

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

173 | 2005

Varia

Une monographie exemplaire

Luc de Heusch



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25039>

DOI : 10.4000/lhomme.25039

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2005

Pagination : 149-157

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Luc de Heusch, « Une monographie exemplaire », *L'Homme* [En ligne], 173 | 2005, mis en ligne le 01 janvier 2007, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/25039> ; DOI : 10.4000/lhomme.25039

Une monographie exemplaire

Luc de Heusch

“L’ÉTUDE EMPIRIQUE CONDITIONNE l’accès à la structure » : Viviane Baeke cite cette phrase de Claude Lévi-Strauss, et fait résolument sien ce programme dans un livre consacré à une petite société du Cameroun jusqu’alors inconnue, à la limite septentrionale du monde bantou, à la frontière du Nigeria. Cette monographie est publiée avec l’application et le souci esthétiques qui lui sont coutumiers, par la Société d’ethnologie de l’université de Nanterre. Elle appartient à un genre qui est malheureusement de moins en moins pratiqué : l’auteur passe en revue tous les aspects de la vie sociale d’une petite communauté rurale, avec un soin méticuleux, tout en développant les prolongements théoriques de sa passionnante enquête. Beaucoup d’entre nous ne sont pas loin de penser que les problèmes nouveaux posés par ce qu’il est convenu d’appeler la « mondialisation » ont définitivement mis fin à cette démarche de l’anthropologie classique, à la fois sociale et culturelle. Peut-être changeront-ils de point de vue en méditant avec Viviane Baeke sur la façon dont, jusqu’à nos jours, les Wuli ont su résister à une histoire qui leur était étrangère. Cette histoire est bien différente à maints égards de celle de peuples voisins des Grassfields, l’auteur y insiste à plusieurs reprises. Tout d’abord, les habitants du village de Lus, qui se nomment eux-mêmes Wuli, forment une communauté lignagère fortement endogame, autonome au sein de l’ensemble administratif dit *Mfumte*, réunissant plusieurs villages. Les Wuli ignorent toute forme de pouvoir centralisé telle que l’administration coloniale tenta en vain d’imposer, sous la forme d’une chefferie villageoise. Viviane Baeke retrace l’histoire de cette « institution mort-née ». Jusqu’à une époque toute récente, les sociétés secrètes masculines jouaient un rôle rituel essentiel alors que les diverses sociétés qui entourent le chef ou le roi dans la même région participent généralement à son autorité, notamment chez les Bamum et les Bamileke.

_____ À propos de Viviane Baeke, *Le Temps des rites. Ordre du monde et destin individuel en pays wuli (Cameroun)*, Nanterre, Société d’ethnologie, 2004.

Viviane Baeke consacre de très nombreuses pages à un sujet majeur trop souvent négligé par les africanistes francophones : la sorcellerie. Ce mot n'a pas acquis en français le sens précis que lui donnent les vocables *witchcraft* et *sorcery* utilisés par les auteurs anglo-saxons. Viviane Baeke renouvelle avec brio l'analyse théorique que ceux-ci ont amorcée et que l'on considérait comme définitive au siècle passé. Prenant fermement appui sur les données complexes de son propre « terrain », une petite communauté villageoise de 2500 habitants, elle n'hésite pas à réexaminer attentivement les théories d'Evans-Pritchard, et de quelques auteurs qui ont traité de cette matière, en plaçant côte à côte les conceptions de la sorcellerie wuli avec celles d'un certain nombre de sociétés africaines proches ou lointaines. Elle est ainsi en mesure de nous proposer pour la première fois une « case » typologique pertinente, qui tient compte de toutes les dimensions de ce phénomène universel. Avant d'aborder cette analyse magistrale, qui se situe véritablement au cœur de sa recherche, suivons l'auteur dans sa description générale de l'organisation sociale.

