Les *arebuko* des Bijogo (Guinée-Bissau). Culte de possession, objets de puissance

The Bijago arebuko (Guinea-Bissau). Possession Cult and Power Objects

Christine Henry

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/span/1319>

DOI : 10.4000/span.1319

ISSN : 2268-1558

Éditeur

École pratique des hautes études. Sciences humaines

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 1993

Pagination : 39-64.

ISSN : 0294-7080

Référence électronique

Christine Henry, « Les *arebuko* des Bijogo (Guinée-Bissau). Culte de possession, objets de puissance », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 12 | 1993, mis en ligne le 03 décembre 2013, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/span/1319> ; DOI : 10.4000/span.1319

LES AREBUKO DES BIJOGO (Guinée-Bissau)
Culte de possession, objets de puissance¹

par

Christine Henry

S'activant auprès du feu, Maria hâtait la cuisson du riz. Elle s'interrompait parfois pour jeter des regards dubitatifs sur la bouteille d'alcool de canne que j'avais apportée. "Voilà une bien petite bouteille" disaient ses yeux. La plupart des femmes étaient déjà parties à la plage où devait se dérouler une cérémonie destinée à purifier le village avant la grande fête que devaient donner les jeunes gens. Tout en terminant ses préparatifs, Maria m'expliquait les raisons de son retard et m'exhortait à la patience: de toute façon, il était impossible de nous rendre à la plage les mains vides. Nous devions apporter une offrande à Kanogo, l'*orebuko* (la puissance) à laquelle était adressé le rite.

Une demi-heure de marche nous mena à la plage. Comme toutes les plages de Canhabaque, c'est un croissant de sable fin mangé par la

¹ Cet article reprend le chapitre 4 de ma thèse de doctorat *Rapports d'âge et de sexe chez les Bijogo (Guinée-Bissau)*, dont la publication est en cours aux Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.

forêt, dont les extrémités forment deux pointes pierreuses qui avancent dans la mer, mais elle a ceci de remarquable qu'en son centre se dresse un rocher isolé. De la hauteur d'un homme, c'est une pierre dressée qui semble avoir été érigée de main humaine bien que les villageois affirment le contraire. Il s'agit de Kanogo, une puissance des femmes, c'est-à-dire qu'une femme en est la responsable et la sacrificatrice et que seules les femmes assistent aux cérémonies qui lui sont dédiées. Pour l'occasion, un coupe-coupe dont le manche était entouré d'une palme aux folioles nouées avait été fiché en terre devant la pierre. Deux petits sièges étaient couchés de part et d'autre du coupe-coupe. Les offrandes: plats de riz cuisiné, bouteilles de vin de palme, étaient disposées autour du rocher. Les femmes étaient assises en un vaste demi-cercle, l'une d'elles, debout, haranguait le rocher avec véhémence. Elle s'était emparée de la bouteille d'alcool que j'avais offerte et arrosait successivement le rocher, le coupe-coupe et les sièges. Elle exposait le motif qui justifiait leur demande et exhortait le Kanogo à les satisfaire. Le ton n'était pas celui de la prière mais bien plutôt celui du commandement. De temps en temps, le rythme des paroles s'accélérait et les femmes assises se ployaient, joignaient leurs bras et rapprochaient leur tête par groupes de quatre ou cinq pour pousser des cris stridents. De nombreux poulets furent sacrifiés et les objets oints de quelques gouttes de sang. Les femmes criaient de plus en plus souvent, et la tension montait dans l'assemblée quand Quinta, une femme d'âge mûr, tomba allongée, le corps rigide, les yeux clos. Après un moment de silence et d'attente, la prêtresse se leva, se pencha sur Quinta et effleura son corps de ses mains. Quinta bougea, les femmes qui l'entouraient reculèrent. Quinta commença à se relever, resta un moment à quatre pattes en fixant l'extrémité de la plage comme si elle voyait arriver quelqu'un. Tous les regards se tournèrent dans cette direction, le mien également. Je ne voyais rien, mais toutes les femmes continuaient à regarder en silence. Puis Quinta s'assit sur ses talons et se mit à parler. Les autres se pressaient pour venir s'agenouiller devant elle et la saluaient avec toutes les marques du plus grand respect. Quinta était possédée par l'*orebuko* (le mort) qu'elle avait initié. C'est lui qui était présent parmi nous et qui s'exprimait par sa bouche. Les femmes qui avaient repris leur place lui posaient des questions. Il

répondait, distribuant conseils et réprimandes; une jeune fille fit une confession difficile puis se mit à pleurer après que l'esprit lui eut parlé. Que Quinta ne fût plus elle-même, il suffisait pour en juger de voir la manière cavalière dont elle avait redressé un des petits sièges pour s'asseoir à califourchon, d'observer la façon dont elle buvait le vin de palme à la bouteille comme si les offrandes lui avaient été destinées, et plus encore de la voir saisir les poulets décapités pour se barbouiller la bouche et sucer le sang qui coulait encore de leur cou. Le pouvoir de l'*orebuko*-objet était éclipsé par la présence de l'*orebuko*-revenant, l'assemblée ne s'adressa plus à la pierre mais, longtemps après que la nuit fut tombée, resta à dialoguer avec la voix de l'au-delà.

Les Añaki (Bijogo de l'île de Canhabaque) croient en l'existence d'un dieu créateur qu'ils appellent Nindu (ciel). Comme en beaucoup d'autres populations africaines, il s'agit d'un dieu lointain qui n'est pas invoqué directement. Le culte est adressé à des puissances intermédiaires entre ce dieu et les hommes qui sont appelées *arebuko* (sing. *orebuko*). Kanogo, le rocher est l'une d'elles. C'est Nindu qui a donné les *arebuko* aux hommes. Ces puissances se présentent sous forme d'objets naturels ou fabriqués, uniques ou composés d'éléments disparates. Certaines portent des noms propres, d'autres ne sont désignés que d'un nom commun.

Le terme *orebuko* ne réfère pas seulement à ces puissances. Tout être vivant, humain, animal, végétal, possède un *orebuko*. Les Añaki ne sont guère plus diserts sur cette acception du mot que sur l'autre. Ils disent seulement que l'on peut avoir un *orebuko* plus ou moins "fort". Ce principe est perdurable: après la mort, il gagne un lieu appelé *añarebuko*². Les funérailles sont conçues comme les préparatifs qui permettent le bon voyage de l'*orebuko* du village jusqu'à

² *añ* est un préfixe de lieu, *añarebuko* que nous traduirons par " au-delà " ne signifie rien d'autre que le lieu où sont les *arebuko*.

l'au-delà³. Une naissance est le retour, la réincarnation d'un *orebuko*. Pour ces raisons, on ne fait pas de funérailles aux personnes reconnues sorcières, elles ne sont pas enterrées dans l'espace du village mais en forêt, au plus vite et dans un lieu où nul ne défriche. On cherche ainsi à les mettre hors circuit, hors du va-et-vient des *arebuko* entre le village et l'au-delà que représentent les naissances et les morts⁴.

