

# Rites et Condition Humaine : Leçon sur les leçons des pères

**Lamine Ndiaye**

*Département de Sociologie – UCAD*

*Département de Sociologie*

*Université Cheikh Anta DIOP – Dakar, Sénégal*

*E-mail: ndiayelame@yahoo.fr*

## **Résumé**

*Le rite est une activité humaine fondamentale. Par conséquent, nous pouvons, sans aucun risque, dire que « notre » vie sociale n'existe et n'a de sens que parce qu'assujettie à une gamme d'activités rituelles. Ainsi, par le truchement des rites initiatique et mortuaire, les êtres humains cherchent à asseoir la quiétude, à la fois, mentale, somatique et sociale, nécessaire à leur survie.*

*De la sorte, en prenant exemple sur les communautés d'Afrique noire, nous voulons démontrer que, en définitive, il n'est pas du goût des Négro-africains de plaisanter avec certains usages rituels en ce qu'ils constituent le socle sur lequel reposent les activités fondatrices de la vie.*

*Mots-clés: Imaginaires, rite, initiation, mort, Afrique*

## **Abstract**

*Rite is a fundamental human activity. Therefore, we can, suggest that "our" social life exists and has meaning only because of ritual activities. Thus, through the rites of initiation and death, human beings seek to establish peace, both mental somatic and social, that they need to survive. In the context of African communities, we argue that rituals are not a matter of fun but the foundation upon which life is built.*

*Keywords: Imaginary ritual, initiation, death, Africa*

## Introduction

S'intéresser au rite c'est, en définitive, réfléchir sur ce qui, de toute façon, fonde « notre » vie. La vie des hommes n'a de sens que parce que sujette à une gamme de rites. Par conséquent, nous allons nous appuyer sur différents exemples d'usages initiatiques et mortuaires pour montrer que le rite, au regard des sociétés négro-africaines, n'est pas plus qu'un service que ces dernières se donnent pour que la vie puisse se vivre quîètement. De ce point de vue, par sa capacité à donner du sens à la quotidienneté, l'action rituelle s'offre le luxe de rester un des moyens culturels, sans doute, les plus sûrs pour que l'homme ait raison sur la mort-néantisation mais aussi pour « gommer » tous les phénomènes qui semblent relever du registre des non-sens de la vie. Sous ce rapport, parler du rite revient, *in fine*, à interroger, en quelque sorte, l'acte initiatique qui, au demeurant, aide, avec le soutien de l'imaginaire, la mort à refuser de rompre avec la vie.

En parlant de l'initiation, nous devons convenir que c'est un terme polysémique, un vocable-signifié dont la compréhension ne peut, semble-t-il, être possible qu'à condition que soit prise en compte sa dimension plurielle. Appréhendé dans un sens vulgaire, le sens commun, le terme renvoie à l'idée d'une expérience première, dans une acception restrictive. Sur le plan étymologique, d'ailleurs, le mot est l'équivalent de « commencement ». Cherchons un peu plus loin et le *Dictionnaire Universel* nous prête sa définition du vocable : « action d'initier ». Cette tentative de définition, à y réfléchir de très près, relève du tautologique et ne fait que nous enfermer davantage dans des limites.

Pour mieux comprendre le sens, allons du côté de l'Anthropologie sociale et culturelle. Cette discipline explicative des normes et valeurs socioculturelles s'engage à nous montrer que l'une des particularités de l'initiation, un des moments privilégiés de la ritualisation sociale codifiée en fonction des besoins primordiaux du groupe, c'est le fait qu'elle soit toujours et partout accompagnée de situations éprouvantes dont la finalité est de permettre l'introduction, voire l'intronisation du postulant dans un ordre statutaire nouveau. À travers le rite de posture initiatique permettant, par exemple, le passage de « l'enfance », dans le sens africain du terme, à l'âge adulte, les anthropologues ont trouvé à leur discipline un « objet » d'étude, un domaine de prédilection privilégié.

Ainsi, voit-on souvent le terme précédé du mot rite pour donner l'expression « rite initiatique » ou « rite d'initiation ». Pour aborder la problématique de l'initiation, il est important de se focaliser sur la place occupée et sur la signification prise par les notions de rite et d'initiation dans le champ de la recherche anthropologique. Enfin, une précision s'impose avant de s'intéresser à la question. Notre intention n'est pas de sélectionner les différents systèmes initiatiques à l'œuvre dans une culture donnée. Nous ne voulons pas non plus nous engager dans une sorte d'inventaire planétaire qui n'aurait d'utilité évidente que de mettre en relief des pratiques humaines universelles élaborées afin de donner du sens à la quotidienneté. Pour des raisons de commodité, nous

insisterons sur l'usage du rituel d'initiation et son ancrage culturel, en nous attachant spécifiquement à quelques pratiques initiatiques et/ou mortuaires qui ponctuent la vie dans les communautés de l'Afrique occidentale et, plus particulièrement, sénégalaises.

Toutefois, nous ne nous interdirons pas d'aller chercher des informations utiles et de tirer des exemples précis dans d'autres aires culturelles afin de montrer en quoi, en simulant la mort, les rites d'initiation permettent, dans le même temps, d'asseoir – du moins symboliquement – la réalité socio-culturellement acceptable de la mort définitivement vaincue par la vie. L'irrecevabilité humaine de la « mort-néant » est très certainement l'une des motivations premières des êtres humains pour instituer des savoir-faire ritualisés au nom du triomphe de la vie.

Sous ce rapport, nous devons préciser que l'objectif majeur de cet article est de défendre, *a posteriori*, l'idée selon laquelle les usages rituels, qu'ils soient mortuaires ou initiatiques, sont faits « pour la paix des vivants ». Ainsi, allons-nous répertorier quelques travaux sur le concept d'initiation en nous appesantissant davantage sur une série d'approches de pratiques rituelles qui continuent, encore de nos jours, à marquer la vie en terre négro-africaine. Nous tenterons aussi d'ouvrir des perspectives nouvelles en vue de mettre en évidence la place et l'importance des rites initiatiques dans la « modernité » et leur capacité à résister à l'usure du temps et aux assauts de l'urbanisation.

À cet égard, nous allons orienter notre réflexion vers l'explication et la discussion des théories socio-anthropologiques les plus élaborées, qui se sont intéressées au concept et au rituel d'initiation, pour, ensuite, nous focaliser sur l'élucidation de la fonction symbolique du rite en Afrique subsaharienne. Le problème ainsi abordé, nous essayerons, enfin, de questionner le futur du phénomène rituel humain fondamental afin qu'il « nous » livre quelques-uns des secrets qui le rendent, encore une fois, plus que jamais forts.

## Question de méthode

Nous précisons, enfin, que ce travail est rendu possible grâce à la lecture d'ouvrages portant sur les thèmes du rite, de l'initiation, du corps et de la mort. Nous nous sommes plus particulièrement intéressé à l'analyse d'une gamme de documents dont les auteurs ont réfléchi sur les pratiques rituelles, qu'elles soient initiatiques ou mortuaires, à l'œuvre aussi bien dans les sociétés africaines qu'occidentales. Pour mieux comprendre le sens social et le déroulement du rituel initiatique, des questions s'y intéressant sont posées à des Seereer et à des Jóola **déjà** initiés. Nous nous sommes aussi servi, spécialement, des écrits, devenus classiques, d'A. Van Gennep, de J. Frazer, de B. Malinowski, d'A. Ndaw, de L.-V. Thomas, de R. Jaulin, de M. Chelbi, de R. W. V. Turner, de P. Bourdieu, et de Cl. Rivière. La lecture de ces ouvrages, pour la plupart, de facture sociologique ou anthropologique, est complétée par des entretiens administrés à des Wolof, à des Pël, à des Jóola et à des Seereer. Ces entretiens sont de type semi-directif, de face-à-face et parfois de groupe. Nos interlocuteurs sont, principalement, des adultes, des notables

des centres urbains et des zones rurales du Pays wolof<sup>1</sup> et des autres régions du Sénégal, d'anciens maîtres initiatiques et initiés, des gardiens de cimetières, des responsables de mausolées, des thanatopracteurs, etc. Ces enquêtes nous ont permis de vérifier et, enfin, de réitérer la validité et la pertinence des sources écrites que nous avons lues. L'observation à la fois directe et participante, moyen d'investigation incontournable en Anthropologie, a été aussi d'une utilité incontestable dans la phase de recueil des données. Nous avons eu recours à une série d'informations recueillies, aussi bien dans les données du patrimoine traditionnel oral que dans celles qui sont livrées par les sources écrites afin de saisir la force des représentations sociales. C'est en ce sens que cette investigation a une orientation socio-anthropologique.

