



HAL
open science

**LES STRUCTURES ANTHROPOLOGIQUES DE
L'IMAGINAIRE EN AFRIQUE NOIRE
TRADITIONNELLE OU VERS UNE
ARCHÉTYPOLOGIE DES CONCEPTS DE
PRATIQUES RITUELLES ET DE
REPRÉSENTATIONS SOCIALES**

Amsata Sene

► **To cite this version:**

Amsata Sene. LES STRUCTURES ANTHROPOLOGIQUES DE L'IMAGINAIRE EN AFRIQUE NOIRE TRADITIONNELLE OU VERS UNE ARCHÉTYPOLOGIE DES CONCEPTS DE PRATIQUES RITUELLES ET DE REPRÉSENTATIONS SOCIALES. Sociologie. Université Pierre Mendès-France - Grenoble II, 2004. Français. NNT: . tel-00174865

HAL Id: tel-00174865

<https://theses.hal.science/tel-00174865>

Submitted on 25 Sep 2007

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE PIERRE MENDES FRANCE

UFR SCIENCES DE L'HOMME ET DE LA SOCIETE

DEPARTEMENT DE SOCIOLOGIE

CENTRE DE SOCIOLOGIE DES REPRESENTATIONS

ET DES PRATIQUES CULTURELLES

GDR OpuS CNRS

**LES STRUCTURES ANTHROPOLOGIQUES
DE L'IMAGINAIRE EN AFRIQUE NOIRE
TRADITIONNELLE**

**OU VERS UNE ARCHETYOLOGIE DES CONCEPTS DE PRATIQUES RITUELLES ET DE
REPRESENTATIONS SOCIALES**

THESE DE DOCTORAT DE TROISIEME CYCLE PRESENTEE

ET SOUTENUE PAR

Amsata SENE

SOUS LA DIRECTION DE

M. Alain PESSIN, PROFESSEUR

2004

**LES STRUCTURES ANTHROPOLOGIQUES
DE L'IMAGINAIRE EN AFRIQUE NOIRE
TRADITIONNELLE**

**OU VERS UNE ARCHETYOLOGIE DES CONCEPTS DE PRATIQUES
RITUELLES ET DE REPRESENTATIONS SOCIALES**

REMERCIEMENTS

Écoute plus souvent
les Choses que les Êtres
la Voix du Feu qui s'entend
Entend la Voix de l'Eau.
Écoute dans le Vent
le Buisson en sanglot :
C'est le Souffle des ancêtres.

Ceux qui sont morts ne sont jamais partis :
Ils sont dans l'Ombre qui s'éclaire
Et dans l'Ombre qui s'épaissit.
Les Morts ne sont pas sous la Terre :
Ils sont dans l'Arbre qui frémit,
Ils sont dans le Bois qui gémit,
Ils sont dans l'Eau qui coule,
Ils sont dans l'Eau qui dort,
Ils sont dans la Case, ils sont dans la Foule :
Les Morts ne sont pas morts ...

Birago DIOP *Leurres et lueurs*, Présence Africaine, Paris, PUF, 3^e édition, 1960, p.

64

TABLE DES MATIERES

LIVRE I : Prolégomènes à une étude des structures anthropologiques de l'imaginaire

Chapitre I : Problématique

1 – Nos motivations

2 – Hermétisme et tradition orale

Chapitre II : Les particularités de la tradition orale

1 – Les sociétés à tradition orale

a – La communication, fondement de toute société

b – L'ambiguïté du concept de "société orale"

2 – La tradition orale

a – La double perspective de la tradition orale

b – Les messages de la tradition orale

c – Les conditions de l'émission

3 – Émetteur et récepteur

a – Le rôle de l'émetteur

b – Le rôle du récepteur

c – L'intermédiaire

4 – Tradition et situation

a – Un contexte explicite

b – Une forme de pensée

c – Des habitudes linguistiques

d – Adaptation à la situation

Conclusion

Chapitre III : L'image

1 – La double signification de l'image

a – Sens premier et sens second

b – Dans la littérature écrite

c – Dans l'oralité

2 – La démarche de la pensée imageante

a – Image simple, image complexe, image associée

b – Le trait dominant

c – La relation qui relie les images

d – La translation du sens

3 – Importance de l'image en oralité

Chapitre IV : La norme

1 – L'expression de la norme

2 – Différentes valeurs des normes

3 – Norme et respect des personnes

Chapitre V : Essai comparatif entre oralité et écriture

1 – Selon l'axe émetteur - récepteur

a – Deux situations différentes

b – Conséquences

2 – Selon l'axe tradition - situation

a – La tradition

b – La situation

c – L'oralité est créative

Chapitre VI : La problématique du "mythos"

1 – Le langage du mythe

a – Approche du mythe

b – Mythes et récits

- Mythe et légende
- Mythe, récit et ordre
- Les dimensions du mythe

c – Le contenu et les fonctions du mythe

a/ Mythe et mise en situation

- Les modes d'approche
- Mythe et savoir
- Vraie ou fausse historicité du mythe

b/ Mythe et totalité

c/ Mythe, religion et société

A – Une difficulté langagière

B – Présence et absence du mythe

- L'un et le multiple
- Vers la recherche d'une cohérence
- Vers une critique des valeurs modernes
- La fin d'un isolement sociétal pré-texte
- Les origines

C – Le peuplement de l'Afrique ancienne

1 – Possibilité d'une histoire de l'Afrique

2 – Lignes de migrations : le fonds

hamite : chaos d'une nébuleuse

3 – La barrière du désert

4 – Géants et héros

5 – Ressemblances et/ou différences ?