Il est une autre catégorie d'*arebuko* qui ne peut gagner l'au-delà, mais cette fois sans que ce soit de la volonté des vivants. Il s'agit des *arebuko* des hommes morts avant d'avoir été initiés. Ces *arebuko* restent rôder sur terre et menacent la santé des vivants. Pour se prémunir contre ce danger, il faut faire franchir aux *arebuko* des hommes morts les étapes initiatiques qu'ils n'ont pu franchir de leur vivant. Ce sont les femmes qui se chargent de ce travail: possédées par les *arebuko* de ces morts, elles accomplissent des rituels qui sont le pendant des rites initiatiques masculins. Ce cycle rituel complexe s'étale sur une vingtaine d'années. Au cours des phases actives des rites, quand les femmes sont possédées, elles sont considérées comme les morts eux-mêmes. On ne les appelle plus par leur nom mais par celui du mort, on doit leur parler et les traiter avec tout le respect dû aux *arebukopuissances*. Cette alliance d'une femme avec un disparu n'est pas limitée au temps du cycle rituel. Une femme est à tout moment susceptible d'être investie par l'*orebuko* de son mort qui s'exprimera par sa bouche. Toute femme est donc, potentiellement et à l'occasion effectivement, un porte-parole des puissances de l'au-delà. C'était le cas de Quinta lors de la cérémonie que je décrivais précédemment. Les

³ D. Gallois-Duquette (1983) fait état d'une croyance selon laquelle les morts accomplissent en pirogue un voyage en plusieurs étapes entre les îles. Ces pérégrinations les conduisent finalement sur une plage d'Unhocomo, l'île la plus occidentale de l'archipel, d'où ils passent dans l'au-delà. A chaque étape, une sentinelle de l'au-delà demande compte aux morts de leurs fautes et leur fait attendre plus ou moins longtemps la suite de leur voyage.

⁴ Une autre des raisons pour lesquelles les sorciers ne sont pas enterrés dans l'espace habité est la crainte de la contagion. Cette même crainte fait que les personnes atteintes d'éléphantiasis, maladie que les Añaki pensent contagieuse, sont également enterrées en forêt. Cette manière de faire n'est pas systématique, l'avis du mort est d'abord sollicité.

cérémonies añaki les plus importantes requièrent la présence de cette catégorie de morts. Par exemple, lors de l'investiture d'un nouveau roi, l'impétrant est tout d'abord intronisé par les villageois, hommes et femmes. Il est ensuite "enlevé" par les femmes possédées, conduit dans leur bois sacré et investi une seconde fois.

On voit que le terme *orebuko* recouvre une notion fondamentale de la pensée des Añaki et que l'on ne saurait le traduire facilement par un mot unique. En un premier sens, l'*orebuko*, "âme", est un principe spirituel susceptible de grandir, d'être amélioré s'il est "nourri" au cours de l'existence humaine. En un second, il désigne les morts et plus particulièrement une catégorie d'entre eux qui, par l'intermédiaire des femmes, joue un rôle important dans la vie religieuse des Añaki. Dans cette dernière acception nous proposons de le traduire par "revenant" puisque cet *orebuko* manifeste sa présence parmi les vivants sur un mode persécutif avant son initiation, sur un mode bénéfique ensuite. Enfin, il désigne les puissances-objets auxquelles les Añaki adressent leurs cultes. Ces distinctions sont celles que font eux-mêmes les Añaki quand ils parlent *kriol*⁵, la langue véhiculaire de la Guinée-Bissau. Pour parler des *arebuko* dans le premier sens cité ils emploient les mots *almas*, *spiritu*, (âme, esprit), dans le second sens, ils parlent de *defuntos* (défunts) et dans le troisième ils parlent d'*irã*. Ce mot désigne, en *kriol*, toute puissance ou objet rituel, que ce soit, selon les populations considérées, une amulette fabriquée par un marabout, un génie de lieu ou un autel d'ancêtre.

Il faut noter qu'il est presque impossible d'obtenir d'un Oñaki qu'il vous parle des *arebuko*. Si l'on s'adresse à une personne jeune, non initiée, elle vous répondra qu'elle ne sait rien, qu'elle n'a pas la "force" qui lui permettrait de savoir, et si l'on s'adresse à un ancien,

⁵ Le créole guinéen est nommé *kriol* en Guinée-Bissau. Classé parmi les créoles primaires, il s'est constitué à partir du XVe siècle dans le creuset du portugais parlé par les navigateurs et les commerçants et des langues africaines des différentes populations qui entraient en relation avec les voyageurs. Bien que présentant des variantes dialectales, le *kriol* est compris par la majorité des habitants de la Guinée-Bissau et constitue la langue maternelle d'un nombre important de jeunes citadins (Mbodj 1979, Rougé 1988).

il vous répond qu'il y a du danger à en parler. Ce mutisme et cet embarras ne sont pas seulement motivés par le compréhensible désir de taquiner l'ethnologue trop curieuse, ils dénotent que les *arebuko* appartiennent au monde de l'agir. En parler sans raison, hors des moments rituellement contrôlés, serait mettre en mouvement des puissances dont on ne saurait maîtriser les effets.

Il apparaît qu'au regard du monde des *arebuko* tous les humains ne sont pas égaux. Les aînés, parce qu'ils sont initiés, parce qu'ils héritent d'*arebuko*, parce qu'ils en acquièrent au cours d'épisodes divers de leur vie, en résumé parce que leur propre *orebuko* se fortifie du commerce avec les *arebuko*, possèdent un savoir (et un pouvoir) que n'ont pas les jeunes. Les *arebuko* tracent donc une première ligne de partage entre les jeunes et les vieux, mais ils en dessinent une seconde entre les hommes et les femmes. Pourquoi seuls les *arebuko* des hommes non initiés ne peuvent-ils gagner l'au-delà? Les *arebuko* des femmes qui ne sont pas initiées n'ont pas ce problème. Pourquoi sont-ce les femmes qui doivent initier les *arebuko* des jeunes décédés? Pour quelles raisons cette alliance des femmes et des *arebuko* se maintient-elle après l'initiation de ces derniers? En outre, quel lien y a-t-il entre les *arebuko*-âmes et les *arebuko*-objets? Quelle est finalement la nature des *arebuko*?

C'est à ces questions que nous tenterons de répondre après avoir décrit les principaux fétiches du village d'Inorei. Les *arebuko* sont liés à l'espace villageois: quand on va de village en village, on se trouve en présence d'ensembles différents d'*arebuko*. Il n'y a pas d'*orebuko* auquel sacrifieraient tous les Bijogo d'une même île ou d'un même clan. Lorsque les *arebuko* ne sont pas individuels, puisque la moindre amulette est également un *orebuko*, ils sont villageois. Ce que les Añaki spécifient en parlant d'*arebuko-e-moto*, (*moto* signifie terre et territoire).

Pour désigner les *arebuko* qui ne reviennent pas s'incorporer dans des êtres humains, les Añaki emploient également trois autres mots: *unikā*, *kolarako*, *elamundi*.

Le terme *unikā* a une connotation thérapeutique. Les remèdes traditionnels: décoctions de plantes que l'on boit ou avec lesquelles on se lave, poudres de racines ou d'écorces pilées que l'on porte sur soi dans de petites cornes, feuilles que l'on applique en cataplasme, sont appelés *unikā*.

