à son statut d'enfant pour mieux « renaître » à son statut d'adulte. C'est le schéma de Van Gennep. Qui charrie avec lui l'idée que c'est du cinéma, que tout ça c'est pour faire comme

si : faire peur aux femmes (aux mères) et bien faire comprendre à tous (par le moyen d'une mise en scène adéquate) que celui qui va émerger du rite n'est plus le même que celui qui y est entré. La « mort initiatique » serait donc métaphore : une manière de dire pour se faire mieux entendre. Quelque chose comme un énoncé. Circulerait du signifiant. Ou bien encore du « cognitif ».

Voilà qui me paraît participer de ce que j'ai plus haut nommé « déni », et qui nous empêche de prendre au sérieux, je dirai même de comprendre, ce qui se passe en fait. Quand il parle de « mort initiatique » (p. 283) Le Moal a probablement ses raisons de s'inscrire ainsi dans le « comme si », puisque les prêtres de Dwo soumettent à cet instant le représentant des néophytes à l'épreuve de dérision/dénégation classique (et qui n'en est peut-être pas moins le comble de l'abaissement !), épreuve où l'on est supposé affirmer verbalement le contraire de ce qu'on perçoit. Néanmoins, il me semble que si, « à l'image du cadavre, le corps du garçon est nu et son orientation est celle-là même qu'on lui donnera dans sa tombe, la tête au sud et les pieds au nord », ce n'est pas simplement pour lui « dire » quoi que ce soit, comme en tiers et en retrait, mais bien pour lui faire éprouver qu'il est là en position de cadavre, comme lorsqu'au début, aux premiers temps du rite, il lui a fallu supporter d'être piétiné, littéralement foulé aux pieds par un masque immense dont il ne savait nullement, à ce moment-là, que ce n'était qu'un « masque », c'est-à-dire un homme du village habillé de feuilles. L'idée de « mort initiatique » fonctionne bien dans le schéma de Van Gennep, elle me semble en revanche malheureusement inciter à croire que le néophyte n'est pas vraiment conduit à éprouver *réellement* cette angoisse où quelque chose vacille, quelque chose se « liquéfie », *réellement*, en lui.

3) Mais voici le troisième temps, et c'est sans doute ici que l'apport de l'ouvrage est vraiment décisif. C'est maintenant qu'il nous faudra suivre au plus près l'ethnographie dans le détail de son mouvement. On remarquera tout d'abord que, de tous les néophytes du village, seuls ceux qui appartiennent aux deux lignages dominants subiront la dernière épreuve. Il n'est guère pensable, en pays bobo, qu'un village soit fait d'un seul lignage : il en faut au moins deux. Qui se partageront, entre autres, la gestion des différents cultes. Mais deux, ça ne tient pas : il faut au moins un tiers pour situer l'un par rapport à l'autre les deux premiers. Ce tiers-là, et tous ceux qui viendront après, tous également « tiers », serviront à la fois de garant et de médiateur (*beira*) entre les deux premiers. Mais les enfants de tous ces « Tiers » n'iront pas jusqu'au bout de l'« initiation ». Car la dernière épreuve, la plus terrible, est réservée à ceux qui ne seront pas simplement des adultes à qui l'on confiera la lance du guerrier, la terre et les épouses. Cette dernière épreuve est réservée à ceux qui sont en position de devenir les maîtres du village. À eux est destinée la fustigation la plus douloureuse. Non pas le leurre d'une quelconque « mort initiatique », mais bien la menace la plus claire, prononcée par le chef des initiateurs, le représentant de la promotion précédente : « Si c'est vraiment le *kele* ou le *gwarama* (les deux masques fustigateurs) qui sont les plus forts, eh bien lui, le *dlasapro* (le représentant des néophytes), il sait qu'il aura à creuser la tombe d'un *yele* (d'un néophyte) sur cette place » (p. 274).

Autrement dit : la mort n'est pas l'issue nécessaire de ce qui va suivre. Mais l'enjeu de ce qui va suivre est bien de survivre⁹.