### 1. *Le rituel initiatique en question ?*

Dans la tradition ethnologique, il est d'usage de distinguer trois (3) catégories de pratiques initiatiques dites « tribales », « religieuses » et « facultatives »<sup>2</sup>.

Les initiations tribales ont la caractéristique d'être obligatoires et sont organisés de façon cyclique afin de permettre aux jeunes générations de la communauté – filles ou garçons – d'accéder au statut d'adulte, selon les normes socialement établies. Quant aux initiations religieuses, elles permettent à leurs adhérents de faire l'expérience du divin afin de pouvoir servir d'intermédiaires entre les êtres vivants et les forces occultes de la nature. C'est au sortir de ces initiations que le postulant devient prêtre, devin, possédé ou chaman. Concernant les initiations facultatives, elles ne sont pas impératives et ne dépendent que du désir personnel de l'individu d'y participer pour se familiariser avec les réalités de l'ésotérique, domaine privilégié des sociétés secrètes.

Toutefois, force est de reconnaître que ces usages socioculturels à l'œuvre dans les sociétés « traditionnelles » ont tous la particularité de partager certains traits distinctifs<sup>3</sup>.

Donnons des exemples précis. En société wolof, la cérémonie de rupture du deuil est l'occasion pour la famille et, plus particulièrement, pour l'épouse du défunt de se

1 *Le Pays wolof est occupé par les Wolof et les Lebu estimés à 44,5% de la population totale sénégalaise. Voir Sénégal, Troisième Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH3), Rapport national de présentation des résultats, ANSD, Décembre 2006, p. 14 ; DPS/2004 : 2ème Enquête Sénégalaise Auprès des Ménages, p. 36 ; Estimation de la population du Sénégal de 2005 à 2015, Direction de la Prévision et de Statistique.*

2 *Il faut préciser que, dans le Rameau d'or, J. Frazer distingue quatre (4) formes de rites que sont : les rites « sympathiques » axés sur le principe de la similitude, les rites « animistes » au travers desquels il est question de la personnification de la puissance à adorer (dieu ou le totem), les rites « dynamistes » faisant intervenir un pouvoir invisible intrinsèque et, enfin, les rites « contagionnistes ».*

3 *Selon Van Gennep : « Les rites de séparation le sont davantage dans les cérémonies de funérailles, les rites d'agrégation dans celles du mariage ; quant aux rites de marge, ils peuvent constituer une section importante, par exemple dans la grossesse, les funérailles, l'initiation, ou se réduire à un minimum dans l'adoption, le second accouchement, le remariage de la 2e à la 3e classe d'âge ». 1981, Les rites de passage. Étude systémique des rites, Paris, A & J. Picard, p. 14.*

« libérer » de son devoir social de porter et de faire le deuil de son conjoint. Ainsi, elle donne droit à la femme endeuillée de procéder à un bain lustral afin de se séparer des souillures provoquées par le contact avec la mort, toilette socialement règlementée, suivie d'un rassemblement familial festif au travers duquel un mets est partagé. Le deuil est bien fait. Les membres de la parenté se dispersent. La femme a le choix entre se remarier dans la famille de son ancien mari, selon le principe du lévirat, ou bien retourner dans sa patrilocalité, *kër baay* en wolof, afin de pouvoir recommencer une nouvelle vie.

Nous devons insister sur le fait que, en Afrique noire, les espaces consacrés de la ritualisation initiatique sont aussi bien des écoles que des centres d'information et de formation. Ces cadres d'exercice du rite sont, en définitive, les lieux occasionnels les plus sûrs de préparation et d'introduction à la vie d'adulte, avec, bien entendu, leur arsenal de droits et de devoirs dont les plus essentiels sont, sans doute, l'entrée dans la vie matrimoniale et la procréation, deux réalités du cycle vital, qui demeurent inséparables. Parce que culturellement obligatoire, un mariage qui peine à se solder par une naissance est entretenu sous le signe de la honte qui rend l'acte, devenu le contre-sens de l'action vitale, intenable et donc cause « légitime » de divorce.

À cet égard, le mariage, institution sociale frappée du sceau de la sacralité, se définit comme étant « le point de rencontre de l'histoire communautaire passée, présente et future unissant, de ce point de vue, tous les membres de la collectivité : les défunts, les vivants et ceux qui naîtront<sup>4</sup>.

Par rapport à cette vision du monde, nous pouvons comprendre combien, en terre négro-africaine, l'irruption de la mort avant ou après l'union matrimoniale, pendant la grossesse ou lors de l'accouchement est souvent mise sur le compte de la mauvaise mort<sup>5</sup>, ce mauvais départ de tous les traumatismes autorisant l'anomie socialement vécue dans la crainte et dans la haine. C'est, sans doute, ce qui justifie le fait que la pratique du *kañaalen*, rite thérapeutique féminin de préservation de la reproduction groupale<sup>6</sup>, soit au cœur de l'activité sociale des Joola de la Casamance. Ce rituel a vocation de mettre un terme aux malheurs récurrents, surtout liés à la perte précoce d'une descendance<sup>7</sup>.

Un autre exemple de sauvegarde de la vie « embêtée », en particulier celle de l'embryon,

4 A. Badini, 1975, *La conception de la mort dans la pensée traditionnelle négro-africaine (l'exemple des Mossé de Haute-Volta)*, *Mémoire de maîtrise de Philosophie, sous la dir. d'A. Ndarou, Département de Philosophie, Faculté des Lettres et Sciences humaines, Université de Dakar*, pp. 31-32.

5 L. Ndiaye, 2009, *Parenté et Mort chez les Wolof*, Paris, L'Harmattan, pp. 71-74.

6 *Ce rite de protection de la vie et d'assurance de la procréation n'est pas une spécificité joola. On le retrouve aussi chez les Baynuk, les Mänkañ, les Balant, les Manding, groupes ethniques cohabitants avec les Joola en Casamance, et chez les Lebu de la région de Dakar.*

7 Voir, à ce propos, les articles de D. Fassin portant sur la place et sur l'importance du *kañaalen* chez les Joola vivant en zones rurales ou urbaines, 1987, « Rituels villageois, rituels urbains. La reproduction sociale chez les femmes joola du Sénégal », *L'Homme*, 104, XXVII (4), pp. 54-75 et de O. Journet, 1981, « La Quête de l'enfant. Représentation de la maternité et rituels de stérilité dans la société Diola de Basse-Casamance », *Journal de la Société des Africanistes*, 5, pp. 97-115 ; 1985, « Les Hyper-mères n'ont plus d'enfants. Maternité et ordre social chez les Joola de Basse-Casamance », *L'Arraînement des femmes. Essais en anthropologie des sexes, sous la dir. de N. C. Mathieu, Paris, E.H.E.S.S., Cahiers de l'Homme*, XXIV, pp. 17-36.

est à l'œuvre en milieu bassari sénégalais. Chez les Bassari, groupe ethnique minoritaire vivant plus particulièrement dans la région administrative de Kédougou, la santé des enfants et leur guérison en cas de maladie préoccupent les parents qui ont tendance à se confier à des spécialistes (*boedyax*) de certaines connaissances parfois occultes et ésotériques<sup>8</sup>.

Par voie de conséquence, le lien matrimonial qui est considéré comme ayant réussi, c'est celui qui se solde par la naissance d'une progéniture nombreuse, garante, sur le plan symbolique, de l'immortalité. Tout individu parvenu à répondre à cet appel social à la vie peut se prendre pour un être accompli qui peut prétendre trépasser, plus tard, d'une bonne mort. C'est, très certainement, pour cette raison que, chez les Pël, l'enfant est le symbole de la richesse suprême<sup>9</sup>.