Kolarako (plur. *ɲolarako*) désigne une matière et un mode de fabrication. Il s'agit d'une palme sèche dont chacune des folioles est nouée sur elle-même. Les *ɲolarako* sont souvent utilisés en association avec d'autres éléments pour former un *orebuko*, mais ils peuvent aussi se présenter seuls et ont alors une fonction de marqueur. Un *kolarako* suspendu à un arbre ou pendu à un bâton signale que l'aire où l'on pénètre est un lieu marqué (*itute*). Mais il ne s'agit pas seulement d'un signal, c'est en y apposant un *kolarako* que l'on consacre le lieu.

Le terme *elamundi* désigne une puissance dont l'origine est un vieux python qui est allé vivre dans la mer. Les seuls *kolamundi* "officiellement" reconnus sont les *kolamundi elan kuduba*, les esprits des clans. Chaque clan possède un *elamundi*, il n'est pas matérialisé par un objet et, à ma connaissance, il ne lui est pas rendu de culte. La force d'un clan est liée à celle de son *elamundi*, cette puissance est censée pouvoir tuer. Les seules occurrences discursives où apparaissent les *kolamundi* sont les interrogations de morts. La question est toujours posée: "est-ce l'*elamundi* de notre clan qui t'a tué?". Néanmoins, on suppose qu'il existe d'autres *kolamundi*. Une personne à qui l'on attribue du pouvoir et dont on se méfie sera soupçonnée d'avoir rencontré un *elamundi* et passé avec lui un contrat pour profiter de sa puissance. Dans d'autres dialectes bijogo, cette puissance s'appelle *eraminde*, *erande* ou *irande*, d'où pourrait venir le terme *kriol irā* (voir note 5). En *kriol*, "python" se dit *irā-segu* (*irā*-aveugle) et le fait que les vieux pythons aillent vivre dans la mer et y constituent des puissances redoutables est une croyance répandue dans toutes les populations côtières de la Guinée-Bissau.

En résumé, le terme *elamundi* ferait référence à l'origine d'une puissance, celui de *kolarako* désignerait la matière et la forme particulière d'un objet qui peut se rencontrer seul ou associé à d'autres objets pour former un *orebuko*, enfin le mot *unikā* indiquerait une vertu, un

pouvoir thérapeutique entendu dans un sens large, que, parce qu'ils sont des objets "forts", tous les *arebuko* possèdent, mais que certains auraient à un plus haut degré d'intensité. En tout état de cause, aucun de ces termes ne permet de définir des sous-catégories dans l'ensemble des *arebuko*, et si nous voulons établir un classement nous devons en chercher le principe ailleurs.

Parmi ceux qui apparaissent concrétisés par des objets, un premier partage peut être fait entre les *arebuko* personnels et les *arebuko* collectifs.

Les *arebuko* individuels

Les amulettes, confectionnées au village ou achetées à l'extérieur, se présentent généralement sous forme d'une petite corne ou d'un petit paquet. Elles sont suspendues au cou, attachées au poignet ou au-dessus du genou. Cornes et paquets contiennent des racines pilées ou des végétaux séchés. Certaines sont d'un port permanent, d'autres sont confectionnées et portées temporairement. Ainsi avant le défrichage, beaucoup d'hommes portent des amulettes, destinées à protéger des serpents, qui sont des sachets remplis de plantes dégageant une odeur nauséabonde censée éloigner les reptiles.

Dans chaque maison d'une personne initiée se trouve un *orebuko* qui peut être simple, mais se présente plus souvent comme un amoncellement d'objets disparates. Le plus simple sera, par exemple, composé d'une corne attachée à une palme nouée, l'ensemble étant suspendu au mur de la maison. Les plus complexes seront constitués d'un ensemble d'objets disposés sur un petit autel construit en terre. Ils rassembleront diverses cornes et bouteilles emplies d'une substance végétale, des amalgames de terre moulés en boule parfois disposés dans des cuvettes d'émail, des palmes nouées, une ou plusieurs sculptures de bois anthropomorphes ou non. Devant cet autel sont généralement couchés un ou plusieurs sièges plus petits que le mobilier domestique courant. Plus le maître (ou la maîtresse) de maison est âgé plus ces objets sont nombreux, car au cours de sa vie, il a hérité les *arebuko* de ses frères et a eu l'occasion d'en acquérir de nouveaux lors-

qu'il a ressenti un besoin de protection accru. A ces autels familiaux, on fait des offrandes de riz, d'œufs, des libations de vin de palme ou d'alcool de canne pour protéger les habitants de la maison.

Certaines personnes acquièrent par héritage ou en les achetant sur l'île ou à l'extérieur un *orebuko* qui ressemble aux autels précédemment décrits ou qui peut prendre la forme d'une statuette de bois. Elles l'installent dans une pièce spéciale de leur maison ou dans une petite case séparée et mettent son pouvoir au service de ceux qui désirent y faire appel. Le plus souvent ces autels ont une spécialité: divination, thérapie, faire revenir les objets volés ou tuer les voleurs, par exemple. Bien que cela ne soit jamais énoncé très clairement et que, d'ailleurs, la chose ne soit guère claire, on distingue parmi ces autels ceux auprès desquels on peut engager des actions mal intentionnées et ceux qui sont toujours censés agir dans le sens du bien. Quand on a quelque chose à demander, on prévient leur officiant et on va le consulter discrètement de nuit. Il faut apporter un poulet que le responsable sacrifiera et dont il interprétera les mouvements. S'il ne s'agit pas que d'une simple divination mais d'une action à engager pour un résultat à venir, contrat sera passé avec le fétiche. Le consultant s'engagera à offrir à la puissance diverses choses: riz, animal, tabac, alcool, argent, quand le résultat sera obtenu ⁶.

A ma connaissance, il existe au moins deux fétiches de cette sorte à Inorei. L'un est constitué d'un ensemble de cornes et de boules de terre, il est nommé Kumpāke. Il appartient à Sangara qui l'a hérité de son frère. Sa réputation est douteuse, c'est-à-dire que l'on soupçonne ceux qui le fréquentent de ne pas toujours agir pour une bonne cause. L'autre, nommé Osaya, est une statuette de bois cubique et abstraite qui a la réputation de ne pouvoir agir que pour le bien. Il appartient à Enkeme, le maître de l'initiation, et a été fabriqué à Canhabaque, à sa demande. Quand on interroge Enkeme sur la nature d'Osaya, il

⁶ Il n'y a pas de différence fondamentale entre ces autels et ceux décrits précédemment. C'est souvent parce que l'on sait que tel fétiche personnel a accompli telle chose pour son propriétaire qu'une personne désirant le même résultat sollicitera son intervention. Au fil du temps, la réputation du fétiche croissant, son propriétaire en viendra à être de plus en plus souvent consulté.

répond: "c'est mon père". Il évite toute réponse plus précise sur son *orebuko*, mais passe à un niveau plus général pour expliquer que quand celui qui sait le faire a fabriqué un objet ou rempli une corne des médecines idoines, le propriétaire appelle l'âme de son père pour qu'elle vienne s'y fixer. A la question: "de quel père?", il répond: "*orebuko obaju*, une âme ancienne, l'âme du père qui t'a mis au monde ou celle du père de ta mère, peu importe ce sont tous tes pères."

Cette explication: "c'est mon père" est souvent la réponse que l'on obtient quand on interroge un Añaki sur son autel familial. C'est aussi la seule. Faut-il en conclure que l'on se trouve ici en présence de puissances ancestrales et d'un culte des ancêtres? La notion d'ancêtre n'est pas totalement étrangère aux Añaki. Ils ont des clans et des sous-clans fondés par des "ancêtres". Leur cosmogonie ne pose pas une limite infranchissable entre le monde des morts et le monde des vivants puisque une personne doit la vie à un *orebuko* qui est revenu; néanmoins, diverses raisons nous font répondre par la négative à cette question.