Le Moal écrit en note à ce propos (p. 275) : « Les fustigations infligées [...] ont provoqué souvent de très graves blessures et parfois même la mort. L'un de nos informateurs [...] porte sur le torse de terribles cicatrices qui témoignent de ce qu'il a pu endurer. En souriant, il raconte comment, alors qu'il était *dlasapro* de sa classe d'âge, les masques s'acharnèrent sur lui : ses jambes avaient été enterrées jusqu'aux cuisses et, réduit ainsi à l'immobilité, il aurait succombé sous les coups de cravache si son frère n'avait réussi à le sauver au dernier moment. » La règle est toutefois que le néophyte s'avance, très lentement, vers le masque *kelefuru*. Dès qu'il arrive à portée de coups, le masque ne cesse de cingler furieusement le dos de sa victime, et ceci jusqu'à ce que le néophyte se glisse sous le bras gauche du masque. Quelques pas plus loin, le plus dur reste à faire. Le masque *gwarama* se précipite vers lui et commence à le frapper avec un fouet à double lanière. Au dixième coup, un *beira* (c'est-à-dire le représentant d'un des clans arrivés après la fondation et qui fait office d'intercesseur bienveillant), un *beira*, donc, vient arrêter le masque, le fait reculer, avant de pousser à nouveau le jeune homme vers lui. Le *gwarama* s'arme de deux houssines : « il s'en sert alors pour cingler le torse de sa victime jusqu'à ce que le *beira* l'arrête et le fasse encore reculer » (p. 275). Il y aura ainsi sept ou huit « stations », dit Le Moal. Enfin « le supplice s'achève. Le jeune *yele* titube, il saigne de toutes ses plaies et il vomit parfois de douleur » (*ibid.*).

On conçoit généralement ce genre d'épreuves comme l'occasion, pour le jeune homme, de faire preuve de courage et de résistance, en un mot : d'affirmer sa valeur. Certes. On me permettra cependant de faire remarquer que celui qui titube ainsi et vomit de douleur n'est pas exactement, à ce moment-là, dans l'affirmation de sa gloire. Bien plutôt, quelque chose en lui ne peut manquer de « vaciller ». Et si Le Moal emploie le mot de « station », ce n'est sans doute pas par hasard. On imagine mal, en effet, que le néophyte n'y éprouve pas quelque chose comme le célèbre : « Père, pourquoi m'as-tu abandonné ? »

Mais le plus fort est ce qui suit. Après cette épreuve les initiés se reposent, partagent un repas communiel, et accomplissent quelques rites où l'on sacrifie à Dwo. Il y a bien, en effet, et à de multiples reprises, interférence entre pratique religieuse et initiation. Je maintiens cependant que, pour l'analyse, il faut clairement les séparer. Ce qui suit ? Le *kelefuru*, le premier des deux masques fustigateurs, réapparaît. Je suis ici Le Moal au fil du texte. Le *kelefuru* vient se placer devant le *dwobwo* (prêtre de Dwo) forgeron (c'est-à-dire que ce prêtre-là est aussi un *beira* : non pas un homme d'autorité, mais d'intercession) aux côtés duquel se tiennent aussi les *dlasapro* (« chefs », ou plutôt, peut-être : représentants, porte-parole) des *yelebire* (initiateurs) et des *yelele* (néophytes). Le prêtre-

9. Qu'il s'agisse bien, dans ces épreuves, de survivre et non pas simplement de jouer à « renaître » pour se présenter à la fin, à la « sortie » du rite, sous un nouveau « statut », Adler nous en donne un témoignage précieux dans l'ouvrage récent où il reprend sous une perspective comparatiste ses travaux sur la royauté de Léré (Moundang, Tchad) : « il faut aussi qu'un garçon (*gayan*, un « incirconcis ») meure pour que l'ensemble des initiés traversent avec succès les épreuves du rite et deviennent des hommes féconds » (Alfred Adler, *Le Pouvoir et l'interdit. Royauté et religion en Afrique noire*, Paris, Albin Michel, 2000 : 183).

tiers tient en main « un long bâton qu'on vient de lui apporter », un de ces bâtons pyrogravés qui sont « l'attribut distinctif » du genre de masques auquel appartient le *kelefuru*, le plus puissant d'entre eux.

« Le *dwobwo* tend le bâton au chef des *yelebire* et lui dit de donner celui-ci à "son" masque – geste qui rappelle que ces *kele* (les masques) sont encore au pouvoir de la classe des *yelebire*. Dès qu'il a saisi le bâton, le *kelefuru* se tourne vers le héros de la journée, le chef de ces *yelele* qui, quelques heures plus tôt, ployaient sous son bras et recevaient les coups de fouet. D'un geste le masque offre à son tour au jeune homme l'insigne vénérable »... COUPEZ !

Que se passe-t-il à cet instant, sinon la reconnaissance par celui qui figure le Maître Absolu, celui devant lequel le jeune homme a vomi, titubé, tremblé pour sa vie, reconnaissance de celui-là, « l'Esclave », comme « Maître-du-Maître » ?