LIVRE II : LES PRATIQUES RITUELLES

I – DEFINITION

Chapitre I : Un premier degré de classification

A – Pour une relecture de la notion de rite

B – Sens, structure et fonction du rite

Préliminaires

II – L'INITIATION

A – Les sociétés archaïques et historiques

B – Les données de l'ethnologie

- Les initiations tribales

- Rites de séparation

- Rites de marge

- Rites d'agrégation

- Initiations féminines

- Les initiations religieuses

- Les initiations magiques

C – L'intelligence du caché

D – L'interprétation psychanalytique

E – L'interprétation sociologique

Chapitre II : Un deuxième degré de classification

A – L'initiation et sa problématique

B – Analyse

I – Au niveau groupal

1 – L'initiation comme moyen de maîtrise de l'ordre et du désordre : ou la dialectique de l'ordre et du désordre à travers le rite

- 2 – L'initiation comme moyen de maintien et de reproduction
- 3 – L'initiation comme moyen de vitalisation de la vie sociale
- 4 – L'initiation comme moyen de resserrer les liens sociaux

II – Au niveau individuel

- 1 – Instruire et éduquer
- 2 – Faciliter la procréation
- 3 – Sacraliser l'homme

LIVRE III : LES REPRESENTATIONS SOCIALES

Chapitre I : Introduction

- A – La diversité de la notion
- B – Le caractère interprétatif ou non interprétatif de la représentation
- C – De l'individu à la société
- D – Pensée directe et pensée indirecte
- E – L'archétype

Chapitre II : Vers une exégèse de la religion naturelle

- A – La transcendance impersonnelle ou
Puissance
- B – La transcendance personnelle : La
Pneumatologie
- C – En guise de rappel

Chapitre III : Phénoménologie d'un espace négro-africain :

Celui du "Khoye" chez les Sérér du Sine

Introduction

- A – L'espace valorisé comme cadre de vie : Une
phénoménologie de l'espace
- 1 – L'espace comme catégorie de notre entendement
- 2 – Des critères universels du monde spatial

3 – Le concept de coordonnées intrinsèques et son rôle dans la psychologie de l'espace labyrinthique

4 – La "Forward Going Tendency" de Tolman et la connaissance intuitive des labyrinthes

5 – La tendance exploratrice comme fondement de l'esprit humain

6 – De l'imaginaire social comme motivation à l'errance

B – L'espace du sacré : Une valorisation de l'environnement

1 – Du sacré comme existant au lieu de sacré
comme signifiant : le sacré comme quantité

2 – Des principes pour une "théologie structurale"

3 – Une théogenèse dans la société contemporaine

4 – Une conservation de la quantité de sacré

5 – De la répartition du sacré dans l'espace

6 – Des lignes isosacrées dans les espaces divins conventionnels

7 – Divinité et verticalité

8 – Topologie comportementale du "sacré"
dans un aéroport

9 – Le grand cercle musulman qui balaye toute la terre

10 – La marche de l'escalier comme quantum de comportement : le rôle de l'architecte

11 – Une théologie de fait dans l'espace social global

12 – Nissonologie ou science des îles

LIVRE IV : Pour une contribution à l'étude des structures

**anthropologiques de l'imaginaire en Afrique noire
traditionnelle**

Chapitre I : La question des rapports

1 – Rapports entre rite et religion

- un niveau formel
- un niveau théorique

2 – Rite et mythe

Chapitre II : Introduction à la théosophie du "*Saltigué*" du
Sine

1 – Théosophie et ésotérisme : L'histoire d'un mot

2 – Hermétisme théosophique et discours mythique

3 – Perspectives théosophiques

4 – La société théosophique

Chapitre III : Exégèse de quelques "mythes" de création
du monde en Afrique noire

Introduction

1 – La création du monde chez les *Korro*

2 – Le mythe *dogon* de la création

3 – Le mythe *fali* de la création

4 – Le mythe des origines chez les *bakuba*

5 – La création chez les *zoulou*

Conclusion générale

Vers l'établissement d'un concept opératoire : La
notion de société globale

BIBLIOGRAPHIE

MOTS CLE

INDEX

ANNEXES

LIVRE I : Prolégomènes à une étude des Structures anthropologiques de l'imaginaire

« L'objet de toute science est de faire des découvertes et toute découverte déconcerte plus ou moins les opinions reçues ».

Emile DURKHEIM, *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Paris, PUF, 21^e édition, 1983, p. VII.

CHAPITRE I : PROBLEMATIQUE

L'introduction, nous dit Bernadette PLOT, formule un problème de telle sorte qu'on puisse ensuite l'examiner et lui donner une solution ... Dans son sens étymologique, le *pro-blème* est ce que l'on trouve projeté devant soi. Dans la vie

de tous les jours, nous pouvons dire que le terme désigne de façon concise un obstacle. Mais, dans un sens strictement logique, il désigne ce qui est pro-posé en vue d'une démonstration. En effet, « celui qui démontre démontre quelque chose », en référence, et dans le sens de la logique aristotélicienne. Autant dire alors que la forme d'exposition la plus claire en soi est très certainement celle qui consiste à énoncer ce qui est à démontrer avant de passer à la démonstration. Dans cette perspective, nous nous permettons de prendre le risque de commencer cet exposé par un questionnement ! Ne serait-ce pas nous mettre en porte-à-faux avec cette définition de l'introduction que nous venons d'énoncer au préalable. Absolument pas, puisque toute recherche ou toute idée de recherche se fonde sur un « questionnement ». La question : celle qui est première et fondamentale, celle qui doit diligenter toute recherche, cette question délicate appelée « question de départ », est ce qui ouvre la voie dans l'investigation du social. Cette question définit toute la portée de la recherche en raison des réponses possibles qu'on peut lui apporter à priori, sans attendre même celles de son auteur. Ce qui signifie par ailleurs que la « question », en elle-même, est pleine de sens voire de significations. Ce qui se justifie aisément si l'on sait qu'aucune question n'est gratuite. Elle est toujours quelque chose d'intéressé. Elle est motivée, car intimement liée à l'essence de l'individu qui la pose. Ici, nous oserons même parler d'une anti – neutralité de la question. **Il sera, pour cela, plus aisé de comprendre que l'homme ne va se poser de questions que par rapport à ce qui l'intrigue, ce qui lui pose plus ou moins problème, ou alors ce qui le pré-occupe.** Ce qui semblerait, d'ores et déjà, paradoxal pour certains qui n'auraient pas pu pénétrer les « profondeurs intérieures de l'être humain ». C'est sous cette même forme d'existentialisme, mais hautement plus matérialiste, que K. MARX disait que « l'humanité ne se pose que les questions auxquelles elle sait répondre ».

Comment concevoir une homogénéité des cultures africaines et expliquer à la fois la diversité de leurs productions, au double sens du rite et du mythe ?