Viviane Baeke commence par décrire l'espace structuré que constitue le territoire d'une poignée d'hommes vivant dans le village de Lus à l'écart des grands axes commerciaux des Grassfields. Adonnés à l'agriculture et à la chasse, les différents lignages patrilinéaires wuli (de faible profondeur généalogique) se regroupent en hameaux dont l'identité se manifeste par une « aire des têtes » commune, une sépulture collective distincte où sont enterrés tous les corésidents ainsi que les crânes des léopards abattus durant la chasse et, jadis, ceux des ennemis tués à la guerre.

L'auteur montre que les Wuli, dépourvus d'autorité centrale, sont une « société pour la guerre » ; le dernier conflit les mettant aux prises avec un village voisin date seulement de 1949. L'auteur attire l'attention sur la pertinence en l'occurrence de la thèse de Pierre Clastres, sans adhérer à l'ensemble de sa philosophie de la société « primitive ». Elle montre clairement que l'existence des moitiés patrilinéaires non exogames est liée à la guerre comme à la chasse et à une étrange règle matrimoniale qu'elle élucide parfaitement bien. En effet, l'obligation faite à une veuve d'épouser en secondes noces un homme de la même moitié que son défunt mari s'explique par le fait que tous ses enfants doivent appartenir à la même moitié, pour pouvoir combattre ensemble. En effet, lors de luttes contre un ennemi commun, les combattants de chaque moitié doivent rester à distance, par crainte que leurs sangs ne se touchent en cas de blessure, contact excessif qui risque d'entraîner la mort. Viviane Baeke insiste par ailleurs sur la singularité du système de parenté wuli, qui n'entre dans aucune typologie proposée jusqu'à présent. Elle nous contraint à admettre que l'étude comparative de la parenté, que nombre d'ethnologues considèrent comme forclose – alors qu'elle a longtemps constitué la base même de l'anthropologie sociale –, présente toujours des énigmes. Parmi les nombreuses originalités de cette partie préliminaire du livre, relevons les discussions sur l'inceste du deuxième type et sur l'adultère avec Françoise Héritier, à propos des rapports entre l'échange matrimonial des sœurs et le mariage accompagné de paiements, deux formules pratiquées conjointement dans la région.

Abordant la question de la sorcellerie, essentielle dans la société wuli, Viviane Baeke constate que la différence classique entre sorcellerie innée et acquise, comme celle entre magie licite et illicite, mérite d'être enrichie d'une série de nuances. Elle montre très clairement que le pouvoir *RE* que possède le magicien maléfique (*ηwιRE*), acharné à causer des maladies mortelles – le sorcier au sens strict du terme adopté par la majorité des auteurs anglo-saxons –, diffère radicalement du contre-pouvoir de son adversaire, le magicien bénéfique (*ηwιmantaCHO*). L'un et l'autre possèdent cependant dès leur état embryonnaire (de manière aléatoire, non héréditaire) le même organe physiologique superfétatoire (l'auricule de l'oreillette du cœur en forme de « crête de coq ») qui les dote d'un pouvoir qui relève d'un chamanisme onirique. Mais les *bimantacho* tiennent leur pouvoir du génie primordial de l'eau, qui forme dans le mythe une paire antagoniste avec le génie de la sorcellerie, responsable de l'existence des redoutables *bιRE*. Seule l'autopsie, qui constitue chez les Wuli une véritable science, permet de détecter si le défunt appartenait à l'une ou l'autre catégorie. Une légère différence révélée par l'examen du cœur permet de distinguer si le défunt était un sorcier *ηwιRE* ou un anti-sorcier *ηwιmantaCHO*. L'un et l'autre ont la faculté de se métamorphoser en animaux volants, mais ceux-ci appartiennent à des espèces différentes. Proches l'un de l'autre par maints aspects, le sorcier et l'anti-sorcier se distinguent néanmoins par des écarts minimaux qui suffisent à les marquer fermement comme des créatures antinomiques sur le plan éthique.