Si nous prenons l'exemple du milieu wolof, le mariage est l'objet de croyances et d'usages coutumiers dont la vocation principale est d'intégrer la fille nouvellement mariée dans sa demeure conjugale virilocale, symbole d'une vie nouvelle à entamer. La mariée arrive au domicile de son époux, couverte d'un pagne, accompagnée par les membres de son groupe d'âge et quelques adultes – hommes et femmes – expérimentés. Dans la cour de la maison d'accueil, une oraison publique ponctuée par des échanges verbaux permet à la famille du mari et à celle de la femme de mieux se connaître. Des conseils de bonne conduite sont adressés à la jeune mariée. L'assemblée demande aussi au mari de faire preuve de patience, de compréhension et d'amour à l'égard de sa femme. Sous le toit du mari, le pagne est enlevé, laissant ainsi découvert le visage de celle qui « appartiendra » désormais au lignage de ses futurs enfants. Par l'usage de la toute-puissance du verbe, l'ex-fille devenue, par la force des choses, une femme à part entière, est fixée, instituée, intégrée dans un cercle parental dont elle se réclamera et dans lequel elle aura la possibilité de faire reconnaître ses droits et privilèges.

Ce sont ces pratiques culturelles qu'A. Van Gennep baptisa *rites de passage*, dans un ouvrage de 1909 et à partir duquel « l'expression et la notion de rite de passage sont entrées dès lors dans le vocabulaire et l'usage des ethnologues », comme le disent si bien P. Bonté et M. Izard<sup>10</sup>. Selon l'auteur des *Rites de passage*, la vie d'un individu est marquée par des séquences inéluctables, reliées par des faits symboliques qui se manifestent comme des indicateurs privilégiés d'identité sociale. Ainsi, considère-t-il la naissance comme étant le cadre dans lequel est élaboré le premier rite de passage,

8 « Selon les Bassari, la dimension cachée de la réalité, ce qu'ils nomment le "Temps de la nuit", n'est pas perceptible aux gens ordinaires mais seulement à une catégorie particulière, les *boedyax*, capables de voir la nuit et de s'y mouvoir. Parmi ces *boedyax*, on distingue les esprits et les personnes protecteurs de la communauté des esprits et des personnes maléfiques (tels que des mangeurs d'âme) dont il importe de se protéger ». Voir, à ce propos, J. P. T. Bidiar, 1996, « Rites de protection et de guérison de l'enfant chez les Bassari du Sénégal », *Peuples du Sénégal*, Paris, Sépia, pp. 99-107.

9 Voir P. Riesman, 1970, « La réalisation de la liberté individuelle », *Psychopathologie africaine*, IV, 3, pp. 263-300.

10 1991, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, P.U.F., p. 736.

l'accès à l'âge de la majorité sociale comme le moment de cristallisation des pratiques rituelles initiatiques et la mort comme le dernier rite de passage et le lieu géométrique à partir duquel s'instaure la réalisation socialement imaginée et imagée des « échanges » probables entre l'ici et l'Ailleurs, fondement d'une réalité eschatologique idéellement concevable.

Par rapport au rite initiatique, nous voulons préciser qu'au moment où Van Gennep y voit une dimension tripartite, B. Malinowski en dénombre cinq (5) séquences que sont la réclusion, le temps de préparation pour accéder au domaine du mystérieux, l'épreuve, la mutilation et, enfin, l'entrée dans le monde du secret et du mystère<sup>11</sup>.

outefois, il faut reconnaître que les phénomènes sociaux qualifiés de rites de passage ont fait l'objet de polémiques notoires dans le champ de l'ethnologie. C'est d'ailleurs l'une des raisons pour lesquelles P. Bourdieu, dans sa quête de mise en évidence de l'insuffisance heuristique de la définition van gennepienne, préfère user de l'expression de *rites de consécration*, de *rites de légitimation* ou de *rites d'institution* afin de rendre plus explicites, voire dicibles, les différentes instances du rituel. Ce faisant, l'auteur de *Langage et pouvoir symbolique*<sup>12</sup>, en évitant de faire comme W. V. Turner qui, dans son ouvrage *Les tambours d'affliction*<sup>13</sup>, procède uniquement à l'étude descriptive systématique des différentes étapes du rituel, se propose de « poser à la théorie du rite de passage des questions qu'elle ne se pose pas ». Dans son désir d'aller plus loin, il oriente sa recherche vers l'élucidation de la « fonction sociale » du rite et de la « signification sociale de la ligne, de la limite dont le rituel licite le passage, la transgression ». Ainsi, signale-t-il que le fait d'insister uniquement sur le passage d'un statut à un autre occulte d'autres réalités du rite, en particulier celle de la séparation entre les initiés, ceux qui n'ont pas encore subi l'épreuve et les exclus de l'initiation et celle de l'institution différentielles entre les membres du groupe concernés par l'action rituelle et ceux qui, de toute façon, sont en dehors du champ de la ritualité.

Dans cet ordre d'idées, Cl. Rivière remet en cause « l'ordre séquentiel du rite » que justifie l'analyse tripartite mais aussi quelque peu simplificatrice de Van Gennep et montre justement que, « dans la réalité, les trois étapes se combinent d'une manière inextricable, si bien qu'il est souvent impossible d'établir si un rite est de séparation ou d'agrégation »<sup>14</sup>. À ce propos, les exemples de rites purificateurs donnés par M. Mauss sont révélateurs. Ces derniers, par leur caractère ambivalent, ont la capacité de séparer et d'agrégier. Comme le dit l'auteur des *Œuvres* : « Le sacrifiant se lustre

11 B. Malinowski, 1948, « *Magic, Science and Religion other Essays* », III, *the free Press, Glencoe*, p. 21.

12 P. Bourdieu, 1982a, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard, p. 175. À propos de la théorie des rites, voir aussi Bourdieu, 1982, « *Les rites d'institution* », *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, pp. 58-63 ; 1982b, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, pp. 124-134.

13 R. W. V. Turner, 1972, *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Paris, Gallimard.

14 1996, « *L'initiation en procès* », in *Mort et Vie. Hommage au professeur D. Zaban*, Paris, L'Harmattan, pp. 201-221.

pour sortir du monde profane ; mais il se lustre aussi pour s'introduire dans le monde sacré. Le jeûne, par exemple, est un moyen de se détacher du monde vulgaire, mais il accompagne très souvent les grandes cérémonies qui font pénétrer le fidèle au cœur même des choses sacrées »<sup>15</sup>.

Nous avons dit que l'initiation est un rite de passage. Elle constitue, semble-t-il, avec les rites mortuaires, une des pratiques symboliques les plus dignes d'attention de la réalité sociale. Nous avons aussi tenté de lever certaines ambiguïtés qui tournent autour de la notion de *rite de passage*. Ainsi, afin d'éviter de nous induire en erreur, nous allons nous autoriser à définir et à expliciter ce qu'est un rite, quelle peut être sa fonction sociale.

## 2. La fonction symbolique du rite

Rite<sup>16</sup> vient du latin *ritus*, terme qui, dans son acception originelle, signifie : forme légale, usage, habitude, coutume, mœurs, manière, usage sacré, formes religieuses, etc. Il renvoie aussi à *ritualis*, adjectif et substantif masculin que l'on peut traduire par : *qui concerne les rites* et *rituel*. Mais, en fait, pour avoir une idée exacte de l'action rituelle, il est nécessaire de se référer à l'Anthropologie qui, plus que tout autre discipline des sciences humaines, s'est intéressée davantage au rite, profane et/ou sacré, ponctuant la vie de l'individu depuis la naissance jusqu'à la mort et même au-delà<sup>17</sup>. Songeons au rituel de « présentification » du défunt qui veille à ses propres funérailles, vêtu de ses plus beaux habits, chez les Joola de la Casamance (Sénégal), aux visites quotidiennes des cimetières aussi bien dans les « sociétés traditionnelles » que dans les « sociétés modernes », à la circoncision, opération ritualisée axée sur la violence afin de mieux évacuer la « violence fondatrice »<sup>18</sup>. Pensons aussi aux innombrables actions sacrificielles et aux offrandes qui accompagnent la vie en société et dont la finalité principale est, selon les termes de R. Girard, « d'apaiser les violences intestines, d'empêcher les conflits d'éclater ». C'est dans cette perspective d'ailleurs que le rituel est souvent perçu comme le plus sûr moyen de canaliser la violence en la trompant et en la dissipant « sur des victimes qui ne risquent pas d'être vengées »<sup>19</sup>.