Les Añaki n'ont pas de mot particulier pour désigner les ancêtres. Ils parlent des défunts en employant le mot *arebuko*, éventuellement accolé à des qualificatifs *obaju* (vieux), *obuo* (ancien), qui sont également employés pour parler des vivants. Ils n'évoquent jamais les ancêtres fondateurs des clans ni les grands morts du passé. Lors des cérémonies, si l'on procède à des énumérations de noms, il s'agit toujours de ceux des aînés (bien vivants) du village. En outre, la force d'un clan n'est pas référée à celle d'un ancêtre mais à celle de son *elamundi*.

Aucun rite particulier n'est célébré lors des funérailles, qui tendrait à conserver ou à transformer un objet, un principe ou quelque autre chose qui pourrait devenir un autel d'ancêtre ou s'insérer dans un autel existant. Néanmoins, on ne fait pas à tous les morts les mêmes funérailles, il n'est procédé à des levées de deuil que pour les anciens (ou anciennes) qui sont morts en laissant des biens (du bétail), car le but principal de l'opération est de détruire tout ce qu'ils ont laissé derrière eux. Pour des raisons évidentes, les familles "oublient" le plus

souvent de faire ces levées de deuil⁷, et le mort peut alors manifester son mécontentement en tuant l'un de ses descendants. Que de l'au-delà, un mort possède encore un pouvoir sur les vivants, cette représentation le prouve assez, mais elle ne suffit pas à inférer que ce mort est un ancêtre ou demande à le devenir. Les *arebuko*-objets que possédait un défunt se transmettent, mais ils n'acquièrent pas de statut spécial: ils sont remis en usage. C'est d'ailleurs un germain ou un neveu utérin qui les hérite et non pas un fils.

Si un vivant doit la vie à un *orebuko* qui s'est réincarné⁸, on ne cherche jamais à identifier celui qui est revenu, alors que les revenants doivent eux être obligatoirement identifiés. La catégorie de morts avec laquelle les Añaki ont à en découdre sont les revenants, *arebuko* de bébés ou de garçonnets, qui sont tout le contraire des ancêtres, du moins à s'en tenir à une définition de l'ancêtre telle que l'anthropologie l'entend ordinairement. Les autres morts se fondent dans une masse indistincte de forces qui les englobent et les dépassent.

Tous les *arebuko* des morts, en dehors des cas que nous avons signalés, gagnent l'*añarebuko*, et pourraient donc être ancestralisés, si ancêtres il y avait. Or, on évoque toujours un père à propos de ces autels domestiques, qu'il s'agisse de la maison d'une femme ou d'un homme⁹. Pour ces raisons, s'il y a là plus qu'une métaphore — l'autel protège la maison comme un père son enfant —, nous pensons qu'il s'agit du maintien, au delà de la mort, de la relation très chargée qui s'établit entre un enfant et son père. Ce lien, renoué à l'initiative d'un individu, signale peut-être un deuil impossible, mais n'est pas la manifestation de l'existence d'un culte des ancêtres.

⁷ Ce décalage entre le discours (détruire) et les pratiques effectives (conserver) nous semble provenir de l'hésitation entre deux éthiques: celle du guerrier et celle de l'agriculteur.

⁸ Plus précisément une naissance est due à la conjonction de trois faits: la volonté divine, le désir de réincarnation d'un *orebuko* et la rencontre dans le ventre de la femme du sang (*niñe*) de la femme et du sperme (*ñoo*, qui signifie également *eau*) de l'homme.

⁹ Michèle Dacher a noté que les Goin du Burkina-Faso s'adressaient à certains de leurs fétiches en faisant intervenir leur père défunt (communication personnelle).

Les *arebuko* collectifs

Les *arebuko* collectifs suivent la division de l'espace social du village et recouvrent les différentes institutions.

Le territoire du village

Yakunue, l'esprit de la terre du village se présente sous la forme d'un objet à la base cylindrique tendue de tissu rouge, ceint d'une palme nouée. Il en émerge un cou allongé, surmonté d'une petite boule en bois sculpté que les villageois décrivent comme une tête. Un ruban de tissu rouge est noué autour du cou. On sacrifie à cet *orebuko* pour toute occasion concernant tout le village, c'est-à-dire lors des rites liés au cycle agraire, lors des cérémonies où les villageois remercient le roi, lors de celles où le roi fait allégeance au village et lors des interrogatoires des morts. Le roi est responsable de cet *orebuko*. Afin de le "nourrir", il doit entretenir continuellement du feu dans sa case et y faire quotidiennement des libations. L'objet sacré est gardé dans la pièce centrale de la maison du roi sur un autel maçonné en terre. La partie centrale de l'autel est surélevée. Sur cette sorte de stèle est posé Yakunue. À côté repose une petite fourche de bois, l'*unikā ulan koko* (litt. médecine de main). Devant la stèle, on peut voir une corne et deux coquillages. À côté sont posés quatre *unikā ulan koko*, d'un travail plus fruste que celui du roi. Ces fétiches sont des émanations de l'esprit de la terre, sa forme portative. Ils sont fabriqués avant les rites initiatiques, puis confiés aux initiés au cours de ces rituels. Au-dessus de l'autel sont suspendus le sac du roi, une gourde, des bouteilles, un anneau de portage et une hachette. Devant l'autel, un petit siège de bois est couché. Il ne s'agit pas du siège royal qui est lui très grand, très orné et peint de couleurs vives¹⁰.

¹⁰ Nous avons déjà signalé l'existence de ces sièges-*arebuko* de petite taille, toujours couchés et sur lesquels, en conséquence, jamais ne s'assoit l'officiant. Privés de leur fonction, ces sièges manifestent la présence d'une absence, et s'il n'est pas douteux qu'ils renvoient à la présence des morts, c'est d'une manière collective qui n'est pas liée à un ancêtre particulier nommé.

Cette entité, normalement unique dans chaque village, est ici dédoublée. Dans le passé, le village proche sans doute d'une scission s'est divisé en deux moitiés: le haut (*aletena*) et le bas (*akpenena*). Yakunue se trouve dans le haut du village. Le bas du village s'est doté d'un *orebuko* dont les fonctions sont proches de celles de Yakunue; il est simplement appelé l'*orebuko akpenena*, l'esprit du bas. Il est constitué de cinq bois fourchus appelés comme tous les objets puissants de cette forme *unikā ulan koko*. Ces "mains" sont posées sur un plateau de bois qui est gardé dans un sanctuaire particulier, il s'agit d'une case ronde. Toutes les nuits, un ou une aîné(e) vient allumer du feu dans cette case. Lorsqu'une cérémonie est adressée à cet *orebuko*, le plateau portant les fourches de bois est sorti de la case et posé devant une toute petite maison de bois qui ressemble à une niche édifiée en face de la case ronde. Cette maisonnette est encadrée de vieilles bouteilles de gaz rouillées. Des culs de bouteille sont enterrés à son seuil, un mat surmonté d'un panneau où se devine une ancienne inscription est fiché à son côté. Un chemin passe entre la maisonnette et la case, mais nul ne l'emprunte jamais, il serait dangereux d'y passer et même les enfants les plus turbulents respectent cet interdit. Cet *orebuko* a son propre sacrificateur, qui n'est pas le roi ni même une personne du même clan. Cet homme a hérité sa fonction. En outre, en forêt, près d'un fromager, assez loin du village, se trouve une petite construction de bois qui n'est pas sans évoquer la forme des pièges avec lesquels les Añaki attrapent les rats de Gambie (*Cricetomys gambianus*), si ce n'est qu'elle est plus grande et que la partie supérieure n'en est pas mobile. Entièrement recouvert de palmes aux folioles nouées, cet édicule est également un élément de l'*orebuko akpenena*.