Le mécanisme de l'ensorcellement est fort singulier. C'est à ma connaissance la première fois que l'on décrit une telle occurrence. Loin d'obéir à ses propres pulsions destructrices, le sorcier *ηwιRE* se sert des « paroles fortes » énoncées publiquement par les autres pour manifester un désaccord ou un grief envers une tierce personne. Il transforme une « agression verbale en agression physique » ; la victime qui est l'objet de ces paroles malheureuses souffrira d'une maladie susceptible d'entraîner la mort, à moins qu'un initié de l'une des sociétés secrètes n'interrompe le cours de l'agression en usant de ses charmes et en énonçant une « parole forte », menace considérée cette fois comme bienfaisante. Si cette action dissuasive s'avère inopérante et que le sorcier s'attaque au principe vital de la victime, celle-ci est promise à une mort certaine, à moins qu'un magicien-devin *ηwιmantaCHO* n'intervienne dans la récupération du principe vital du moribond.

On comprend dès lors que l'auteur décrive la sorcellerie comme « l'envers des relations sociales ». Plus singulière encore est la participation des « fantômes » des morts à la sorcellerie. On notera d'abord l'absence de culte des ancêtres proprement dit dans cette société lignagère patrilinéaire. Sur ce point encore, les Wuli diffèrent radicalement de la majorité des sociétés décrites dans les Grassfields. Le défunt est enterré dans une tombe collective où sont rassemblés les corps des membres de plusieurs lignages d'un même hameau et le mort est prié de ne pas venir tourmenter les vivants. Cette crainte des défunts s'exprime avec force au moment de l'agonie ; alors, une mystérieuse partie de la personne mourante se manifeste sous la forme d'un être entièrement blanc, appelé *maηk^α*, visible seulement par les sorciers. Qui

plus est, cet étrange phénomène ne se produit que sous leur action. Un sorcier s'empare de cette entité, conçue comme une « peau ». Viviane Baeke, qui a eu bien du mal à comprendre ces faits, reconnaît volontiers que ce fantôme blanc, de nature imprécise, ne correspond à « aucun concept lié à la personne humaine décrit à ce jour » (p. 159). Le $ma\eta k^{\nu}a$ d'un défunt est indésirable, et pour éloigner cette créature effrayante, on brûle de la résine qui dégage une fumée noire et odorante. Il erre le plus souvent durant quelque temps dans la cour de la résidence familiale et finit par s'unir en brousse au souffle inoffensif du défunt. Il demeure cependant dangereux durant quelques années. En effet, les $ma\eta k^{\nu}a$ « sont le support des “paroles fortes”, menaçantes, qu'ils [les défunts] ont proférées de leur vivant et dont les sorciers se souviennent et se nourrissent » (p. 160). Si un tel fantôme se manifeste périodiquement lors de funérailles, il risque de provoquer des attaques de sorcellerie parmi les parents du défunt. Alors ses agnats demanderont à un étranger d'ouvrir la tombe collective, de décapiter le squelette du responsable et de le déposer en brousse, mettant fin à toute communication.

Viviane Baeke décrit encore, avec une minutie digne d'éloges, à côté de cette sorcellerie mortelle (re) résolument condamnée, diverses formes de « sorcellerie mineure », dont on verra le vif intérêt ; elles « permettent à leur détenteur de s'emparer de manière surnaturelle des biens, récolte, gibier, vin de palme, etc. » (p. 166).