Au vu de ces différentes attitudes rituelles, nous pouvons dire, avec J. Maisonneuve, que le rituel « est un système codifié de pratiques, sous certaines conditions de lieu et de temps, ayant un sens vécu et une valeur symbolique pour ses acteurs et ses

15 M. Mauss, 1968, *Œuvres*, t.1, Paris, Minuit, p. 553.

16 *Comme c'est le cas pour, pratiquement, tous les concepts fondamentaux de l'Anthropologie sociale et culturelle, le rite ou rituel peine à disposer d'une définition qui fasse l'unanimité. La complexité du terme utilisé par plusieurs spécialistes, de disciplines différentes, en est une des causes majeures de la difficulté à proposer une définition fixée.*

17 Cl. Rivière, 1995, *Introduction à l'anthropologie*, Paris, Hachette, pp. 128-129.

18 R. Girard, 1972, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, p. 149.

19 *Ibid.*, pp. 59-60 et 80. Voir aussi L.-V. Thomas et R. Luneau, 1975, *La Terre africaine et ses religions*, op. cit., pp. 206-208.

témoins, en impliquant la mise en jeu du corps et un certain rapport au sacré »<sup>20</sup>. Ces exemples permettent de réitérer le fait selon lequel le rite favorise le franchissement des inquiétudes dues aux indéterminations relatives à un destin ou à un état dont la fin met en jeu l'assurance, voire la tranquillité individuelle et collective. Son rôle est de rendre possible et durable le bien-être psychique de l'espèce humaine. Par sa capacité à réguler les angoisses, le rite demeure, sans aucun doute, une « technique » efficace pour le maintien et le renforcement du lien social. D'ailleurs, nous pouvons affirmer qu'aucune société ne peut se passer des bienfaits de l'activité rituelle. Le rite, nécessité vitale, est, en définitive, aux yeux de L.-V. Thomas, « une assurance qu'on s'invente pour maîtriser l'épisodique et l'aléatoire »<sup>21</sup>. C'est pour cela que sa mise en scène, qui est aussi une forme théâtralisée du jeu social, suppose un espace, des acteurs, des agents et un public pour faire sens. Ainsi, l'acte rituel s'articule autour d'une séquence spectaculaire qui, en interdisant au désordre de s'imposer, encourage, du coup, l'ordre sociale à se maintenir<sup>22</sup>.

Le spectacle de quelques rites initiatiques nous aidera à montrer que, dans les communautés d'Afrique noire, la mort, loin d'être synonyme de fin, d'anéantissement de l'être, est symboliquement admise comme « la vie, perdante, mal jouée »<sup>23</sup>. Dans cette ambiance de quête éternelle d'a-mortalité<sup>24</sup>, « la vie est la mort domptée non point d'abord au niveau biologique mais social »<sup>25</sup>. Ainsi, le Négro-africain, au lieu de considérer la mort comme l'épouvante des épouvantes, la « transforme en accident » afin d'en épargner « l'espèce sociale ». Par le canal de ce jeu symbolique culturellement instrumenté, l'image tragique de la mort est minimisée. Le trépas est pris en charge par l'imaginaire qui le rend définitivement acceptable. La mise en œuvre de ce jeu social explicitement théâtralisé permet ainsi d'« accepter » non seulement l'issue fatale, « et de l'assumer, mieux de l'ordonner » en l'intégrant dans un système culturel (concepts, valeurs, rites et croyances), mais encore de la *mettre partout* (ce qui est le meilleur moyen de la maîtriser), de la *singer rituellement* dans l'initiation, de la *transcender* grâce à un jeu pertinent et complexe de symboles »<sup>26</sup>. C'est cela la fonction existentielle de tous les rites initiatiques.

Nous voulons dire, en fait, que toute action rituelle fait sens, dans la mesure où on lui

20 1988, *Les rituels*, Paris, P.U.F., p. 12. Quant à M. Segalen, elle propose la définition selon laquelle « le rite ou rituel est un ensemble d'actes formalisés, expressifs, porteurs d'une dimension symbolique. Le rite est caractérisé par une configuration spatio-temporelle spécifique, par le recours à une série d'objets, par des systèmes de comportements et de langages spécifiques, par des signes emblématiques dont le sens codé constitue l'un des biens communs d'un groupe ». 1998, *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan, p. 20.

21 1985, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard, pp. 7-8.

22 Voir L.-V. Thomas et R. Luneau, 1975, *op. cit.*, p. 208 ; J. Maisonneuve, 1988, *op. cit.*, p. 13.

23 R. Jaulin, 1967, *La mort sara*, Paris, Plon, p. 64.

24 C'est « l'aptitude biologique à vivre indéfiniment mais que l'accident mortel peut atteindre », selon É. Morin, 1970, *L'homme et la mort*, Paris, Seuil, 372 p.

25 R. Jaulin, *op. cit.*, p. 64.

26 L.-V. Thomas, 1972, « Vie et Mort en Afrique », *Ethnopsychologie*, pp. 103-122.

reconnaît une certaine efficacité. Cette efficacité symbolique est garantie par l'adhésion des membres de la communauté qui cherchent, par le recours à des attitudes culturellement signifiantes, à gommer les « non-sens » sociaux, à conjurer les chagrins (les rites mortuaires, par exemple) ou à dominer les phénomènes aléatoires et épisodiques de la réalité sociétale. C'est à cet égard que les séances d'initiation peuvent être considérées, pour reprendre les termes de M. Chelbi, comme étant, très certainement, « le sommet spectaculaire de la civilisation orale et son cérémonial le plus élaboré »<sup>27</sup>. Vu sous cet angle, Chelbi considère « l'espace initiatique » comme « un lieu de fabrication de concepts, de mise en relation avec la métaphysique et de communication avec un ailleurs. Les séances initiatiques symbolisent la présence des balbutiements éducatifs dans la culture-identité »<sup>28</sup>. Au regard de ces considérations socioculturelles, l'issue de la traversée des différentes étapes constitutives du rite initiatique va être vécue, par le postulant, le « client » à l'épreuve, comme l'espace « symbo-logique » de cristallisation d'une ascension, c'est-à-dire de la montée vers la spiritualité. En rendant possible la rupture, momentanément, avec les réalités du monde du sensiblement sensé en impliquant une « élévation », une renaissance, voire une naissance nouvelle socialement avalisée, la cérémonie initiatique sert de point de départ à partir duquel est accréditée la possibilité du « passage du profane au sacré, du dehors au dedans, du silence au langage, de l'impur au pur »<sup>29</sup>, du pathologique au normal, du désorganisé à l'organisé, du matériel à l'immatériel, du sensible à l'insensible, de la connaissance apparente à la connaissance véritable et, finalement, de l'étant imparfait à l'être accompli.

Il ne faut surtout pas ignorer que la spiritualité africaine, sinon l'une de ses dimensions particulières, est à chercher du côté du caché<sup>30</sup>. Ainsi, serait-il permis de comprendre l'importance accordée à tout ce qui est de l'ordre de l'invisible, du non-dit, c'est-à-dire du secret. Ce faisant, il devient facile de saisir la logique africaine selon laquelle il n'y a de connaissance véritable que celle qui est assujettie à la loi sociale de la discrétion. Le bavard est, à cet égard, pris pour être l'inculte et la personne discrète le symbole de la quiétude et donc du savoir « assis », c'est-à-dire organisé, cohérent et équilibré. L'homme qui garde ou sait garder les secrets initiatiques fondateurs de la vie est ainsi le symbole de l'accomplissement humainement sensé<sup>31</sup>. Devenu un être « parfait » par la voie de l'« école », voire de l'institution initiatique, le postulant à l'épreuve reçoit une gamme de connaissances, c'est-à-dire de savoir-être et de savoir-faire porteurs des

27 M. Chelbi, 1989, *Culture et mémoire collective au Maghreb*, Paris, ADAGR p. 33.

28 *Ibid.*, p. 33.

29 *Ibid.*, p. 33.