Nous posons ainsi ce qui va constituer, de façon synthétique, le premier moyen de mise en œuvre d'une des premières dimensions essentielles car fondatrices d'une démarche scientifique. Nous voulons parler par là de la fameuse et terrible rupture avec les préjugés et les prénotions qui constitue une étape déterminante dans la recherche.

Pour cette raison, nous tenterons coûte que coûte, vaille que vaille, durant tout ce long, difficile et épuisant travail que nous allons entreprendre, d'aborder les phénomènes étudiés en terme d'analyse et non de jugement de valeur. Nous avons été très vigilant sur cette dimension, car nous y avons trouvé un réel gage de crédibilité. Ce qui nous a permis d'ailleurs d'éviter de façon systématique la confusion entre l'analyse et le jugement de valeur. Le corollaire de cette démarche nous a amené, du même coup, à établir une rupture avec tout ce qui rentrait dans l'ordre des préjugés et d'observer en conséquence un recul significatif à l'égard de nos propres valeurs. Dans cette perspective, il nous semble inutile de souligner à grand trait que notre travail n'aura aucune connotation morale. Celui-ci cherchera non à juger mais bien à comprendre. A ce stade de notre travail, il serait aisé de comprendre que notre "question de départ" se présente comme une "ouverture". Ce qui équivaut à dire que plusieurs réponses doivent pouvoir être envisagées à priori. Ceci, avec la particularité que l'on ne pourrait être habité de la certitude d'une réponse toute faite qu'à l'issue de l'analyse globale et que nous sommes en train d'introduire dans "ce" *hic* et "ce" *nunc*.

Dans notre démarche, nous avons surtout œuvré pour avoir une compréhension objective des phénomènes étudiés, et pas seulement à les décrire. Nous avons tenté de mettre en évidence des processus culturels qui vont nous permettre de mieux comprendre des phénomènes et des événements dans le contexte négro-africain, relevant de l'imaginaire, et de les interpréter plus justement.

1 – NOS MOTIVATIONS

C'est dans cette perspective que nous nous sommes proposé d'entreprendre cette recherche sur les pratiques rituelles et les représentations sociales en corrélation avec les notions de mythe et de rite; en vue d'une contribution à l'étude des structures anthropologiques de l'imaginaire en Afrique noire traditionnelle.

Il ne serait pas anodin de dire, en substance, que l'idée de cette recherche n'a rien de hasardeux. Elle est le produit d'un ensemble de questionnements enracinés tout autant dans des détours théoriques que dans notre besoin profond de comprendre la complexité des sociétés traditionnelles d'Afrique noire. Cette « curiosité », caractéristique à premier abord de toute « science », nous a été inculquée dès "la première heure" par Le Professeur Alain PESSIN par le biais des différentes équipes de recherches du Centre de Sociologie des Représentations et des Pratiques Culturelles. Toute une équipe d'éminents talents qui a su guider nos pas dans la recherche en nous ouvrant l'esprit et les yeux sur « ce que la sociologie de l'imaginaire voulait dire ». Cette tâche n'a été, ni simple, ni de tout repos. En effet, elle a nécessité moult efforts et sacrifices soutenus dans le temps et dans l'espace : ce que j'appellerai « une traversée du désert » à travers les méandres de la connaissance. Cette « traversée du désert » a un sens antagonique à celui de la « traversée » du fleuve de *lethée* (ou fleuve de l'oubli) chez Platon - Socrate. En effet, nous savons depuis Socrate-Platon que tout enfantement se fait dans la douleur. L'accouchement des idées est une rude entreprise cauchemardesque que seul le plaisir qu'il procure peut justifier en le surpassant. A cet effet, nous sommes redevable à Alain PESSIN de nous avoir formé à l'esprit critique, à être sincère avec nous même, à aller vaillamment jusqu'au bout de l'examen auquel nous soumettons notre propre conscience, à ne point céder lâchement au prestige d'opinions non contrôlées. D'où cette douloureuse et heureuse règle de vie caractérisant l'inquiétude généreuse d'un esprit qui ne se satisfait pas à bon marché, qui cherche en permanence au-delà de ce qu'il a trouvé. Travailler sans cesse et sans relâche à nous dépasser nous-

mêmes, voilà la sève et le suc de notre credo intellectuel. Ceci étant, à nos yeux, l'une des conditions les plus capitales pour la production d'un travail crédible et pertinent. Ainsi, ce travail, comme tout travail de recherche, prend une allure de conquête au sens bachelardien du terme. Lequel, pour résumer la démarche scientifique, disait que : « le fait scientifique est conquis, construit et constaté : conquis sur les préjugés, construit par la raison et constaté dans les faits »¹.

Non loin de là, Alain PESSIN² pensait à son tour qu'il était vital pour une sociologie de l'imaginaire d'apprendre méthodiquement à cerner son objet, à en étudier la logique et la dynamique propres, à le considérer en lui-même et l'expliquer par lui-même, plutôt que de s'empresse de relier toute image découverte, ou toute chaîne d'images, à une cause extérieure, historique, ou sociale au sens large du terme.

Il serait alors juste de nous refuser à ces permanentes tentations de motiver les images, symboles, mythes, « uniquement à l'aide de données extrinsèques à la conscience imaginante, (tentations qui) sont, dans le fond, obsédées par une explication ustensilitaire de la sémantique imaginaire ».³

C'est dans ce souci constant que P. BOURDIEU⁴ disait : « La familiarité avec l'univers social constitue pour le sociologue l'obstacle épistémologique par excellence, parce qu'elle produit continuellement des conceptions ou des systématisations fictives, en même temps que les conditions de leur crédibilité. Le sociologue n'en a jamais fini avec la sociologie spontanée ». Ainsi, il faudrait, comme le souhaitait justement E. DURKHEIM, qu'il entre dans le monde social comme dans un monde inconnu.

L'une des exigences de cette incursion dans le social serait, pour le sociologue, de définir d'abord clairement les choses dont il traite afin que l'on sache et qu'il

¹ BACHELARD (G.) – La formation de l'esprit scientifique, contribution à une psychanalyse de la connaissance objective, éd. J. Vrin, 1965, 295 p., (1^o éd. 1938), p 61.