Elle examine d'abord les trois formes de la sorcellerie $f\circ$ liée au vol. Chacune est caractérisée par la possession d'un organe spécifique, octroyé par le génie de la sorcellerie ; la première forme ($f\circ$ proprement dite) permet de ravager les champs cultivés d'autrui au bénéfice des sorciers-voleurs ; la seconde ($s\circ\eta b w\circ$) donne la faculté de s'emparer des plantes poussant spontanément en brousse et du petit gibier que l'on y rencontre. Ces deux formes de sorcellerie $f\circ$, parfois confondues, s'exercent en groupe, les deux sexes réunis. En revanche, seules les femmes pratiquent (et cette fois solitairement) la sorcellerie qualifiée de $s\circ l\circ\eta b\circ$ visant une espèce particulière de tubercules-carottes ($\eta b\circ$). L'auteur s'interroge sagement sur le sens de cette tripartition. Si les deux premières formes de la sorcellerie collective $f\circ$ opposent très nettement deux types d'espace en brousse, voués respectivement à l'agriculture et au ramassage, Viviane Baeke décrit en des pages fort convaincantes le symbolisme complexe sous-jacent à la sorcellerie $s\circ l\circ\eta b\circ$. Elle vise une plante qui offre de curieuses caractéristiques. Tout d'abord elle est cultivée, mais elle est de peu d'importance alimentaire. Au terme d'une longue analyse d'une précision remarquable, l'auteur démontre que cette quête, solitaire et exclusivement féminine contrairement aux deux précédentes, se situe au cœur même de l'armature symbolique. Les femmes plantent ces tubercules-carottes non pas dans la zone réservée en brousse à la culture du sorgho et du maïs – plantes nourricières par excellence – mais dans la forêt-palmeraie, zone masculine, plus proche du village. La récolte du vin de palme est en effet l'activité principale des hommes. Les Wuli considèrent que les palmiers *Elais* ont un statut intermédiaire, entre celui des plantes cultivées et celui des plantes à l'état sauvage. En outre, l'espace qu'ils occupent est médiateur entre la brousse et le village. Ainsi, les champs de

tubercules-carottes constituent-ils une irruption exceptionnelle de l'univers féminin dans l'univers typiquement masculin. Les rites matrimoniaux annuels, où la nuit de noces coïncide avec l'enfouissement des tubercules ɲbɔ, indiquent clairement que cette plante est étroitement associée à la fécondité, provoquée par la rencontre de l'homme et de la femme. Or les femmes wuli pensent que la sorcellerie sɔlɛɲbɔ peut déclencher inopportunistement les règles de celles qui la pratiquent, paralysant ainsi la reproduction, alors que « la pratique des pouvoirs fɔ et sɔɲbwɔ entrave le bon déroulement de la grossesse et de l'accouchement » (p. 173). Dans la représentation de l'espace comme dans la rencontre des sexes, la sorcellerie mineure joue donc un rôle décisif. Fouillant davantage l'ensemble cohérent des trois entités maléfiques qui sont responsables de ces accidents, Viviane Baeke explore aussi l'espace du corps. Elle explique que les animaux prédateurs, en lesquels se transforment les femmes qui pratiquent l'une des trois formes de sorcelleries fɔ décrites, ont leur réplique dans trois organes situés dans leur utérus : ces organes sont soupçonnés d'être responsables des fausses couches ou des accouchements difficiles : lors de la naissance « fɔ agresse l'enfant proprement dit, sɔɲbwɔ le placenta et sɔlɛɲbɔ le cordon ombilical » menaçant de mort la mère ou l'enfant (p. 176). Or toute personne adulte défunte est enterrée au village, alors que le placenta des nouveaux-nés l'est sous un arbre dans la « brousse de village », section de la forêt à palmiers située à la frontière de deux résidences lignagères ; quant au cordon ombilical, son statut ambivalent porte à croire qu'il occupe « une position symbolique intermédiaire entre celle de la personne qui s'inscrit dans l'espace résidentiel et celle de son placenta relégué en brousse » (p. 177). L'auteur en arrive à cette conclusion remarquable : « le terroir, le corps de l'homme qui l'exploite et l'univers maléfique conçu pour détruire les "fruits" de l'un et de l'autre se réponde donc parfaitement » (*ibid.*).