30 *C'est sous ce rapport d'ailleurs que, aux yeux de Durkheim, le rite n'est rien d'autre que le sacré.*

31 « Devenir pasteur chez un Peul, écrit A. Ndarw, implique un apprentissage très long et destiné à mettre en pratique des qualités morales telles que la persévérance, la discrétion, la patience. L'aspirant, durant sept années, travaille pour se procurer des graines de calebassier et de céréales nécessaires à l'ensemencement d'un champ qu'il doit se tailler lui-même, en brousse. 1997, *La pensée africaine. Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Dakar, N.E.A., p. 95.

valeurs cardinales du groupe. Le *xomba* des Bantu du Sud-ouest de l'Afrique en est une des plus belles expressions. Par l'intermédiaire de ce rite, composé de trois (3) phases, qui s'achève en une maîtrise d'un savoir cosmologique allant de la connaissance des lois de son village de naissance pour, enfin, aboutir à une meilleure connaissance de celles des groupes constitutifs de la sous-région, l'initié bantu devient le réservoir du savoir par excellence. L'initiation commence d'abord par l'apprentissage de la connaissance et d'une meilleure maîtrise du corps, de l'usage du feu, des techniques de cuisson, de l'art d'entretenir un foyer. À la fin du processus initiatique, le postulant devra, forcément, s'imprégner des normes organisant l'ordre social référentiel, fondement d'une société tenant à la perpétuation d'un *phylum* parental qui refuse de se détraquer. Il faut savoir que l'objectif visé est de permettre à l'initié d'être en mesure d'appliquer, avec efficacité, les leçons apprises dans le cadre de l'initiation. Aussi, devra-t-on permettre aux initiés de connaître les principes hiérarchiques de l'âge, les règles matrimoniales et le sens de la procréation. Ensuite, vient la deuxième étape du rite ou *tstrikanda* qui renvoie à une cosmogonie par le truchement de laquelle il est question de débusquer la relation de correspondance symbolique entre l'habitat, en particulier la case, et certains endroits du corps. Enfin, dans la troisième et dernière séquence du rituel ou *domba*, l'initié, devenu performant, intègre les valeurs de sa communauté d'appartenance qui finit par lui dicter les responsabilités futures qu'il doit, généreusement, accepter d'assumer<sup>32</sup>.

Dans cette perspective, nous allons procéder à la description et à l'analyse de quelques usages rituels dont la vocation de principe est de maintenir la vie refusant le choix de son éternité enviée.

### 2.1 De quelques rites mortuaires pour contenir la puissance des « morts-vivants »

Le rite donne du sens à la vie. C'est pour cette raison qu'il n'est pas envisageable de rêver une existence sans rites. L'activité rituelle étant essentielle<sup>33</sup>, elle procède d'une symbolique qui la transforme en un langage codé<sup>34</sup> conçu à partir d'un ensemble d'imaginaires. C'est parce que, « effectivement », les morts sont capables de nous parler, c'est-à-dire d'agir sur nous et, certainement, pour nous que l'Antiquité grecque outrage ses morts ennemis. À ce propos, les écrits d'Homère<sup>35</sup>, de P. Mazon<sup>36</sup>, de M. Woronoff<sup>37</sup>

32 *Ibid.*, pp. 94-95.

33 A. Barrau, 1994, *Mort à jouer – Mort à déjouer. Socio-anthropologie du mal de mort*, Paris, P.U.F., p. 45

34 M. Griaule, 1948, *Dieu d'eau*, Paris, Éd. du Chêne, pp. 270-272.

35 1972, *L'Iliade*, Paris, Librairie Générale Française, 616 p.

36 1938, *Iliade, IV*, Paris, Les « Belles Lettres », pp. 74-76.

37 1996, *Homère, L'Iliade*, Paris, Casterman, p. 112.

et de J.-P. Vernant<sup>38</sup> sont assez révélateurs. Au moment où les Grecs considèrent que la mort ne peut être « belle » que si elle ne se passe, véritablement, que sur le champ de bataille, ils pensent, du coup, qu'il n'y a de « mort beau » que le héros tombant, à la fleur de l'âge<sup>39</sup>, au combat. Dans ce contexte, pour éviter qu'un ennemi puisse « profiter » des honneurs de la « belle mort », *kalos thanatos*, selon l'expression grecque, possible que pour le jeune guerrier, son cadavre « insulté » est amputé et les morceaux jetés dans tous les sens. Il peut arriver aussi que sa dépouille soit, tout simplement, abandonnée et laissée aux animaux en vue de sa disparition éternelle<sup>40</sup>.

La mort est affreusement scénarisée, le défunt, ainsi privé de sépulture et son corps anéanti, entre, par le biais d'une décision sociale, dans le spectre de l'innommable. Par le secours de l'imaginaire, la matière corporelle de l'ennemi étant réduite au néant, son « âme » dangereuse, devenue certainement très légère, perd, d'office, sa capacité à se venger contre les vainqueurs ennemis<sup>41</sup>.

Toutefois, nous précisons que cette façon de se représenter le monde existe aussi chez les Joola de la Casamance (Sud du Sénégal) et dans les communautés des Grands Lacs d'Afrique. En milieu joola, certaines personnes peuvent passer à l'acte suicidaire, cas de « mauvaise mort », pour que leur esprit dangereux, en errance, attaque les survivants. C'est le fameux suicide-vengeance ou *samsonic suicide* auquel fait allusion L.-V. Thomas, dans son ouvrage intitulé *Mélanges thanatiques*<sup>42</sup>. Dans les Grands Lacs, la norme sociale veut que les morts soient ignorés par l'évitement, l'éloignement, l'absence de visite des cimetières et l'enterrement des cadavres dans des endroits différenciés et éloignés. Cette pratique est une manière sociale d'empêcher les défunts de s'unir contre les membres vivants de la communauté dont ils sont jaloux<sup>43</sup>.

Quelques pratiques funéraires africaines, dont le but est de stopper le pouvoir malicieux des morts vivants, méritent d'être signalées. La mort étant contaminante, les Wolof hésitent même à prononcer le nom des défunts<sup>44</sup>. Ainsi, emploient-ils, pour les

38 1989, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard, pp. 41-43.

39 *Ce qui peut paraître paradoxal, c'est que, dans l'Odyssée, XI, Tirésias prédit à Ulysse une mort merveilleuse, à un âge avancé de la vie. Homère, 1960, Odyssée, Paris, Gallimard et Librairie Générale Française, 509 p.*

40 *Une autre lecture de l'Iliade, XXII, montre que, dans la société grecque ancienne, cette manière insolite de se comporter devant le cadavre de l'ennemi est un cas extrême.*

41 *Les mêmes croyances par rapport à la vie d'outre-tombe sont aussi à l'œuvre dans la Rome antique. Les Romains ont eu le droit de croire au pouvoir néfaste des Larvæ, Lemures, « les morts malfaisants » dont la tristesse et la jalousie envers les vivants suscitent la crainte de ces derniers. 2000, Paris, Exergue, pp. 104-105.*

42 1993, *Mélanges thanatiques. Deux essais pour une anthropologie de la transversalité*, Paris, L'Harmattan, p. 172.

43 *Voir, à ce propos, A. Kashamura, 1973, Famille, sexualité et culture, essai sur les mœurs sexuelles et les cultures des peuples des Grands Lacs africains, Paris, Payot, p. 59.*

44 *À en croire A. Barrau, la peur suscitée par la simple invocation d'un cadavre n'est pas une spécificité wolof. Elle est aussi à l'œuvre, dit-elle, « dans les sociétés techniciennes les plus avancées ». 1994, Mort à jouer – Mort à déjouer, op. cit., p. 57.*

nommer, l'expression *ndem si yàlla* (« celui qui est parti vers Dieu » : en wolof, *dem* = partir et *yàlla* = Dieu), c'est-à-dire « ceux qui étaient ». Dans d'autres communautés africaines, les objets du défunt sont détruits, jetés ou brûlés<sup>45</sup>. Songeons aussi au cérémonial du « yingé bip-bip » des Seereer du Sénégal qui cherchent à dérouter le mort par le truchement de la ritualité féminine. Pour se séparer définitivement du trépassé, la couverture funéraire est ballottée par les femmes, les unes après les autres<sup>46</sup>. Dans le même sillage, il est question, pour certains Africains, de briser les tibias des morts de la parenté afin de rendre impossible leur retour éventuel<sup>47</sup>. En Pays jóola, des coups de fusil ou de pierres servent à éconduire les morts au moment où, chez les Pygmées, une fois le cadavre enseveli au cimetière, les individus ayant participé à l'inhumation, empruntent, au retour, d'autres chemins de peur que son esprit ne suive leurs pas<sup>48</sup>. Dans son ouvrage sur les *Mœurs et coutumes des Malgaches*, R. Decary décrit un rite de séparation par le truchement duquel, avec l'aide d'un piquet enfoui sous terre et attaché à une corde qu'il faudrait rompre, les membres de la parenté se séparent du trépassé<sup>49</sup> pour, certainement, échapper au courroux des morts.