² A. PESSIN, Le Mythe du peuple.....p. 29

³ G. DURAND , Les Structures.....p.35

⁴ P. BOURDIEU, CHAMBOREDON et J.C. PASSERON, *Le métier de sociologue*, Mouton, Bordas, 1968, 430 p. (28 B 170)

sache bien de quoi il est question. De toute façon, une théorie quelconque ne peut être contrôlée véritablement que si l'on sait reconnaître les faits dont elle doit rendre compte. Il est évident qu'une définition parfaite et définitive, un véritable concept, ne peut être établi qu'à la fin de la recherche, lorsque les caractéristiques des phénomènes étudiés sont connues.

Au moins, nous faut-il donner, ne serait-ce qu'à titre provisoire, des définitions qui permettent, dans les grandes lignes, de limiter le champ de notre recherche et de désigner les phénomènes.

Ainsi, nous tenterons d'analyser les pratiques rituelles comme l'expression de systèmes de représentations – organisées en codes – (c'est-à-dire selon les présupposés structuralistes, en réseaux d'oppositions et d'analogies).

Fort de cela, nous allons prendre du recul par rapport à notre sujet pour mieux l'éclairer en l'intégrant dans un ensemble de connaissances plus vaste.

Autrement dit, nous allons, sur ce pas, situer notre travail dans et par rapport aux courants de pensée qui le précèdent et l'influencent inmanquablement

Ainsi posé, il ne fera pas de doute pour un observateur averti que nous nous inscrirons dans la thématique ouverte par G. DURAND dans les années soixante (*Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire*, Paris, Bordas, 1969). Cet ouvrage fondateur et véritable manifeste des sciences de l'imaginaire consiste en une sorte d'inventaire et de classification de l'ensemble des formes imaginaires, à travers les mythes et les symboles.

Ce qui en fait, à vrai dire, un livre plus qu'érudit. Avec ce Maître, nous dirons que l'imaginaire est une des clés qui permet de comprendre le psychisme humain et l'organisation sociale.

Jusqu'à nos jours, l'imaginaire reste encore un domaine du savoir très difficile à défricher. En effet, une confusion extrême et permanente a toujours régné dans l'emploi des termes relatifs à l'imaginaire⁵.

⁵ G.DURAND, L'imagination symbolique....

Assurément, il ne nous serait pas possible de parler de « structures anthropologiques de l'imaginaire » sans statuer à priori sur une double question : celle relative à la notion de structure, d'une part et celle relative à l'imaginaire, d'autre part⁶.

Voici alors deux concepts fondamentaux que nous sommes tenus de « préciser », par souci de rigueur et de clarté.

A cet effet, nous allons référer principalement nos propos à ceux de G. DURAND qui a tenté de dresser un inventaire épistémologique de l'état des questions relatives aux structures et à l'imaginaire. La position de G. DURAND, que nous faisons sienne, a été confirmée par celle d'imminents travaux, tels ceux de S. LUPASCO ou de N. CHOMSKY ; mais critiquée aussi par ceux du « structuralisme formel » et « jakobsonien »⁷.

Dans cette position Durandienne, la structure se définit « comme une forme transformable, jouant le rôle de protocole motivateur pour tout un groupement d'images, et susceptible elle-même de groupement en une structure plus générale que nous nommerons régime »⁸.

DURAND poursuit en disant qu'on ne peut parler de « structure » que si les formes quittent le domaine de l'échange mécanique pour passer à celui de l'usage sémantique, que si le structuralisme accepte une fois pour toutes d'être « figuratif ». Faute de quoi, la démarche structuraliste se perd dans la recherche stérile de ce que Ricoeur appelait « le sens d'un non-sens »⁹.

Ainsi, pour G. DURAND, la structure fondamentale, « archétypique », n'a jamais cessé de tenir compte des matériaux axiomatiques - donc des forces - de l'imaginaire. Car derrière les formes structurées qui sont des structures éteintes ou refroidies, transparaissent fondamentalement, selon G. DURAND¹⁰, les

⁶ Cf. A. SENE, "De la Notion de caste aux Sociétés secrètes...", Mémoire de maîtrise, UPMF, Grenoble II, 1996, p. 9. Voir également G. DURAND, "Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire", Bordas, Paris, 1969, p.8.

⁷ G. DURAND, "Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire", Bordas, Paris, 1969, p.8.

⁸ G. DURAND, op. cit., 1969, p.66.

⁹ G. DURAND, op. cit., 1969, p.9.

¹⁰ G. DURAND, op. cit., 1969, p.8.

structures profondes qui sont, comme G. Bachelard ou C.G. Jung le savaient déjà, les archétypes dynamiques, des sujets créateurs. Ce que confirme d'ailleurs, de façon éclatante, les travaux de N. Chomsky, c'est qu'il y a une structuration dynamique dans l'intention générale des phrases, bien plus que dans les formes mortes et vides des catégories syntaxiques et lexicologiques.

Il ne fait pas de doute que nous adhérons à notre tour à ce structuralisme matérialiste ou figuratif.

Par ailleurs, l'imaginaire, c'est-à-dire « l'ensemble des images et des relations d'images qui constituent le capital de l'*homo sapiens* »¹¹, nous apparaît comme le « grand dénominateur fondamental où viennent se ranger toutes les procédures de la pensée humaine ». G. DURAND fait en outre une mise en garde méthodologique à bon escient. Car, selon lui, « pour parler avec compétence de l'imaginaire, il ne faut pas se fier aux exigüités ou aux caprices de sa propre imagination, mais posséder un répertoire presque exhaustif de l'imaginaire normal et pathologique dans toutes les couches culturelles que nous proposent l'histoire, les mythologies, l'ethnologie, la linguistique et les littératures »¹². Là encore, nous adhérons, à juste titre, à la fidélité Durandienne matérialiste, au fructueux commandement Bachelardien : « L'image ne peut être étudiée que par l'image »¹³.

Sur un autre versant, nous nous permettons d'apporter un second éclairage, et non des moindres, sur le choix de notre sujet. En effet, on nous aurait demandé les motivations qui justifieraient « cette contribution » à l'étude des structures anthropologiques de l'imaginaire en Afrique noire traditionnelle.

Avant de répondre à cette question anticipative, nous prendrons le soin de circonscrire le sens que nous affectons au mot contribution. Au sens étymologique, celui-ci viendrait, d'après Bloch WARTBURG, du latin *contribuere* c'est-à-dire « fournir pour sa part ».