Elle met aussi l'accent sur un autre problème spécifiquement sociologique, qui met en cause la distinction entre licite et illicite, entre magie blanche et magie noire. L'opinion publique wuli condamne explicitement la sorcellerie fɔ comme la sorcellerie RE. Mais le statut d'une autre sorcellerie mineure, appelée k^a, est plus ou moins licite. Elle consiste à dérober des noix de palmes ou à tarir le vin de leur propriétaire et enrichir d'autres palmeraies. S'interrogeant sur cette distinction étrange, Viviane Baeke constate que la sorcellerie k^a s'exerce généralement au détriment de villages lointains ; elle est donc approuvée socialement par les Wuli, alors que la sorcellerie qui s'exerce sur des champs cultivés peut s'attaquer à la récolte d'un membre de la communauté villageoise, voire à celle de proches voisins des sorciers-voleurs. La sorcellerie k^a provoque donc le plus souvent au village de Lus, l'abondance d'une denrée très appréciée par les Wuli. C'est la raison pour laquelle elle « suscite généralement la bienveillance » ; elle est même encouragée dans chaque lignage par une association qui opère au grand jour.

Le problème se complique si l'on considère une autre catégorie de sorciers mineurs au statut plus ambigu encore ; il s'agit de ceux qui détiennent le pouvoir de se transformer individuellement en un animal d'une espèce sauvage et de

causer ainsi certains ravages. Ce type de sorcellerie est, comme la sorcellerie k^{α} , « prise en charge » dans chaque lignage par une association officiellement reconnue. Les charmes de cette association, contenus dans unealebasse, ont pour but explicite de mettre à la disposition de ce type de sorciers des pouvoirs accrus, qui s'exercent dès lors au loin et non au sein de leur groupe. On notera que les divers pouvoirs de l'ensemble des sorcelleries mineures sont octroyés par le même génie maléfique, celui qui donne aux sorciers détenteurs de la sorcellerie majeure, et à eux seulement, le pouvoir d'attenter à la vie humaine.

Ces diverses représentations, dont l'auteur montre fort bien la cohérence, se fondent sur le mythe d'origine : celui-ci établit sans équivoque la lutte du génie primordial de l'eau, et du génie de la sorcellerie, responsable d'un gigantesque incendie donc associé au feu. Les génies de l'eau se sont multipliés. Ce sont eux qui donnèrent au premier homme une femme, c'est-à-dire cette fécondité même contre laquelle s'acharnent les sorciers. Ces génies de l'eau siègent dans les objets $r\ddot{o}$ que détiennent les sept sociétés secrètes d'anti-sorciers chargées de contrecarrer en première instance les méfaits de la sorcellerie. Les Wuli ne font en effet appel au pouvoir de divination des magiciens bénéfiques ($bimantach\ddot{o}$) que si l'action des objets détenus par les sociétés secrètes s'avère impuissante, un sorcier s'étant emparé du principe vital de la victime qu'il s'apprête à dévorer. Mais les objets $r\ddot{o}$ contiennent aussi le pouvoir *maléfique* des effrayants fantômes $ma\eta k^{\alpha}$ de leurs anciens propriétaires. Ils possèdent dès lors le pouvoir (destructeur, mais licite cette fois) de s'attaquer non seulement aux sorciers du re , mais aussi aux voleurs et aux personnes coupables d'avoir transgressé les interdits édictés par la société en question. Chacune de ces associations a le pouvoir d'inoculer une maladie spécifique et de la guérir. Ses membres ont le droit de manipuler individuellement les objets $r\ddot{o}$ et d'utiliser les charmes qui leur sont associés, protégeant certains biens ou personnes contre les attaques de sorcellerie.

L'essentiel de la troisième partie de l'ouvrage est consacré à cette « sphère rituelle du $r\ddot{o}$ ». Viviane Baeke y décrit les initiés, les objets rituels et les sanctuaires. Ce qui me paraît le plus remarquable dans cette cinquantaine de pages, c'est, une fois de plus, l'attention extrême apportée aux moindres détails – même s'ils paraissent fastidieux à un premier examen –, avant d'élucider l'ensemble signifiant du phénomène. Sept sociétés initiatiques masculines composent en l'occurrence une offensive concertée contre la sorcellerie re . Une huitième société regroupe tous les propriétaires des sanctuaires où sont abrités les objets rituels. On y trouve parfois côte à côte ceux qui appartiennent à plusieurs associations. L'auteur en propose une description détaillée et met les objets en relation avec les mythes rendant compte de leurs apparitions successives au village de Lus. Réfléchissant à ces données aussi disparates que complexes, elle met en lumière leur ordonnancement implicite. Diverses sociétés initiatiques ont une origine étrangère et leur histoire réelle est impossible à reconstituer. Les mythes censés rendre compte de leur origine n'en traduisent pas moins, sur un plan symbolique, les rapports de forces existant