L'imaginaire vient, ce faisant, aider à la réalisation de la séparation, la quiétude, momentanément dérangée, des vivants visibles réitérée et la paix remise en cause par l'accident mortel reprend, par décision sociale, ses droits et privilèges. La communication entre les « deux mondes » est autorisée ; la symbolique sociale et la science omnipotente de la modernité prennent le relais pour que soit, enfin, assise l'unité continue de deux réalités qui ne font que trop s'opposer. La mort est niée. Mais, par l'intermédiaire de ce déni dont l'une des formes théâtralisées est le procédé symbolique de *mort initiatique*, s'ébauche l'imagerie d'une mort-renaissance dont l'illustration est la nouvelle vie entreprise par le néophyte que l'acte de mort rituelle transforme socialement en initié, personnage qui a échappé aux caprices de la mort-fin<sup>50</sup>.

## 2.2 Et si la mort n'était pas la négation de la vie ?

Le rite initiatique procède d'une échopraxie, selon l'expression de J. Piaget, c'est-à-dire d'une imitation, effort « simulateur » doté d'une capacité de faire accéder la communauté à la logique socialement articulée du *faire comme si*. Il permet, en définitive, de « s'inclure dans un sens »<sup>51</sup>. Des exemples empruntés aux traditions wolof, seereer, jóola et haoussa seront utilisés pour démontrer que la pratique

45 L.-V. Thomas, 1985, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, op. cit., pp. 174 et 177.

46 L. D. Faye, 1983, *Mort, Naissance : le monde seereer*, Dakar, N.É.A., p. 26.

47 M.-F. Bacqué, 1992, *Le deuil à vivre*, Paris, Odile Jacob, p. 34.

48 L.-V. Thomas, 1968, *Cinq essais sur la mort africaine*, Dakar, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, p. 39.

49 1951, *Mœurs et coutumes chez les Malgaches*, Paris, Payot, p. 254.

50 Voir M. Eliade, 1976, *Initiations, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, p. 189.

51 F. Schott-Billman, 1985, *Possession, danse et thérapie*, Paris, Sand, p. 48.

initiatique n'est pas seulement un moyen de se former et de se transformer. C'est aussi l'occasion solennelle pour la collectivité de mettre en scène la croyance fondamentale à une mort humaine inévitable suivie d'une *re-naissance* programmée et entretenue par la Culture.

En prenant exemple sur le rite d'initiation circoncisionnel seereer et jóola du Sénégal et sur le *Bori* haoussa, nous tenterons de montrer que, très certainement pour l'homme noir, la mort est au cœur de toute activité vitale en ce qu'elle est le « lieu géométrique » à partir duquel tout phénomène de la vie trouve les moyens de s'expliquer en se donnant du sens, positivement.

### 2.3 La circoncision seereer et jóola

Le rite de circoncision procède d'une dramatique symbolique<sup>52</sup>. En milieu seereer, avant la cérémonie de circoncision qui précède la réclusion initiatique, des festivités marquent la vie du village organisateur. L'opération proprement dite est effectuée par le *ngooman*, au coucher du soleil. Les novices sont ensuite menés vers l'enclos de l'initiation ou *ndut* par le *kumax*, ancien initié chargé du contrôle des circoncis. Vêtus de leurs habits spécialement conçus pour ces genres d'événement, les néophytes doivent séjourner pendant près d'un mois dans un endroit éloigné du village, dormant en plein air, sous un tamarinier, jusqu'à ce que leur plaie soit guérie. Le séjour dans le *ndut* (enclos et initiation) est ponctué par une série d'enseignements permettant aux jeunes initiés d'apprendre la gestion du social, la culture seereer et certaines chansons connues seulement des initiés. Ils subissent différentes formes de brimades, histoire de faire aussi l'expérience du malheur et de la douleur. Mais le rite le plus important, c'est la construction par les *selbe* (anciens initiés) d'un monstre fait de perches et de toile qui symbolise *Maam*, « être suprême tutélaire », selon les termes de M. Woronoff, censé venir dévorer la nuit, sous forme de serpent, les circoncis. Chacun des *njuli* (novice) doit ainsi être présenté seul à *Maam* qui l'engloutit rituellement et le « ressuscite ». Les anciens font croire aux néophytes qu'ils vont être ingurgités par l'esprit ancestral primordial. Une occasion pour mesurer le degré de courage des uns et des autres, car tout signe de peur, de manque de sang-froid, est, socialement, incriminé. Le peureux devient la honte de sa famille et de la communauté tout entière. L'initié qui pense devoir mourir d'une mort véritable, s'en sort indemne et comprend qu'il ne s'agissait de rien d'autre que d'un simple apprentissage rituel et symbolique de la mort que le passage dans les entrailles de *Maam* pouvait permettre de connaître. Et, pourtant, à la sortie du ventre de l'ancêtre mythique, l'euphorie gagne

52 Nous précisons que les Seereer et les Jóola préparent le rite en mobilisant des moyens humains et économiques importants. La date de l'initiation est fixée par les notables du village qui doivent aussi tenir compte des promesses de récolte, condition sine qua non pour la réussite de l'événement dont l'organisation est tenue de respecter des intervalles de temps de quatre (4) à six (6) ans, l'âge des initiés variant entre dix-huit (18) et vingt (20) ans chez les Seereer et de quinze (15) à trente (30) en Pays jóola.

l'assemblée. La mort est dominée et les initiés, voilés d'un pagne, peuvent maintenant rejoindre les membres de la famille qui les attendent avec joie, au cœur du village.

L'initiation jóola ressemble beaucoup à celle des Seereer. C'est le *futap* ou *bukut* dont l'organisation exige que le groupe soit en possession de riz, de porcs, de chèvres, de bière de mil et des parures appropriées. Un coq est sacrifié, les futurs initiés sont rasés par leur oncle maternel, deux (2) jours avant la cérémonie d'initiation proprement dite. Autour d'un banquet qui unit les parents et les amis, les jeunes dansent le *kàmbat*. Les jeunes gens sont ensuite conduits dans la forêt sacrée, lieu où se déroulent la circoncision et la formation des novices. Dans la brousse, loin des parents, ces derniers apprennent aussi à respecter les anciens, les pratiques « traditionnelles », à se familiariser avec les dogmes religieux. Ils sont souvent bastonnés afin qu'ils apprennent à maîtriser la souffrance. Dans ce contexte social, la forêt est le symbole du mystère, de l'au-delà. C'est pour cette raison que le départ des adolescents dans ce monde de l'altérité est accompagné de lamentations, comme si les néophytes allaient y rester. Ici, la retraite est une forme de mort rituelle et le retour, après guérison, une re-naissance sociale. C'est à ce propos que le *hul* (lieu de réclusion des initiés ou *kàmba*) est abandonné ou tout simplement mis au feu et les *kàmba*, de retour à leur domicile respectif, se sentent revigorés. Le groupe est ainsi fortifié<sup>53</sup>.

#### 2.4 Le culte de possession féminin chez les Haoussa du Niger

Notre choix porté sur le *Bori* n'est pas fortuit. En faisant des investigations sur les rites initiatiques négro-africains, nous avons eu l'impression que ces pratiques socio-religieuses sont l'apanage des hommes. En tout cas, ce qui est sûr, c'est que les femmes sont souvent exclues des usages cultuels initiatiques. À cet égard, nous tenons à montrer que le culte féminin, chaque fois qu'il se manifeste et partout où il est à l'œuvre, ne se distingue guère, du point de vue de sa finalité, de celui de la gente masculine. Par rapport à cet état des faits, le *Bori* peut être le chemin par l'intermédiaire duquel il sera possible de justifier la réalité socioculturelle selon laquelle le but de toute initiation, qu'elle soit féminine ou masculine, est de promouvoir l'éternité de la vie par la négation de la possibilité de la mort.