¹¹ G. DURAND, op. cit., 1969, p. 11.

¹² G. DURAND, op. cit., 1969, p. 11.

¹³ G. DURAND, op. cit., 1969, p. 11.

Comme nous l'annoncions antécédemment, les études anthropologiques de l'imaginaire sur l'Afrique noire traditionnelle souffrent de deux tares majeures : l'une quantitative, l'autre qualitative.

La tare quantitative résulte, de toute évidence, du très petit nombre d'études qui ont été faites sur la question. En d'autres termes, ce champ constitue un domaine peu exploré jusque là. Cet aspect quantitatif parle de lui-même, et nous ne jugeons pas nécessaire d'en dire plus !

En revanche, la tare qualitative nous semble beaucoup plus sujette à une discussion **analytique**. Celle-ci tenterait de donner les causes de la pauvreté qualitative d'un certain nombre d'études et de travaux qui sont passés à côté de ce qui doit présider toute recherche sérieuse et crédible.

Non loin de cette idée, nous partageons ce point de vue de G. DURAND qui disait avec justesse, « c'est toujours faire preuve de colonialisme intellectuel que de considérer les valeurs privilégiées de sa propre culture comme des archétypes normatifs pour d'autres cultures. Ce qui est normatif, ce sont ces grands assemblages pluriels des images en constellations, en essaims, en poèmes ou en mythes »¹⁴.

Fort de cela, nous dirons avec J. K. ZERBO¹⁵ que, par la force des circonstances, le discours ethnographique a été un discours à prémisses explicitement discriminatoires et à conclusions implicitement politiques, avec entre les deux, un exercice « scientifique », forcément ambigu. Le principal présupposé de l'ethnologie était souvent l'évolution linéaire avec, en tête de la caravane humaine, l'Europe pionnière de la civilisation ; et à la queue, les peuplades primitives constituées de sauvages et de barbares.

C'est dans cette logique des choses que l'ethnologie reçut délégation générale pour être, en quelque sorte, le « Ministère de la curiosité européenne » à l'égard

¹⁴ G. DURAND, op. cit., 1969, p. 10.

¹⁵ J. K. ZERBO, "Histoire générale de l'Afrique", T. I, Méthodologie et Préhistoire africaine, Jeune-Afrique/Unesco, 1984, p. 33.

des sauvages. Friands des états misérables, des nudités et des folklores, le regard ethnologique était souvent sadique, lubrique et, dans le meilleur des cas, quelque peu paternaliste. Sauf exceptions, les mémoires et les rapports qui en résultaient justifiaient le statu quo et contribuaient à une méconnaissance profonde de l'Afrique noire.

L'évolutionnisme de DARWIN, malgré ses éminents mérites, et le diffusionnisme à sens unique qui a souvent regardé l'Afrique comme le déversoir passif des inventions d'ailleurs, le fonctionnalisme de MALINOWSKI et de Radcliffe BROWN, enfin, déniaient toute dimension historique aux sociétés primitives. Toutes ces écoles s'accommodaient naturellement de la situation coloniale sur laquelle ils proliféraient comme sur un riche terreau. Leurs approches, assez pauvres finalement pour la compréhension des sociétés d'Afrique noire, se disqualifiaient encore du fait que les sociétés qui les intéressaient surtout, étaient précisément les plus insolites, à savoir les prototypes d'une humanité installée dans l'élémentaire, alors que ces derniers ne constituaient qu'un micro-organisme au rôle historique non négligeable, parfois notable, mais le plus souvent marginal par rapport aux ensembles socio-politiques plus puissants et mieux engagés dans le courant de l'Histoire. Toute l'Afrique fut symbolisée ainsi par des images que les Africains eux-mêmes pouvaient regarder comme étrangers, exactement comme si l'Europe était personnifiée, au début du XX^e siècle, par les usages de la table et de l'habitat. Par une dialectique implacable, l'objet même de l'ethnologie, sous l'influence coloniale, s'évanouissait peu à peu. Comme le disait J. K. ZERBO, « les indigènes primitifs, vivant de chasse et de cueillette, sinon de "cannibalisme", se muaient peu à peu en prolétaires de centres périphériques d'un système mondial de production dont les pôles sont situés dans l'hémisphère Nord. L'action coloniale consumait et annihilait son propre objet. C'est pourquoi ceux qu'on avait constitués dans le rôle d'objets, les Africains, décidaient d'entonner eux-mêmes un discours autonome en tant que sujets de l'histoire, prétendant même qu'à

certain égard, les plus primitifs ne sont pas ceux qu'on pense Or, dans le même temps, ceux qui, sans préjugés, avaient travaillé à la découverte d'un fil historique et des structures originales dans les sociétés africaines, des pionniers comme L. FROBENIUS, M. DELAFOSSE, E. E. EVANS-PRITCHARD, poursuivaient leurs efforts, repris et affinés par d'autres chercheurs contemporains »¹⁶.

Parmi ceux-ci, nous pouvons citer G. DURAND qui a contribué à sa manière à ce débat. Ce qui lui fait dire que « l'anthropologie culturelle qu'on appelait autrefois ethnologie, nous permet de sortir des illustrations de nos manuels ethnocentriques d'histoire. Il n'y a pas au monde que la barricade de Delacroix, Guernica de Picasso, le Serment du Jeu de Parme de David. Il y a toutes les images des « ailleurs » au-delà de la rive gauche de la Seine et du toit pointu de la Préfecture de police (....) Ces « ailleurs » que sont les imaginaires, les imaginaires non pathologiques des mondes autres que celui de nos mentalités d'école primaire »¹⁷. En entendant ces propos, nous pouvons dire que G. DURAND se range principalement du côté de « ceux qui, sans préjugés » avaient travaillé sur l'Afrique traditionnelle.

Ainsi, il serait juste de retenir que pendant longtemps, mythes et préjugés de toutes sortes ont caché au monde la sociologie véritable de l'Afrique noire. Les sociétés africaines passaient pour des sociétés qui ne pouvaient avoir d'histoire. Malgré d'importants et talentueux travaux effectués, dès les premières décennies de ce siècle, par des pionniers comme Léon FROBENIUS, M. DELAFOSSE, Arturo LABRIOLA, E. E. EVANS PRITCHARD entre autres, bon nombre de spécialistes non africains, attachés à certains postulats soutenaient que ces sociétés ne pouvaient faire l'objet d'une étude scientifique, faute notamment de sources et de documents écrits¹⁸.