entre elles. Les deux sociétés qui se présentent comme les plus anciennes ($\eta\kappa\epsilon$ et $t\text{simbi}$) possèdent uniquement des trompes en Calebasse. Des objets du même matériau sont détenus à titre complémentaire par deux autres sociétés ($w\eta\kappa\gamma\alpha$ et $n\text{toro}$) qui possèdent aussi des cloches en fer. $w\eta\kappa\gamma\alpha$, la société la plus puissante et la plus redoutée, détient en outre sept figurines en terre cuite, et $n\text{toro}$ un couple de masques de bois. La société $m\eta\kappa\text{ombwu}$, issue de $n\text{toro}$, ne possède qu'une série de cloches en fer. Enfin les deux dernières associations ($b\grave{a}\eta\kappa^{\alpha}$ et cho) ne possèdent qu'un masque de fibres (féminin dans le premier cas, masculin dans l'autre).

L'histoire mythique rapporte que les trompes en Calebasse sont apparues avec les sociétés censées être autochtones ($\eta\kappa\epsilon$ et $t\text{simbi}$), les objets métalliques auraient été introduits ensuite par des forgerons étrangers qui instituèrent les sociétés $n\text{toro}$ et $m\eta\kappa\text{ombwu}$. Enfin, la société $w\eta\kappa\gamma\alpha$, qui détient le maximum d'objets différents, et est la seule à détenir des terres cuites, aurait été créée par un couple d'étrangers d'une tout autre espèce : un couple de jumeaux siamois unijambistes. L'auteur constate que cette construction mythique est élaborée sur la synthèse d'une série d'oppositions : les étrangers forgerons opèrent le mariage du fer et de la Calebasse, les jumeaux monstrueux celui des cloches de fer et de la terre cuite. Or de nombreux indices révèlent que les trompes en Calebasse, c'est-à-dire les objets les plus anciens, sont associées à l'eau et à la saison des pluies, alors que le fer et la terre cuite le sont au feu et à la saison sèche. Les sociétés $w\eta\kappa\gamma\alpha$ et $n\text{toro}$ sont donc liées, sur le plan de la fabrication des objets, au feu. Elles possèdent aussi des objets de bois, statuettes ou masques sculptés avec des instruments de fer. Tous les objets qu'elles détiennent appartiennent donc au même ensemble symbolique.

Une difficulté surgit. Les récits mythiques ne mentionnent jamais les masques de fibres, détenus exclusivement par les sociétés $b\grave{a}\eta\kappa^{\alpha}$ et cho . L'auteur montre que les peuples voisins les possèdent aussi ; chez les Wuli ils sont liés à l'eau comme les Calebasses.

Cette armature commande le mythe comme la réalité des alliances ou des antinomies entre les diverses sociétés $\kappa\ddot{o}$. Celles-ci se conforment aussi à un code rituel. Les quatre associations liées à l'eau (possédant des trompes en Calebasse ou des masques de fibres) « interviennent principalement dans les rituels saisonniers de fécondité et les rites de passage (initiations et funérailles) et n'interviennent que secondairement dans les rites d'affliction et de réparation. En revanche, les trois associations dont les objets sont liés au feu et à la saison sèche (fer, terre cuite et bois) interviennent surtout dans les rites d'affliction, individuels ou collectifs » (pp. 282-283). Ce partage s'explique aisément : dans le dernier cas, le pouvoir $\kappa\ddot{o}$ s'exerce « de manière offensive, c'est-à-dire que le but même du rituel est d'infliger des maladies, d'en guérir d'autres ou encore de brandir des menaces de malheur en cas de transgressions ». Néanmoins tous les objets $\kappa\ddot{o}$ sont ambivalents ; les génies de l'eau bénéfiques γ côtoient les fantômes $m\eta\kappa^{\alpha}$ maléfiques : les premiers guérissent les maladies, les seconds les

inoculent. L'auteur est donc en droit de conclure que « le pouvoir conjugué de ces deux entités antinomiques représente la force *ṛö* » (p. 283).