Le *Bori* est une danse rituelle de possession exclusivement réservée aux femmes. Étant à l'œuvre en milieu haoussa du Niger et du Nigéria, ce rite d'initiation, aux allures syncrétiques, s'inspire aussi bien des croyances traditionnelles que de la religion musulmane. Le culte est essentiellement fondé sur la croyance aux divinités, aux esprits, aux génies dites *iska*. Ainsi, par le culte *bori*, les initiées entrent en contact direct avec

---

53 À propos des rites d'initiation jóola, voir L.-V. Thomas, 1958-1959, *Les Diola*, t.1 et 2, *Mémoires de l'IFAN*, n°55, Dakar ; 1968, *Cinq essais sur la mort africaine*, op. cit., pp. 327-350 ; M. Woronoff, 1976, « Structures parallèles de l'initiation des jeunes gens en Afrique noire et dans la tradition grecque », *Faculté des Lettres, Université de Dakar*, pp. 237-266.

les dieux qui, en fonction d'un pacte fondateur, acceptent de nouer avec ces dernières une relation contractuelle d'alliance à travers laquelle les postulantes, une fois l'initiation terminée, détiennent le pouvoir de guérir les difficultés de la vie occasionnées par les *iska* fâchés.

De la sorte, se convertissent-elles, socialement, en guérisseuses dont la compétence ambivalente se résume dans leur capacité magico-religieuse à être, à la fois, de redoutables spécialistes de l'exorcisme et de l'adorcisme. Le *Bori*, en se définissant comme un culte féminin, offre, du coup, à la femme haoussa la possibilité de se libérer de la domination masculine en s'affirmant, avec efficacité, aussi bien sous l'angle de la religion que sur le plan social et culturel. Cette symbiose harmonieuse entre les préceptes islamiques et les convenances *bori*, participe, de manière incontestable, de la bonne santé du groupe<sup>54</sup>.

Ce qu'il faut surtout retenir, c'est que, à travers l'initiation, les Négro-africains réitérent leur croyance et leur certitude par rapport au caractère inséparable de la vie et de la mort. Être initié, c'est mourir rituellement afin de renaître initiatiquement. Partout, le rite d'initiation procède d'une mise à mort symbolique suivie d'un *re-être*. La vie triomphante est, de toute façon, collectivement accréditée.

### 3. De l'avenir des rites

Les êtres humains ne peuvent pas se passer de l'action ritualisée qui, en définitive, semble constituer le tissu de notre vie. I. Sow ne nous démentira pas, lui qui écrit dans son ouvrage intitulé *La Philosophie africaine. Du pourquoi au comment* : « Cette initiation, qui serait coexistante à l'existence humaine, apparaîtrait dans les crises et les angoisses de l'homme moderne et dans son désir de plénitude qui ne peut être satisfait qu'en comblant des ratés de l'existence. Les thèmes initiatiques seraient surtout vivants dans l'inconscient de l'homme moderne et dans les symbolismes initiatiques qui traversent la littérature, la poésie, le roman, les expressions picturales, etc. Il s'y dessine, à travers des procès et des parcours de *mort* et de *renaissance* symboliques, à travers des desseins de déstructuration/structuration un constant et inéluctable effort de contribuer à la régénération et à la transmutation spirituelles de l'homme, ce qui marque ainsi, selon l'expression de M. Eliade, une forte *nostalgie des origines*, qui est fondamentalement religieuse, qu'aurait l'homme moderne »<sup>55</sup>.

Les bienfaits des attitudes rituelles ne sont pas à démontrer. C'est ce qui a conduit d'ailleurs L.-V. Thomas à considérer la limitation territoriale de certains mammifères et la parade amoureuse des oiseaux comme des phénomènes rituels (voir *Rites de mort*, avant-propos). Nous préférons l'expression *phénomènes ritualisés* pour qualifier ces faits, inconscients, nous semble-t-il, et qui marquent quelques temps forts des activités

54 J. Monfouga-Nicolas, 1972, *Ambivalence et culte de possession*, Paris, *Anthropos*, pp. 60-62.

55 2010, *La Philosophie africaine*, Dakar, IFAN, p. 181.

vitales, caractéristiques du monde animal. Ainsi reconnaît-on, aujourd'hui, l'existence de conduite rituelle dont le champ d'action et de compréhension dépasse largement le contexte magico-religieux pour se hisser une place dans les « secteurs » du profane.

Les études de l'Américain E. Goffman et des Français J. Maisonneuve, Cl. Rivière, J.-P. Sironneau ou D. Le Breton, sur la question, montrent comment, dans les sociétés « modernes », certaines formes rituelles « profanes » ou « séculières » (Rivière), ces « hiérophanies modernes », pour reprendre les termes de Maisonneuve, tendent à conserver et à consolider leur part du sacré. Comme le dit Maisonneuve, le sacré se déplace et « tend à se réinvestir dans un certain nombre d'objets, d'attitudes, d'êtres ou d'institutions, au point qu'il n'est pas toujours facile de le reconnaître »<sup>56</sup>.

De nos jours, le principe d'urbanisation massive, signe révélateur d'un espace social qui se veut moderne, l'exode rural, phénomène social des temps modernes, qui caractérisent les sociétés d'Afrique noire, ne sont pas parvenus à effacer, du « visage urbain », la pensée et le recours bénéfiques aux usages rituels. Les femmes jóola de la Casamance, contraintes de vivre à Dakar, simulent la pratique initiatique de la maternité, pour pallier ce manquement aux valeurs traditionnelles dont les activités quotidiennes et la distance ne permettent plus le respect et l'authenticité. Ce phénomène peut être interprété comme une manière culturelle de re-nouer le dialogue avec les esprits ancestraux, garants de l'harmonie sociale. Nous pouvons observer aussi d'autres exemples de survivances des croyances magico-religieuses, comme le *ndëpp* (danse-thérapie de possession), dans la région de Dakar et principalement dans les contrées habitées par les Lebu assez tardivement islamisés par rapport aux populations wolof du *Njambur* et du *Jolof*<sup>57</sup>. La pratique du bizutage moderne, à l'œuvre dans les sociétés occidentales, peut, aussi, être comprise comme une façon « urbaine », pour les jeunes générations qui ne sont plus éduquées au travers d'une ritualité<sup>58</sup>, de vivre les réalités intrinsèques d'une pratique informatrice et formatrice traditionnelle universelle, de plus en plus abandonnée. Le bizutage reprend, dans sa mise en scène, les mêmes séquences qui fondent le rite de passage tel qu'il a été décrit par Van Gennep.

Toutefois, même si nul ne peut douter du regain d'intérêt, dans les sociétés « modernes », des rites<sup>59</sup>, il ne serait pas, de ce fait, permis de reconnaître que l'initiation traditionnelle a tendance à tomber en désuétude, dans les communautés négro-africaines. De nos jours, en

56 1999, *Les conduites rituelles*, Paris, P.U.F., p. 64.

57 Voir, à ce propos, A.-B. Diop, 1996, « Croyances religieuses traditionnelles et islam chez les Wolof », in *Peuples du Sénégal, Saint-Maur, Sépia*, pp. 39-51.

58 Cl. Rivière, 1996, « L'initiation en procès », art. cit., pp. 201-211.

59 Pour ce qui est de l'univers initiatique, I. Sow, à travers sa réflexion y afférent, nous en dit beaucoup sur l'importance et sur le pouvoir régulateur des pratiques initiatiques traditionnelles et de leur nécessité dans la modernité. Ainsi, déclare-t-il : « Face à l'invasion technologique, grand est le besoin de spiritualité de l'homme moderne qui a perdu le sens de l'initiation pour avoir perdu le sens du mythe et du symbole que l'on compense dans la poursuite effrénée de dépassement de soi et en essayant de toujours faire reculer les limites de l'espace et du temps [...] », 2010, op. cit., p. 183.

raison de la puissance destructive des « religions importées », nous assistons, par exemple, à la réduction de la « circoncision à une simple opération réalisée dès la tendre enfance ». Aussi, avec l'évolution rapide des médias, « notre » vision du monde à changer, allant de pair avec la transformation des rapports au corps. Il ne faut, surtout, pas perdre de vue que la charpente corporelle est le lieu d'exercice d'un nombre important de rites. Dans le même temps, nous ne devons pas ignorer que l'école valorise la culture livresque et « rend vain le recours aux archétypes mythiques »<sup>60</sup>. Vu sous cet angle, nous pouvons affirmer que la prégnance et l'efficacité de l'action rituelle résident dans le fait que cette dernière se construit et s'institue au travers non pas d'une rupture, mais d'une union, voire d'une confusion entre le réel et l'irréel, le sensible et l'insensible, le profane et le sacré<sup>61</sup>. C'est, sans doute, l'abandon de certaines pratiques initiatiques, système social de régulation par excellence, qui est à l'origine de maints dérèglements psycho-somatiques repérés, dans les centres urbains caractérisés par les fortes concentrations humaines et l'anonymat des individus.