S'agit-il de l'emplacement qui avait été choisi jadis pour fonder un nouveau village? Nous aurions ainsi une idée du processus mis en œuvre pour créer un *orebuko* de village à partir d'un *orebuko* existant. Les personnes désirant fonder un nouveau village emportaient-elles des *unikā ulan koko*, émanation de l'esprit du village à partir desquelles pouvait être créé un nouvel esprit?

Ce ne sont là que des hypothèses car les villageois sont incapables de se souvenir de l'époque à laquelle remonte la division du village en

deux moitiés, ni des raisons exactes qui la causèrent¹¹. La population ayant, aujourd'hui et depuis longtemps, tendance à diminuer, et l'abandon de villages étant plus fréquent que leur création, il est impossible de vérifier ces suppositions.

La royauté

Outre le fait que le roi est sacrificateur de l'esprit du village et qu'il porte constamment une petite fourche de bois qui est une émanation de cet esprit, certains objets puissants sont liés à l'institution royale. Il s'agit des pierres (*kayen*) qui servent lors de l'intronisation, d'une statuette (*kampa*) où sera fixé l'*orebuko* du roi après sa mort, de la pergola royale (*kabāgo*), de la plante de la pergola royale (*unikā ulan kabāgo*, litt. médecine de la pergola royale) et du *noo*, petite maison sous la tonnelle, considérée comme la demeure de l'esprit du village. Ces trois derniers éléments installés lors de l'intronisation seront détruits à la mort du roi, lors de la levée de deuil. Nous ne nous attarderons pas sur ces regalia que nous avons eu l'occasion de décrire plus précisément ailleurs (Henry, 1991). Contentons-nous de signaler que le roi est choisi par les villageois dans un autre village. Lorsqu'il a accepté la fonction, il doit avant son intronisation renoncer à toutes les puissances protectrices qu'il possédait auparavant. Il y a donc un moment où, comme disent les Añaki en *kriol*: "le roi est nu". La réticence dont fait preuve la personne pressentie à accepter la charge royale est en partie à attribuer aux risques qu'elle pense encourir lors de cette période conçue d'ailleurs moins comme une perte de protection que comme une véritable altération de son identité.

La prêtresse

Proche du sanctuaire des revenants, qui est le sanctuaire principal du village, se trouve une petite case réservée à la prêtresse (*okinka*). Elle y garde des *unikā ulan koko*. L'intronisation de la prêtresse offre

¹¹ La seule raison qui nous a été donnée est que le village, devenu trop important pour se contenter d'une seule pirogue de guerre, s'est divisé en deux moitiés dont chacune avait sa pirogue.

moins de faste que celle du roi, à moins qu'elle ne soit seulement plus secrète. La seule opération visible par tous les villageois est le moment où, au terme d'une retraite effectuée dans le sanctuaire, l'impétrante est conduite sur le seuil de sa maison et coiffée d'unealebasse qui est l'insigne de sa fonction. Cettealebasse (*nopara*), considérée comme un *orebuko*, ne semble pas être l'objet de rites particuliers. Si la prêtresse ne paraît jamais sans saalebasse sur la tête, à ma connaissance, elle ne lui fait ni offrandes ni sacrifices. Lors de l'intronisation de la prêtresse de Bane, la scène du "couronnement" ne manquait pas d'un certain comique. Bien que les cérémonies eussent commencé plusieurs jours auparavant, au moment fatidique laalebasse n'avait pas encore été trouvée. Le tambourinaire allait d'une maison à l'autre empruntant desalebasses qu'il essayait sur la tête de la prêtresse mais elles se révélaient toutes trop grandes ou trop petites et il mit longtemps avant d'en trouver une de la taille voulue.

Les classes d'âge

Les *ñañokā*, les adolescents, possèdent trois *arebuko*. Il sont représentés par trois statuettes de bois, nommées Wotenda, Monane et Kungina. La première est anthropomorphe. Elles sont habituellement gardées au-dessus du grenier d'une femme du village. Lorsque les *ñañokā* procèdent à leurs cérémonies, le responsable de la classe d'âge les emporte en forêt et les dispose au pied d'un jeune fromager. La cérémonie se déroule à cet endroit et comporte des libations et des offrandes.

L'*orebuko* des *ñalo*, les jeunes gens, est identifié par un fromager (*itukune*). Il n'est pas désigné autrement que par ces mots: *itukune a ñalo*, le fromager des *ñalo*. Si aucun rite ne lui est adressé, les broussailles envahissent son pourtour et cachent le bâton portant trois crânes de chèvres fiché en terre devant lui. Lorsque les *ñalo* veulent y sacrifier, ils nettoient l'endroit et posent entre les racines un morceau de couverture rouge cousu de cauris disposés en plusieurs groupes de trois, une corne et une petite cuvette pleine de ce qui semble être de la terre. Ces derniers objets sont habituellement conservés dans la case du responsable de la classe d'âge.

L'*orebuko* des hommes initiés se présente sous la forme d'une statuette anthropomorphe, nommée Kalitupa. Il s'agit d'un socle cylindrique, recouvert de tissu, entouré d'une palme nouée, sur lequel est posée une sculpture stylisée représentant un homme debout. Ce corps est drapé dans un morceau de tissu attaché comme un foulard noué sous le menton. Des liens d'herbe pendent au cou de l'homme. Kalitupa est gardé dans le sanctuaire des hommes initiés. Outre le fait qu'il est apporté dans le bois sacré lors de l'initiation, il est utilisé en de nombreuses circonstances (rites agraires, interrogatoires des morts), et semble seconder l'esprit du village.

Les femmes

Dans l'introduction nous avons décrit Kanogo, l'un des *orebuko* féminins. Il en existe un autre, également situé à l'extérieur du village; identifié par une plante de la famille des ficus appelée *kañama*, il n'est pas connu sous un autre nom que celui-là. Ce *kañama*, de très grande taille, s'enroule autour d'un fromager. A ses pieds, sont disposés divers objets. Un portique constitué de deux bois fourchus et d'une corde soutient des palmes nouées et deux ailes de poulet blanc. Deux petits canaris enterrés contiennent de l'eau où trempent des racines. Près d'un bois fourchu planté verticalement reposent deux pierres de latérite venant d'une plage et la moitié d'une petitealebasse en forme de louche. Entre le tronc du fromager et les tiges du *kañama* ont été coincés des crânes de chèvres et de poulets et un rouleau blanc qui est une feuille de papier à en-tête d'une ancienne maison d'assurances portugaise. Lors de mes différents séjours, je n'ai jamais assisté à une cérémonie adressée à ce fétiche mais il est manifestement régulièrement entretenu.