On est là complètement dans le schème en trois temps, « hégéliano-skakespearien », proposé ci-dessus. Mais reprenons le texte même de Le Moal et laissons la phrase aller à son terme : « mais avant que la main du *yele* ait touché le bâton, le *dwobwo* l'arrête » (p. 284). Que se passe-t-il alors ? Le *dwobwo* « retire le bâton des mains du masque et, sans cesser de le tenir, c'est lui qui le tend au chef des *yelele* pour que celui-ci s'en saisisse » (*ibid.*), et le *dwobwo* y va du discours parfaitement classique et attendu par nous tous : les initiés devront désormais défendre les femmes et les enfants, etc... RIDEAU ! Le drame est à son terme.

Que conclure ?

Le schéma proposé par Van Gennep n'est nullement réfuté, ni le point de vue sociologique qui le sous-tend : il est bien évident qu'il s'agit là de la transmission, d'une génération à l'autre, d'un certain nombre de droits et d'obligations. Mais il ne s'agit pas que de cela, ni même peut-être essentiellement de cela. En effet, si l'enjeu n'était que cette transmission, la violence exercée et les humiliations subies seraient parfaitement gratuites et inintelligibles. Or, on connaît leur extension. Penser ces rites en termes de chemin vers l'accès à une reconnaissance mutuelle entre « maîtres » (la classe de ces « maîtres » fût-elle aussi étendue que l'ensemble des adultes d'un même sexe) permet en revanche de « comprendre » la dialectique de la domination qui s'y déploie, sans renoncer en quoi que ce soit au point de vue sociologique, lequel s'y voit simplement « subsumé ».

Quant à ceux qui persistent à penser que l'initiation est un événement religieux, j'espère avoir montré que ce n'est pas exactement cela. Il nous faut bien cependant reconnaître qu'ils ont tout de même quelques raisons de penser comme ils font. Il est clair que si les anciens, les prêtres, prient pour que rien de grave n'arrive aux néophytes, ceux-ci ne cessent de procéder à toutes sortes de manducations (de feuilles, qui ont quelque chose à voir avec Dwo), de repas communiels (à base de certains poissons qui figurent en bonne place dans la cosmogonie) : il y a donc bien ici quelque chose qui n'est pas simplement de l'ordre de la demande de protection, mais bien plutôt de l'incorporation. Qu'il y ait du religieux en cette affaire est donc indubitable. Mais que le religieux soit là dans une position seconde, et comme en parasite, voilà bien ce dont le *dwobwo* lui-même me semble faire aveu quand il

s'empare de ce bâton tendu par le *kelefuru* : bâton qui ne lui était nullement offert mais dont il se saisit un peu comme un intrus, barrant la relation directe qui se déclare alors entre le Masque et le représentant des Initiés. C'est un peu comme s'il leur disait à tous deux : « Attendez ! Cette affaire qui vient de se jouer entre vous, ne croyez pas que vous allez comme ça la conclure sans que j'y donne, moi, au nom des hommes et des dieux, ma sanction ! » Ce faisant, il se saisit d'un témoin (c'est le langage des courses de relais) qui ne lui était nullement destiné et il ne fait, d'ailleurs, que le remettre à son véritable destinataire.

Une remarque enfin. Il arrive au moins une fois, dans une phase intermédiaire du parcours, que les néophytes, alors qu'ils dansent au village, adressent non pas aux masques (qui n'apparaissent pas dans cette phase) mais à leurs aînés (la génération précédente : celle à laquelle les masques « obéissent ») de « solides injures rituelles ». S'exprime donc bien là, semble-t-il, quelque chose comme l'esquisse d'une rébellion. Si tel était le cas, les Bobo ne seraient pas seuls. Ainsi, chez les Arapesh de Nouvelle-Guinée, les néophytes, soumis à la plus extrême violence (l'agression par un monstre aux allures de porc sauvage qui leur subincise le pénis, armé d'une pointe de bambou), ne manquent pas pour autant d'agresser à leur tour leurs initiateurs, jusqu'à leur arracher les rhombes qui les avaient tout d'abord effrayés : l'instrument même de leur soumission¹⁰.

Il n'est pas impossible que de tels contrepoints n'aient pas fait l'objet jusqu'ici de l'attention qu'ils mériteraient. Sans doute souffrent-ils de n'être guère cohérents avec l'idée longtemps reçue de l'initiation comme « apprentissage », « éducation », « enseignement ésotérique » qui se « mérite » (les coups aidant sans doute à « bien se mettre dans la tête » l'enseignement des « ancêtres »).