## Conclusion

En nous appuyant sur ces différents exemples, nous voulons montrer que l'initiation, au regard des sociétés africaines, n'est pas plus qu'un service que ces dernières se donnent pour que la vie sorte victorieuse de la mort-néantisation. Ainsi, par sa mise en ritualité, l'expression initiatique ne s'emploie pas seulement à former des hommes. Au-delà de sa propriété formatrice, elle fonde l'être, le re-fonde même, en vue de son accomplissement. Pour davantage de précision, nous disons, en définitive, que l'homme, dans le contexte négro-africain, ne peut exister que si, et seulement si, il a mis du temps pour subir les dures épreuves du cheminement initiatique qui, dans cette logique interprétative, permet, en quelque sorte, de s'inscrire dans une identité. Tel est, semble-t-il, l'objectif premier de tout rituel initiatique, qu'il soit « traditionnel » ou « moderne », sacré ou profane, ésotérique ou exotérique.

---

60 L.-V. Thomas et R. Luneau, 1975, *La terre africaine et ses religions*, op. cit., p. 237.

61 M. Eliade, 1960, *Polarité du symbole*, Paris, Desclée de Brouwer, p. 15.

## Références bibliographiques

- Bacqué, M.-F., 1992, *Le deuil à vivre*, Paris, Odile Jacob.
- Badani, A., 1975, La conception de la mort dans la pensée traditionnelle négro-africaine (l'exemple des Mossé de Haute-Volta), Mémoire de maîtrise de Philosophie, sous la dir. d'A. Ndaw, Département de Philosophie, Faculté des Lettres et Sciences humaines, Université de Dakar.
- Barrau, A., 1994, *Mort à jouer – Mort à déjouer. Socio-anthropologie du mal de mort*, Paris, P.U.F.
- Bettelheim B., 1976, *Les blessures symboliques*, Paris, NRF.
- Bidar, J. P. T., 1996, « Rites de protection et de guérison de l'enfant chez les Bassari du Sénégal », *Peuples du Sénégal*, Paris, Sépia, pp. 99-107.
- Bonte, P. et IZARD M., 1991, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, P.U.F.
- Bourdieu, P., 1982a, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard.
- Bourdieu, P., 1982b, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
- Bourdieu, P., 1982c, « Les rites d'institution », *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, pp. 58-63.
- Chelbi, M., 1989, *Culture et mémoire collective au Maghreb*, Paris, ADAGP.
- Decary, R., 1951, *Mœurs et coutumes chez les Malgaches*, Paris, Payot.
- DPS/2004 : 2<sup>ème</sup> Enquête Sénégalaise Auprès des Ménages. DPS/2004 : 2<sup>ème</sup> Enquête Sénégalaise Auprès des Ménages.
- Eliade, M., 1960, *Polarité du symbole*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Eliade, M., 1976, *Initiations, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard.
- Eliade, M., 1985, *Possession, danse et thérapie*, Paris Sand.
- Estimation de la population du Sénégal de 2005 à 2015, Direction de la Prévision et de la Statistique.
- Fassin, D., 1987, « Rituels villageois, rituels urbains. La reproduction sociale chez les femmes joola du Sénégal », *L'Homme*, 104, XXVII (4), pp. 54-75.
- Faye, L. D., 1983, *Mort, Naissance : le monde sereer*, Dakar, N.É.A.
- Frazier, J. G., 1981, *Le rameau d'or*, Paris, Laffont.
- Girard, R., 1972, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset.
- Griaule, M., 1948, *Dieu d'eau*, Paris, Éd. du Chêne.
- Homère, 1960, *Odyssée*, Paris, Gallimard et Librairie Générale Française.
- Homère, 1972, *L'Iliade*, Paris, Librairie Générale Française.
- Jaulin, R., 1967, *La mort sara*, Paris, Plon.
- Jobbé-Duval, É., 2000, *Les morts malfaisants*, Paris, Exergue.
- Journet, O., 1981, « La Quête de l'enfant. Représentation de la maternité et rituels de stérilité dans la société Diola de Basse-Casamance », *Journal de la Société des Africanistes*, 5, pp. 97-115.
- Journet, O., 1985, « Les Hyper-mères n'ont plus d'enfants. Maternité et ordre social chez les Joola de Basse-Casamance », *L'Arraînement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, sous la dir. de N. C. Mathieu, Paris, E.H.E.S.S., *Cahiers de L'Homme*, XXIV, pp. 17-36.

- Kashamura, A., 1973, *Famille, sexualité et culture, essai sur les mœurs sexuelles et les cultures des peuples des Grands Lacs africains*, Paris, Payot.
- Maisonnette, J., 1988, *Les rituels*, Paris, P.U.F.
- Maisonnette, J., 1999, *Les conduites rituelles*, Paris, P.U.F.
- Malinowski, B., 1948, « Magic, Science and Religion other Essays », III, *the free Press*, Glencoe.
- Mauss M., 1968, *Œuvres*, t.1, Paris, Minuit.
- Mazon P., 1938, *Iliade, IV*, Paris, Les « Belles Lettres ».
- Monfouga-Nicolas, J., 1972, *Ambivalence et culte de possession*, Paris, Anthropos.
- Morin, É., 1970, *L'homme et la mort*, Paris, Seuil.
- Ndaw, A., 1997, *La pensée africaine. Recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Dakar, N.É.A.
- Ndiaye, L., 2009, *Parenté et Mort chez les Wolof*, Paris, L'Harmattan.
- Pot, J., 1970, *Mort à voir, mort à vendre*, postface de P. Colin « La mort aura-t-elle le dernier mot ? », Paris, Desclée et Cie.
- Riesman, P., 1970, « La réalisation de la liberté individuelle », *Psychopathologie africaine*, IV, 3, pp. 263-300.
- Rivière, Cl., 1995, *Introduction à l'anthropologie*, Paris, Hachette.
- Rivière, Cl., 1996, « L'initiation en procès », in *Mort et Vie. Hommage au professeur D. Zahan*, Paris, L'Harmattan, pp. 201-221.
- Rapport national de présentation des résultats, ANSD, Décembre 2006.
- Sénégal, Troisième Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH3).
- Segalen, M., 1998, *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan.
- SOW I., 2010, *La Philosophie africaine*, Dakar, IFAN.
- Thomas, L.-V., 1958-59, *Les Diola*, t.1 et 2, *Mémoires de l'IFAN*, n°55, Dakar, Sénégal.
- Thomas, L.-V., 1968, *Cinq essais sur la mort africaine*, Dakar, Faculté des Lettres et Sciences Humaines.
- Thomas, L.-V., 1972, « Vie et Mort en Afrique », *Ethnopsychologie*, pp. 103-122.
- Thomas, L.-V. et LUNEAU R., 1975, *La Terre africaine et ses religions*, Paris, Larousse.
- Thomas, L.-V., 1985, *Rites de mort. Pour la paix des vivants*, Paris, Fayard.
- Thomas, L.-V., 1993, *Mélanges thanatiques. Deux essais pour une anthropologie de la transversalité*, Paris, L'Harmattan.
- Turner, R. W. V., 1972, *Les tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*, Paris, Gallimard.
- Van Gennep A., 1981, *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris, A & J. Picard.
- Vernant, J. P., 1989, *L'individu, la mort, l'amour*, Paris, Gallimard.
- Woronoff, M., 1996, *Homère, L'Iliade*, Paris, Casterman.