Tels sont les principaux *arebuko*-objets du village d'Inorei. Il en existe sans aucun doute d'autres dont j'ignore l'existence car lors de mes séjours aucune cérémonie ne leur fut dédiée et, malgré mes nombreuses questions, nul ne voulut m'en parler. Pourtant, j'appris incidemment qu'un baobab de grande taille situé dans le village dont les habitants utilisent le tronc creux comme une resserre pour y entreposer des fagots de bois était un *orebuko*. De même on me signala qu'une

petite lagune située derrière la plage où se trouve Kanogo était également un *orebuko* et que l'on y célébrait des cérémonies durant la saison des pluies. Pourquoi certains *arebuko* sont négligés hors des temps cérémoniels qui leurs sont consacrés alors que d'autres *arebuko* semblent nécessiter des soins continus, la question demeure pour nous sans réponse.

La fabrication des *arebuko*-objets

Comme cette énumération le montre, les *arebuko* peuvent être aussi bien des objets naturels que des objets fabriqués. Les objets naturels, qu'ils se situent dans l'espace du village ou en forêt, ne sont pas quelconques. Ils se désignent à l'attention par un caractère singulier: la taille d'un fromager, la vigueur particulière d'une liane, une lagune ou un rocher unique en leur genre.

Il faut noter que ces objets que d'autres sociétés considéreraient comme la manifestation de génies de lieu ne sont pas ici distingués des objets fabriqués, et que lors des cérémonies, ils sont aidés par ces derniers qui leur sont adjoints. Comment fabrique-t-on ces objets? D'où acquièrent-ils leur pouvoir?

Qu'il s'agisse d'un bois sculpté ou d'une corne, le moment important n'est pas celui de la taille du bois ou de la recherche de la corne (qui est souvent achetée sur le marché de Bissau), mais celui où l'objet sera enduit ou rempli des médecines idoines (*unikā*) qui lui conféreront sa puissance. Une légende recueillie en 1946, par Verissimo Fernandes, à Bubaque (île géographiquement et culturellement proche de Canhabaque) nous donne une idée de la genèse du processus:

"Un jour, à une époque qui se perd dans la nuit des temps, un Bijogo, qui vaquait à ses occupations quotidiennes en forêt, arriva sur une plage où une apparition se manifesta à lui. Surgissant de l'eau, elle portait une énorme chaîne d'ancre qui traînait derrière elle et dont les traces peuvent encore se voir dans une anse du sud de l'île de Bubaque. Ce fantôme effraya tant le Bijogo qu'il tomba par terre inanimé. En retrouvant ses sens, il entendit l'apparition qui lui recommandait de ne pas avoir peur de sa présence parce

qu'elle était venue pour le bénéfice de tous les hommes, des bons comme des mauvais. Elle était venue leur enseigner ce qui était juste et ce qui devait se faire pour le bien de la communauté, pour que, selon la volonté divine, les hommes en finissent avec les mauvais comportements. L'esprit de l'apparition s'incarna dans le Bijogo, qui sur le champ se mit à courir à travers la forêt, traversant sans se blesser les épineux, les buissons et autres obstacles naturels comme un énergumène, jusqu'à ce qu'il arrive au village. Là, dans une attitude mystique et comme en extase, il commença à prêcher les bonnes coutumes, la philanthropie et la vie spirituelle régie par un pouvoir suprême et immanent. Il enseigna aussi aux villageois quels rituels ils devaient adopter pour communiquer avec Iani et ce qu'il était nécessaire de faire pour maintenir la pratique de la religion. Ensuite, il demanda que l'on construise une effigie qui le personnifierait, que l'on se transmettrait de génération en génération et qui le perpétuerait pour les temps à venir. Il leur enseigna également les noms des arbres, des plantes, des herbes, etc., qui possédaient des vertus spéciales et des pouvoirs curatifs. Une fois la statuette construite, il ordonna que l'on y dépose des particules de tous ces végétaux et d'autres mélanges miraculeux et lui insuffla ensuite son esprit. Cette statuette fut le premier *irā* et son premier servant le Bijogo que l'esprit de l'apparition avait instruit de la pratique des rites, des cérémonies et de l'art de se mettre en contact avec Iani, par l'intermédiaire de l'*unika* (la médecine), ce reposoir de l'esprit." (Verissimo Fernandes, 1947)

On peut regretter qu'il ne s'agisse pas là d'une réelle traduction d'un "texte" bijogo; le style fleuri et pseudo-philosophique est, bien sûr, à mettre au compte de l'adaptation portugaise. Néanmoins, de cette histoire, telle qu'elle se présente, nous pouvons tirer divers enseignements.

L'apparition est envoyée par Dieu appelé Iani. Ce mot qui signifie "jour" est encore utilisé aujourd'hui, dans les îles du nord-ouest, pour désigner Dieu et est l'équivalent de *ηindu* (ciel). Mais l'apparition ne descend pas du ciel, elle sort de la mer. Nous retrouvons, ici, un écho de l'*elamundi*, python parti vivre en mer. Tous les *arebuko* seraient-ils issus des *kolamundi*?

L'apparition porte une chaîne d'ancre. Nous ne devons pas nous étonner de cet attribut typiquement occidental. Les bateaux occidentaux fréquentent cette région depuis le XVe siècle. Beaucoup d'*arebuko*, lorsqu'ils se présentent sous la forme de statuettes anthropomorphes,

portent des chapeaux haut-de-forme; cet attribut de l'homme blanc est insigne de pouvoir. La chaîne d'ancre joue ici le même rôle qu'ailleurs le chapeau: elle témoigne de la très grande puissance de l'apparition. Elle l'assimile également aux bateaux porteurs des biens des Blancs: le messager divin apporte des biens désirables.

L'apparition enseigne aux hommes le pouvoir des plantes; la statuette une fois emplie d'un mélange de ces plantes acquiert leur pouvoir, mais elle n'est pleinement achevée que lorsque le fantôme y insuffle son esprit. La suite du texte de Verissimo Fernandes nous permet de savoir que c'est le terme *orebuko* qu'il traduit par esprit. L'apparition fait fabriquer le premier objet de culte et cesse de "posséder" l'homme pour "posséder" la statuette. Nous reviendrons ultérieurement sur les deux modes de communication au divin, possession et culte rendu à la puissance-objet, que présente le récit; pour l'heure examinons la fabrication d'un *orebuko*-objet.

Tous les villageois ne sont pas capables de fabriquer un fétiche, seul ceux qui disposent de la connaissance des plantes puissantes et d'un pouvoir de clairvoyance le peuvent. Le pouvoir de clairvoyance, *in tu bu*, (*in* signifie voir de loin, *tu* est un démonstratif et *bu* signifie tête, littéralement voir de loin cette tête) est la faculté de voir les forces invisibles¹². L'objet qui a pu être taillé par un sculpteur passera entre les mains de quelqu'un disposant de ce savoir et de ce pouvoir pour être consacré. Deux opérations seront nécessaires: la récolte et l'application du mélange de plantes puis un sacrifice qui fixera dans l'objet une force captée ailleurs.