¹⁶ J. K. ZERBO, Ibid, p. 34.

¹⁷ G. DURAND, "Cahiers de l'Imaginaire", n° 11, p.181.

¹⁸ A. SENE, op. cit., voir chapitre sur "Oralité et Ecriture", 1996, p.32.

Si l'Iliade et l'Odyssée pouvaient être considérées, à juste titre, comme des sources essentielles de l'histoire de la Grèce ancienne, on déniait en revanche, toute valeur à la tradition orale africaine, cette mémoire des peuples qui fournit la trame de tant d'événements qui ont marqué leur vie. On se limitait, en écrivant l'histoire d'une bonne partie de l'Afrique, à des sources extérieures à l'Afrique elle-même, pour donner une vision non de ce que pouvait être le cheminement des peuples africains, mais de ce que l'on pensait qu'il devait être. Le « Moyen Âge » européen était souvent pris comme point de référence. Les modes de production, les rapports sociaux comme les institutions politiques n'étaient perçus que par référence au passé de l'Europe.

En fait, on refusait de voir en l'Africain le créateur de cultures originales qui se sont épanouies et perpétuées, à travers les siècles, dans des voies qui leur sont propres et que le chercheur ne peut donc saisir sans renoncer à certains préjugés et sans renouveler sa méthode¹⁹.

Ce qui nous amène à dire que le travail que nous proposons est un travail

2 – HERMETISME ET TRADITION ORALE

Cette position du « dedans » qui flirte avec la notion de sociologie compréhensive de Max Weber, n'éradique en aucun cas les difficultés. Mais, elle les déplace, tout simplement, vers d'autres perspectives. Dans cet ordre d'idées, on a pu constater que le contenu des messages en Afrique noire est on ne peut plus hermétique, voire ésotérique.

Pour le Nègre africain, la parole est lourde par définition. Elle est, en quelque sorte, une force ambiguë qui peut à la fois faire et défaire ; mais également charrier les maléfices. C'est pourquoi on ne l'articule pas ouvertement et directement. On l'enveloppe souvent d'apologues, d'allusions, de sous-entendus, de proverbes clairs-obscur pour le commun, mais lumineux pour ceux qui sont munis des "antennes de la sagesse". En Afrique, la parole lourde

¹⁹ S. AZOMBO, "Séquences et Significations des cérémonies d'initiation SO", Thèse de doctorat de 3^e cycle, université Stendhal, Grenoble III.

n'est pas gaspillée. Et plus on est en position d'autorité, moins on parle en public.

Quand on lance, par exemple, à quelqu'un : « Tu as mangé le crapaud et rejeté sa tête », il comprendra aussitôt qu'on l'accuse de se dérober à une partie de ses responsabilités. Cet hermétisme du « mi-dire » signe à la fois la valeur inestimable et les limites de la tradition orale, puisque sa richesse est presque impossible à transférer intégralement d'une langue à une autre. Surtout quand cet autre est structurellement et sociologiquement éloigné. La tradition s'accommode très mal de la traduction. Déracinée, elle perd sa sève et son authenticité, car la langue est la « maison de l'être ». Beaucoup d'erreurs imputées à la tradition proviennent d'ailleurs d'interprétations fausses ou erronées, ou des deux à la fois.

En règle générale, nous pouvons avancer que le véritable problème qui se pose à celui qui se consacre aux sociétés traditionnelles est un problème d'ordre herméneutique : il s'agit pour lui d'interpréter des rites anciens assez difficiles à « maîtriser », des légendes et des contes qui donnent une image du monde différente de celle qu'on a sous les yeux. Un double obstacle semble lui fermer à jamais les portes donnant accès aux richesses culturelles du monde noir. D'une part, en effet, il se heurte à l'existence d'un double langage dont les ancêtres avaient une conscience aiguë ; d'autre part, la vision du monde propre à la tradition africaine lui est devenue plus ou moins étrangère.

Chapitre II : LES PARTICULARITES DE LA TRADITION ORALE

En règle générale, nous savons souvent comment aborder la littérature écrite, qu'elle soit européenne ou africaine, car nous avons tous suivi des cours qui nous ont permis de connaître de nombreux textes d'auteurs et d'acquérir en conséquence une méthode d'analyse. En revanche, nous avons plus de difficultés quand nous sommes placés devant les textes de la tradition orale (et ses particularités), car nous devons recourir à d'autres méthodes pour les recueillir et les interpréter.

1 – LES SOCIETES A TRADITION ORALE

L'oralité caractérise une situation sociale dans laquelle la communication orale est privilégiée.

A – LA COMMUNICATION, FONDEMENT DE TOUTE SOCIETE

Tout groupe a besoin de communiquer pour se constituer en société. C'est déjà le cas des sociétés animales (fourmis, abeilles) qui communiquent par signaux. Ce mode de communication est aussi utilisé par les hommes : ainsi, le code de la route transmet un certain nombre d'informations (voie libre, voie dangereuse, etc.) qui organise la vie sociale.

Mais ce qui est plus spécifiquement humain, c'est l'échange au niveau intellectuel et symbolique. Or cet échange est très lié au mode de transmission du message : le contenu (intellectuel, affectif) varie en fonction de la forme utilisée. Lorsqu'un jeune homme dit à une jeune fille qu'il l'aime, il peut le lui dire par écrit ou de vive voix : chaque procédé a ses avantages et ses inconvénients et, selon son tempérament, le jeune homme utilisera l'un plutôt que l'autre. Mais ce qui est sûr, c'est que les arguments et les manières de « dire » son amour ne seront pas les mêmes selon le mode utilisé pour transmettre ce message.

Parmi tous les procédés de communication que les hommes utilisent (geste, mimique, art, cinéma, etc.), la communication orale (par la parole) et la communication écrite ont une très grande extension. Certes, toute société communique oralement (la parole est le propre de l'homme). Mais lorsqu'on parle de société orale, on veut désigner un groupe humain qui, même s'il connaît l'écriture, fonde la plus grande partie de ses échanges de messages sur la parole. Autrement dit, l'oralité caractérise une situation sociale dans laquelle la communication orale est privilégiée.