Quant au schéma que je propose ici, il n'est peut-être pas inutile de préciser qu'il n'est bien évidemment à prendre à son tour que comme un autre *Ideal-type*, puisqu'il ne prétend nullement énoncer une vérité générale, mais bien plutôt fournir un outil de *compréhension*.

Je tiens toutefois à dire le plaisir que j'ai eu à croiser en chemin l'article de Suzette Heald sur le rite d'initiation chez les Gisu de l'Ouganda. S'opposant à une certaine tradition qu'elle qualifie de « britannique » (elle fait référence aux travaux de La Fontaine et de Turner qui « traitent les questions de valeurs en termes socio-culturels »), elle insiste sur le fait que les rites ne sont pas simplement le spectacle statique d'un drame purement formel (*rites do not display a static drama of form*), mais qu'ils sont beaucoup plus directement concernés par la « modification dynamique de la personnalité » : « *The focus then should be on how rites are transformational, and not mere transitional* »¹¹.

Autrement dit : l'important n'est pas ce que « disent » ou « donnent à voir » les rites, mais *ce qu'ils font*, et tout d'abord ce qu'ils font sur ceux qui les subissent. C'est exactement le sentiment que j'ai eu à proposer cet entrelacs de perspectives autour du travail de Le Moal.

10. Cf. Donald Tuzin, *The Voice of the Tambaran. Truth and Illusion in Ilahita Arapesh Religion*, Berkeley, University of California Press, 1980 : 61-65. [Cf. le compte rendu de ce livre par David Hicks dans *L'Homme*, 1984, XXIV (2) : 131-132. *Ndlr.*]

Qu'en pensera l'auteur ? Je ne sais. Il n'est pas du tout impossible qu'il trouve mon commentaire quelque peu « déplacé », son intérêt principal pouvant aussi bien être la question du divin. Et bien plus qu'aux génies, par exemple, bien plus encore qu'à Wuro, le dieu suprême ouranien quelque peu éloigné auquel les groupes constitués adressent un culte *collectif* par le moyen de toutes sortes d'intermédiaires (autel du village, esprits, ancêtres fondateurs), il semble que son intérêt aille plutôt au fils de ce dieu suprême, à Dwo, dieu de flamme et de lumière, qui serait source des « expériences religieuses les plus riches » et qui semble, en effet, faire l'objet de dévotions plus *personnelles*. D'autres beaucoup mieux que moi pourraient accompagner Le Moal de ce côté-là. Signalons cependant qu'il affiche clairement une conviction forte : « Au total, l'animisme nous apparaît comme étant une religion dynamique, encore fidèle à ses croyances primordiales et cependant capable de composer avec les doctrines nouvelles et de trouver des solutions en réponse aux transformations économiques et politiques de son temps » (pp. 311-312).

Quelque peu « déplacé », décentré en tout cas, sera donc peut-être mon commentaire. Pour ma défense je dirai simplement ceci : c'est le propre des grands ouvrages de pouvoir supporter une pluralité de lectures. Et cet ouvrage est grand.

Un mot encore pour terminer. Cette nouvelle édition (par le Musée Royal de Tervuren) est infiniment plus soignée que la précédente (par l'ORSTOM). Elle est riche de beaux dessins parfaitement lisibles, et de superbes planches.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : violence/*violence* – initiation/*initiation* – Hegel.

11. Parler ici de « modification de la personnalité » est sans doute parfaitement fondé. L'expression ne laisse pas pour autant d'inciter à penser qu'il faudrait peut-être s'en remettre à la psychologie pour traiter de ces choses-là. Mais quelle « psychologie » ? La question, semble-t-il, reste ouverte – pour ne pas dire aporétique ! Il y a bien, en revanche, une « modification dynamique » qu'il *nous* incombe de traiter, c'est celle de la « personne » au sens maussien du terme, c'est-à-dire de l'inscription sociale dans un réseau de relations, mais un réseau qui soit lui-même conçu comme dynamique, en effet, c'est-à-dire comme un jeu de forces en mouvement et non comme la simple distribution, statique, d'un ensemble de places, de positions. Nul besoin de « psychologie » ici, sauf à faire comme Freud : lire Sophocle, Shakespeare... et quelques autres !

LE PRIX DE \$10 000 DE LA FONDATION JEAN-MARIE DELWART
en *Ethologie et anthropologie culturelle*
a été attribué en 2001 à

Monsieur Andrew Whiten, professeur à l'Université de St Andrews
pour ses travaux sur l'éthologie des primates
et sur la question de l'émergence culturelle chez ceux-ci,
en particulier chez les chimpanzés

La récompense fut décernée le 15 décembre dernier
à l'occasion de la séance publique
de l'Académie des sciences de Belgique