Un fétiche est donc toujours le lieu d'une accumulation d'*arebuko*, ceux des plantes puis celui d'une force autre dont on peut supposer qu'elle provient de l'*aṇarebuko* — conçu comme un "réservoir" de

¹² Aucun Aṇaki ne dit nettement posséder ce pouvoir que l'on prête également aux sorciers. D'ailleurs, comme le note Marc Augé, la notion de "clairvoyance" n'est pas à comprendre "en fonction d'une opposition entre monde visible et monde invisible qui est, en fait, très étrangère à l'ensemble des modes d'interprétation du réel à l'oeuvre dans les cultures païennes. (...) Si invisible il y a, c'est un invisible que tout le monde se préoccupe de déchiffrer, quitte à avoir recours, si besoin est, à celui qui a meilleure vue." (Augé, 1988: 51)

forces vitales régulièrement alimenté par les morts — ou du monde naturel, lieu de circulation de forces que certains objets naturels concentrent, ou enfin d'un *elamundi*, cette force née d'un vieux python.

L'acquisition d'un objet fort est toujours liée au désir de renforcer son propre *orebuko*, sa propre force vitale, et engage son propriétaire dans une relation qui n'est pas uniquement celle d'un sujet à un objet. Un *orebuko* n'est pas un outil dont on se sert quand on en a besoin, mais participe de l'identité de la personne qui le possède, même si sa force peut parfois excéder les capacités de maîtrise de la conscience de son propriétaire. Lors des interrogatoires des morts, quand on entend la question: "est-ce moi qui t'ai tué?", il peut s'agir de quelqu'un qui demande la reconnaissance publique de son innocence, mais plus souvent l'interrogateur demande, et se demande, si le fétiche puissant qu'il possède n'aurait pas tué. A cet égard et si les intuitions de Hegel sont justes, si le fétiche est bien "une pure créature qui exprime l'arbitraire de son créateur", il faudrait admettre qu'il peut en exprimer aussi les désirs inconscients.

Les *arebuko* et la différence des sexes

Nous avons dit que le savoir sur les *arebuko* dessinait non seulement une ligne de partage entre les jeunes et les anciens mais également entre les hommes et les femmes.

Dans le récit dont nous faisons état précédemment, on se souvient que le messager de Dieu s'incarne dans un homme. La manière dont il est parlé de l'homme possédé pourrait s'appliquer aux femmes lorsqu'elles sont possédées par les *arebuko* des morts. "Dans une attitude mystique et comme en extase (...) il prêche la bonne coutume". N'est-ce pas ce que faisait Quinta lors de la cérémonie que nous avons décrite en guise d'introduction?

Le récit révèle et oppose deux modes de communication avec le divin, un mode direct: la possession, un mode indirect: le culte rendu à la puissance-objet. Si l'on se rappelle ce que le récit tait, à savoir

que, dans la réalité, ce sont les femmes qui sont possédées, on peut l'interpréter de la manière suivante:

Aux hommes (hommes par opposition à femmes) l'envoyé de dieu donne les fétiches et le pouvoir de les fabriquer, après leur avoir retiré, aussitôt qu'il le leur a fait connaître, cet autre mode d'accès au divin: la possession, qui sera l'apanage des femmes. Force nous est donc de reconnaître qu'il est impossible de penser la nature des *arebuko* sans poser la question de la différence des sexes.

Nous indiquions précédemment que les Añaki disent que tous les êtres possèdent un *orebuko* qui peut être plus ou moins fort. Si nous hésitons à traduire "*orebuko*" dans cette acception par "force vitale", c'est parce que le terme désigne également les morts, mais l'*orebuko* appartient bien à cette catégorie de concept que l'on rencontre fréquemment en Afrique. Nous pourrions reprendre à son propos les analyses que J. Bazin fait du *nyama* bambara. Il écrit:

"On considère que l'individuation est non pas une modalité de l'être mais un principe dynamique: l'essence singulière d'une entité quelconque (vivante ou non) est corrélative de sa capacité offensive et défensive à l'égard de tout ce qui n'est pas elle, de sa puissance à repousser tout empiètement des autres. Comme si persévérer dans son être était en permanence une guerre de tous contre tous.[...] Plus un être est haut placé dans l'échelle de l'individuation, plus son *nyama* est redoutable." (Bazin, 1986: 268)

Quand les Añaki disent que les enfants ne doivent pas approcher tel fétiche car ils ne sont pas assez forts, quand ils pensent qu'il y aurait du danger pour eux-mêmes à s'approcher du roi après une cérémonie, seuls quelques anciens se l'autorisant, ils procèdent à ce même type de classement, hiérarchiser les êtres selon une échelle d'individuation liée à une concentration d'*orebuko*. Et quand ils pensent que les *arebuko* des morts masculins non initiés n'ont pas la force de gagner l'au-delà, ils semblent admettre que l'*orebuko* d'un enfant ou d'un jeune homme est moins fort que celui d'une fillette ou d'une femme. A cet égard, l'initiation peut être considérée comme le processus qui permet de pallier cette faiblesse et cette incomplétude native de l'*orebuko* de l'homme. Le rite initiatique renforce les *arebuko* des novices mais surtout ceux des initiateurs. Par exemple, un roi est

toujours choisi dans une promotion d'hommes qui en ont initié d'autres. La supériorité de l'*orebuko* des femmes, nous ne voyons pas où nous pourrions la chercher ailleurs que dans le pouvoir d'enfancement dévolu à ces dernières. Ce surcroît d'*orebuko* que les hommes acquièrent en initiant est à mettre en relation avec le surcroît d'*orebuko* que toute femme possède nativement parce qu'elle est capable d'enfanter. Ce que nous savons du rituel initiatique ne nous permet guère de démontrer ce que nous venons d'avancer. A notre connaissance, le rite est essentiellement une suite d'épreuves physiques et morales et ne comporte pas de phases ou d'éléments évoquant l'accouchement. Nous croyons néanmoins que ce n'est pas faire preuve d'une trop grande audace de penser que les hommes engendrent des initiés comme les femmes des enfants.

Mais pourquoi sont-ce les femmes qui initient les *arebuko* des morts?

Il faut faire un premier constat, l'*orebuko* d'un enfant considéré comme faible, trop faible pour gagner l'au-delà si cet enfant meurt, est néanmoins assez fort pour faire souffrir les vivants. Quelle transmutation la mort effectue-t-elle sur l'*orebuko* d'un enfant mâle pour que de faible il devienne une puissance redoutable et malgré tout incapable de gagner l'au-delà? Redoutable cet *orebuko* l'est bien. Il se manifeste parfois le soir dans le village par un bruit de clochettes. Dès que ce son retentit, chacun se calfeutre dans sa maison et n'en sortirait pour rien au monde tant que le roi ou la prêtresse n'a pas signalé que l'on peut sortir à nouveau des maisons. Le rencontrer, le voir entraînerait la mort. Cette manifestation d'un *orebuko* revenant est appelée *kabidu*, du même nom que les membres de la classe d'âge qui vient d'être initiée. L'initiation, qui n'est qu'une phase d'un rituel plus vaste appelé *ñubir kusina* (honorer les anciens), ne fait pas immédiatement des novices des hommes à part entière. Ils accèdent seulement à une autre classe d'âge, celle des *ñabidu* (sing. *kabidu*), qui se caractérise par différents traits:

- l'isolement: ils n'ont pas le droit d'habiter au village mais vivent en forêt;
- la continence sexuelle: ils n'ont pas le droit d'approcher les femmes ni de leur parler;

— le travail qu'ils fournissent exclusivement aux aînés.