Un chapitre est consacré aux interdits relevant du code éthique ; leur transgression provoque un échauffement que l'auteur oppose à la *pollution*, issue du « travail avec la mort ». Viviane Baeke concentre aussi son attention sur les divers gestes sacrificiels ; ils concernent le poulet « dont on verse le sang dans la sphère du *ṛö* » et les ruminants « dont on répand le chyme pour rétablir l'équilibre thermodynamique lorsqu'il est compromis ».

Les pages les plus étonnantes sont celles où l'auteur décrit finalement la symphonie des rites saisonniers. Elle nous invite à une réflexion neuve sur la fonction rituelle de la musique. Chaque étape de l'agriculture et de la chasse s'inscrit dans un découpage rigoureux du temps en six périodes caractérisées par la mise en jeu d'instruments de musique spécifiques auxquels s'impose un rythme particulier.

Envisageons d'abord la saison du sorgho. Tantôt l'on entend un orchestre de flûtes monotonaux accompagnées de hochets, tantôt le son strident d'un sifflet qui rompt le silence de rigueur durant les semailles, tantôt l'on assiste à une intense activité musicale culminant dans l'apparition des calebasses dont les membres des sociétés initiatiques se servent comme trompes mirlitonnées. Tout se passe comme si le vrombissement de ces instruments accompagnait le bruissement des abeilles qui viennent féconder le sorgho. Ces calebasses ont une origine mythique liée à l'invention de la guerre et j'interpréteraient volontiers cette musique comme la transformation d'un appel à l'hostilité en un chant de fertilité. La quatrième période du calendrier musical wuli correspond à l'époque de la récolte du sorgho et à la chasse. Celle-ci a lieu au début d'une longue saison sèche. Alors que les rites précédents ont été conduits par le Maître de la pluie, voué aux seuls rites agraires, le second grand ritualiste de la société wuli entre alors en scène : le Maître de la chasse. On n'entend plus les trompes en calebasses, associées à la phase finale de la croissance du sorgho, mais le xylophone, qui était interdit durant toute la saison des pluies. La cinquième période musicale correspond au cycle du maïs. Dès les premières gouttes de pluie, et jusqu'à la récolte qui aura lieu trois ou quatre mois plus tard, les tambours et les hochets, accompagnés d'une unique lame de xylophone utilisée comme instrument de percussion, sont les seuls à se manifester. La sixième et dernière période s'étend sur les dix jours qui clôturent l'année wuli par de grandes festivités : celles-ci sont marquées par la célébration collective des mariages et la commémoration de la guerre. Le plus grand nombre d'instruments de musique est alors autorisé (à l'exception du xylophone), comme si la symphonie annuelle se terminait par un vibrant final.

Viviane Baeke souligne elle-même l'intérêt théorique de sa découverte. Si Claude Lévi-Strauss a insisté sur les relations subtiles que la structure des mythes entretient avec la structure musicale, l'auteur de *L'Homme nu* ne s'est guère attardé à la fonction de la musique dans les rites, réduisant ceux-ci à l'accomplissement de gestes, à la manipulation d'objets et à l'émission de paroles. « Or,

conclut Viviane Baeke, chez les Wuli il semble bien que c'est la musique, la voix des instruments, omniprésente dans les rituels saisonniers, qui fait la jonction entre la pratique rituelle et la pensée mythique » (p. 403). Pour toutes ces raisons, et bien d'autres encore, son livre me paraît exemplaire. Il mérite d'être lu par tous les anthropologues, africanistes ou non.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : *Mfumte* – Grassfields – Cameroun/*Cameroon* – sorcellerie/*witchcraft and sorcery* – calendrier rituel/*ritual calendar* – musique/*music*.