A – L'AMBIGUITE DU CONCEPT DE "SOCIETE ORALE"

En fait, le concept de société orale renferme en lui une ambiguïté qu'il serait bon de lui débarrasser. Car dans la vie quotidienne, l'échange par la parole est toujours privilégiée, quel que soit le type de société auquel on a affaire. Il ne

s'agit donc pas d'une oralité limitée aux mille gestes de tous les jours, mais d'une "oralité fondatrice d'un type de société".

Une société orale a lié son être profond, sa mémoire, son savoir, ses conduites valorisées, son histoire, sa spécificité à la forme orale de communication. C'est-à-dire qu'il n'y a pas seulement échange de messages dans l'instant actuel, mais il y a aussi un échange entre le passé et le présent, avec ce qui fait que telle société dure à travers le temps parmi d'autres sociétés. Dans cette perspective, il convient plutôt de parler de société à tradition orale.

2 – LA TRADITION ORALE

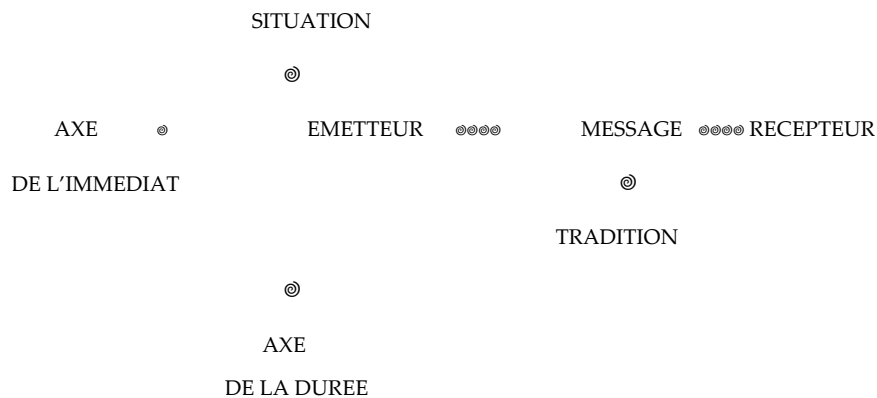
A – LA DOUBLE PERSPECTIVE DE LA TRADITION ORALE

La tradition orale peut se définir dans une double perspective.

Dans la *perspective de l'échange immédiat*, il y a un émetteur qui parle, un récepteur qui entend et reçoit le message. Ce message est essentiellement oral.

Dans la *perspective de la tradition*, émetteur et récepteur ont conscience d'appartenir à un même groupe social qui a son histoire, son unité. D'ailleurs, l'usage d'une même langue (à savoir celle du groupe) leur rappelle constamment leur appartenance. Mais plus ou moins consciemment et volontairement, ils acceptent, au-delà de la langue, une pensée et une manière d'agir communes à ce groupe humain. Par cette acceptation de la tradition dans la vie de tous les jours, ils permettent à la tradition de n'être pas du passé, mais d'être présente et adaptée aux situations vécues.

Le message de tradition orale se trouve donc au carrefour de deux axes. Dans l'instant actuel, il est un échange entre deux interlocuteurs. Dans la durée, il est un échange entre une tradition ayant existé dans le passé et une situation actuelle à laquelle s'applique cette tradition. On peut schématiser cela ainsi :



B – LES MESSAGES DE LA TRADITION ORALE

Il convient de distinguer deux catégories parmi tous les messages possibles en oralité.

Il y a les messages qui transmettent une technique, un art, et pour lesquels la parole n'est qu'un véhicule de la communication. Par exemple, la mère qui transmet une recette de cuisine à sa fille lui parle ; mais, en fait, la parole n'est qu'un support du message, au même titre que le geste (« tour de main », le rassemblement des ingrédients, etc.)

Par contre, d'autres messages sont essentiellement liés à la parole, c'est-à-dire que le contenu du message est essentiellement une parole. C'est le cas du conte, du proverbe, de la devinette, du chant, etc. Ces messages possèdent une organisation interne importante : alors qu'une recette de cuisine peut être transmise avec n'importe quels mots, le proverbe ou le chant demandent une certaine exactitude dans la forme sous peine de n'être pas compris. C'est ce deuxième type de messages qui va nous intéresser dans ce travail.

Ainsi, nous parlerons à leur propos de textes de tradition orale. Pourquoi cette appellation de textes ? Parce qu'elle convient bien à la parole traditionnelle. De même qu'un tissu est une texture où s'entremêlent fil de trame et fil de chaîne

par le va-et-vient continu de la navette, de même le texte de l'oralité est le résultat d'un travail incessant de la parole qui dit l'histoire d'une société et en exprime le patrimoine dans des textes toujours vivants.

C – LES CONDITIONS DE L'EMISSION

Certaines conditions doivent être réunies pour la prolifération de ces textes.

D'abord, la présence l'un à l'autre de l'émetteur et du récepteur. Il leur faut être à portée de voix. La voix humaine peut être relayée par des instruments, les tambours parleurs par exemple. Ceci permet une certaine distance entre l'émetteur et le récepteur. Mais cette distance reste à dimensions humaines, par opposition à d'autres procédés de communication, tels la radio où l'émetteur et le récepteur ne sont pas présents l'un à l'autre : le récepteur entend mais ne peut pas répondre. Or, dans la tradition orale, la présence du récepteur est plus que nécessaire : on ne dit pas un proverbe pour soi seulement, de même qu'on ne dit pas un conte sans auditoire.[La présence du récepteur est donneuse de sens !].

Au contraire, il faut que les auditeurs murmurent régulièrement leur approbation. Si celle-ci fait défaut, le conteur s'arrête de lui-même : le message ne passe pas.

Une autre condition (ou conséquence) est l'*interaction*. Au-delà du fait que la présence du récepteur entretient la communication, il faut noter que cette présence peut modifier le message : l'émetteur tient compte de la pensée et des sentiments de son interlocuteur. Celui qui chante les louanges d'un chef sera porté à enjoliver ou à écourter sa prestation selon l'attitude qu'il perçoit chez le chef. Celui qui emploie un proverbe le choisit en fonction de la nuance qu'il veut faire comprendre (conseil, réprimande, avertissement) à son interlocuteur. Et celui-ci peut répondre par un contre-proverbe qui modifie la pensée. Les textes de la tradition orale ne sont pas neutres. Ils mettent en cause les personnes et provoquent des « feed-back » affectifs.