Les initiés ne jouiront de leur droits d'hommes: la paternité légale et l'accès à la terre, que lorsqu'ils seront devenus *usuka* (plur. *asuka*). Jadis, ils le devenaient lorsqu'une autre initiation avait lieu, c'est-à-dire quand ils aidaient à initier d'autres jeunes gens, et le deviennent, de nos jours, à l'issue de rites spécifiques qui sont célébrés environ six ans après l'initiation.

Le *kabidu* est mort à sa vie précédente, il n'est plus ce jeune homme courageux dont la virilité s'exprimait dans les danses acrobatiques qu'il exécutait sous un masque animal, mais il n'est pas encore cet aîné posé, en pleine possession de ses droits. Il y a donc une homologie entre l'*orebuko* d'un mort non initié et un nouvel initié, ce sont tous deux des êtres errant en forêt dans une phase intermédiaire de leur existence.

Nous n'avons pas pour autant répondu à la question soulevée précédemment: pourquoi sont-ce les femmes qui doivent initier les *arebuko* des morts? Pour quelles raisons, quand on questionne un homme sur l'initiation des *arebuko*, répond-il qu'il n'en sait rien parce que c'est le travail des femmes? Les morts dont il s'agit sont des hommes non initiés, en tant que tels ils peuvent être considérés comme plus proches des femmes que des hommes. Nous avons dit précédemment qu'une naissance était le retour d'un *orebuko*, il y a donc déjà entre les *arebuko* et les femmes - entre les morts et les mères - une forme de proximité. Cette contiguïté préétablie explique que les femmes prennent en charge les revenants. Mais ces deux processus de retour d'un *orebuko*, la naissance et la possession, s'ils se ressemblent s'opposent également. La naissance est le retour d'un mort faisant partie d'une masse indifférenciée, qui a perdu son individualité et que l'on ne cherchera pas à identifier. Au contraire, la possession est le retour d'un revenant dont on n'a pas oublié la naissance et la mort, que l'on identifiera, que l'on initiera, entre autres choses que l'on renommera, c'est-à-dire dont l'individualité sera renforcée. Il est clair que lors des rites où les femmes sont possédées elles s'efforcent de faire des revenants des vivants. Au cours des danses publiques, elles miment les gestes de leurs revenants, elles leur donnent un caractère et une singularité, et quelquefois jusqu'à des tics ou des travers dont le rappel

fait rire les villageois. En quelque sorte, les revenants sont deux fois nés d'une femme. Il s'établit d'ailleurs entre la mère du mort et la jeune femme possédée des liens d'amitié et de protection qui s'apparentent à une relation de germanité. Cette double naissance suivie de ce travail sur leur individuation est sans doute ce qui confère aux revenants leur rang de "divinités" et explique le fait qu'une fois initiés ils n'aillent pas comme les autres *arebuko* se fondre avec leurs semblables dans l'au-delà¹³.

Lorsqu'un Oñaki désire se valoriser, il dit volontiers "*orebukō okoto*", "mon *orebuko* est grand", mais selon que le locuteur est un homme ou une femme, cette phrase n'a pas le même sens. Une femme dit que le revenant qui la possède est puissant, en fait qu'elle l'a rendu puissant, alors qu'un homme dit qu'il possède un fétiche qui a beaucoup de pouvoir. Nous l'avons vu, les femmes peuvent posséder des fétiches individuels et certains fétiches collectifs sont féminins, mais néanmoins les fétiches sont surtout l'affaire des hommes. Ce sont les hommes qui les fabriquent, ce sont eux qui connaissent les plantes qui entrent dans leur composition. Ce sont eux qui possèdent la majorité des autels de divination et de thérapie. Être "fort" pour lutter contre les sorciers et les maladies, pour réussir dans ses entreprises est un idéal également partagé par les hommes et les femmes. Mais si les femmes, pour atteindre ce but, disposent du recours direct de leur revenant, les hommes n'ont d'autres moyens pour y parvenir que la possession de fétiches. Ce que les femmes vivent dans une relation d'être, les hommes le vivent dans une relation d'avoir.

Il existe en anthropologie un large consensus autour de l'idée que le contrôle social de la fécondité des femmes entraîne en tout lieu et en tout temps leur domination par les hommes. Un des aspects de cette domination peut consister à écarter les femmes des fonctions religieuses. Il en va tout autrement chez les Bijogo, qui reconnaissent que les femmes possèdent nativement une force vitale supérieure à celle des hommes parce qu'elles sont capables d'enfanter. Leur pouvoir créateur

¹³ Mais c'est ce qui adviendra à la mort des femmes qu'ils possèdent.

ne sert pas à la seule reproduction; parce qu'elles ont ce pouvoir, les femmes participent également à la régénération des sources de vie. Les hommes ont besoin d'être initiés et d'initier pour acquérir une force comparable à celle des femmes. Mais la mort prématurée de certains d'entre eux crée de dangereux laissés-pour-compte que les femmes initient; ce faisant elles engendrent des "dieux" qui parlent par leur bouche et agissent par leur corps. Nous avons dit l'importance de ces entités dont l'intervention est nécessaire dans toutes les grandes occasions de la vie des Añaki. Le rôle que jouent les revenants n'est pas très différent de celui que tiennent les ancêtres dans d'autres sociétés. Comme ces derniers, tant qu'ils ne sont pas "installés", ils peuvent persécuter les vivants. Une fois "reconnus", ils sont dispensateurs de bienfaits et garants de la coutume. Cette conception, comme celles que véhiculent les cultes des ancêtres, s'inscrit dans une théorie plus large établissant une continuité entre la mort et la vie. Toutes les sociétés qui développent ce genre d'idées distinguent des bons et des mauvais morts. Mais alors que les sociétés à culte d'ancêtres mettent l'accent sur la transformation des bons morts en ancêtres, les Añaki s'efforcent de transformer les mauvais morts en bons morts. Les rites initiatiques y sont plus importants que les rites funéraires. A eux seuls ils suffisent à faire une personne accomplie puis un bon mort, c'est-à-dire un mort qui participera à la régénération de la vie.

Christine Henry
URA 221, EPHE-CNRS

Références bibliographiques

Augé, M.

- 1988 *Le Dieu Objet*, Paris, Flammarion, (Nouvelle Bibliothèque Scientifique), 148 p.

Bazin, J.

- 1986 "Retour aux choses-dieux" in *Le temps de la réflexion*, VII, *Corps des dieux*, 253-273

Gallois Duquette, D.

- 1983 *Dynamique de l'art bidjogo (Guinée-Bissau), Contribution à une anthropologie de l'art des sociétés africaines*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 261 p.

Henry, C.

- 1991 "Homme du dehors, femme du dedans: la royauté villageoise des Añaki", *Journal des Africanistes*, 61, 2, 43-63.

Mbodj, C.

- 1979 *Phonologie du créole du Guinée-Bissau*, Dakar, Centre de linguistique appliquée de Dakar, n° 74, 124 p.

Rouge, J.-L.

- 1988 *Petit dictionnaire étymologique du kriol de Guinée-Bissau et Casamance*, Bissau, INEP, 164 p.

Verissimo Fernandes, P.

- 1946 *Reposta ao questionário etnográfico de 1946: Bijagós de Bubaque* (S.L. Socument dactylographié), Bissau, Archives de l'INEP.