Des *conditions socio-culturelles* sont aussi requises. Elles varient pour chaque genre de la tradition orale. Les contes sont dits à la veillée, de même que les devinettes. Tel texte religieux n'est proféré qu'une fois par an, selon le calendrier liturgique. Et le nom individuel est choisi à certaines occasions (naissance, initiation,...), mais son emploi varie selon les ethnies.

Une place spéciale revient aux proverbes qui semblent ne pas requérir de conditions socio-culturelles spéciales pour leur émission : on les entend à n'importe quel moment, dans la bouche de n'importe qui. Du moins, faut-il que soient réunies des *conditions de significations* : un proverbe est dit pour éclairer une situation, qu'elle soit actuelle ou passée, réelle ou fictive.

⊗ donner 1 exple.

Ce qui est vrai du proverbe l'est aussi des autres textes de tradition, chacun à sa manière : un chant de louange montre les qualités de celui pour qui on chante ; un nom individuel résume une situation familiale au moment de la naissance ou le projet de vie de l'enfant ; le conte décrit la société des hommes à travers les aventures du héros et les mécanismes de la société des animaux, etc.....[bien dév. Ce rapport monde animal / monde des hommes = même monde] -----→ Les contes d'Amadou Coumba : B.D.

Les conditions socio-culturelles et les conditions de signification sont parfois très imbriquées.

3 – EMETTEUR ET RECEPTEUR

A – LE ROLE DE L'EMETTEUR

Ces particularités permettent de préciser le rôle de l'émetteur.

Il est celui qui dit le texte oral dans les conditions données.

Doit-il être un spécialiste ? Cela dépend des cas et aussi varie selon les ethnies.

Le conte ne requiert pas un spécialiste. Mais le consensus populaire fait que tel homme est connu comme meilleur conteur que tel autre. Les généalogies royales et parfois les louanges officielles doivent être récitées par des spécialistes (qui

autrefois risquaient la peine de mort en cas d'erreur). Les chanteurs le sont par naissance dans une famille spécialiste ou le deviennent par leur talent personnel. Ce dernier cas était d'ailleurs extrêmement rare. Le mythe est souvent dit par un dépositaire particulier qui ne le fait connaître que lors de l'initiation. Le nom individuel est donné par un parent. Mais, il peut y en avoir plusieurs comme chez les Toucouleur du Futa dans le Nord du Sénégal. Le proverbe ne demande aucune spécialisation, mais il faut tout de même bien connaître les proverbes et leurs emplois sous peine de les citer à contre-temps.

Spécialiste ou non, l'émetteur s'engage dans ce qu'il dit. A la différence de la conversation ordinaire, il sait qu'il emploie un texte traditionnel. Il a conscience de parler au nom de la tradition. Il peut utiliser à son profit un texte traditionnel : ainsi un proverbe clôt une conversation, un nom bien choisi arrête la querelle avec un voisin malveillant. C'est le cas chez les *Moose* (Haute-Volta) pour ce chef de famille que ses voisins ont accusé à tort ; il choisit pour son enfant qui vient de naître le nom de « *sidbé wendé* » : « La vérité est à Dieu ». Par cette parole traditionnelle, il affirme face à ses adversaires qu'il s'en remet au jugement de Dieu. L'émetteur peut aussi se cacher derrière la tradition : telle réponse en proverbe ou en énigme voile la pensée de l'émetteur plus qu'elle ne la montre. C'est d'ailleurs ce qui se passe lorsque, grâce à des conventions traditionnelles, on parle d'un tiers à mots couverts en sa présence.

Mais, tout en parlant au nom de la tradition, l'émetteur a une certaine liberté. Liberté sur le fond. Ceci est aisément vérifiable pour les proverbes où il existe de nombreux cas d'opposition semblable au couple français :

Tel père, tel fils.

Et

A père avare, fils prodige.

On a ainsi :

Les animaux rampants n'engendrent pas de volatiles.

Et

Tous les enfants du crocodile ne lui ressemblent pas.

L'émetteur choisit le proverbe qui décrit le mieux sa pensée. La tradition ne lui impose rien dans ce cas. De même, certains contes prennent des valeurs très différentes d'un conteur à un autre (l'un insistant sur la faute de l'orphelin, l'autre sur celle de la marâtre, etc.). On a parfois l'impression qu'en dehors de quelques textes très figés, la tradition fournit un canevas que l'émetteur utilise d'une manière assez souple.

B – LE ROLE DU RECEPTEUR

Le récepteur n'est pas un inconnu comme l'est le lecteur d'un livre. Il peut être une seule personne ou plusieurs : le conte s'adresse à tout un auditoire, le chant de louange vise un individu, mais devant un auditoire qui admire l'art et les tournures du conteur. Le proverbe aussi peut s'adresser à un individu en en prenant d'autres à témoin.

Dans tous les cas, le récepteur réagit. Il doit comprendre et montrer qu'il reçoit le texte comme un texte de la tradition. Il le montre par le son nasal d'acquiescement "nn" (oui) à la fin de chaque phrase d'un conte. Dans la conversation, il peut donner sa réponse en approuvant ou en s'opposant. Dans la vie, il peut simplement acquiescer en conformant sa conduite au message reçu (cas d'un conseil en proverbes). Certains textes entraînent une réponse stéréotype (cas des chants collectifs où tous les participants deviennent émetteurs ensemble). D'autres, enfin, sont conçus pour attirer nécessairement une réponse. C'est la devinette :

J'ai attaché un cheval dans ma concession et sa queue passe par-dessus la clôture
– Ici, il s'agit du feu et de la fumée, précisément.

C – L'INTERMEDIAIRE

Entre l'émetteur et le(s) récepteur(s), se place parfois un intermédiaire. Pour certains textes, il sert de relais dans la transmission du message. Il ajoute quelque chose, au moins, au niveau de la forme. Il peut avoir aussi un vrai rôle social dans la dynamique de groupe (palabre).

4 – TRADITION ET SITUATION

Ainsi, les paroles échangées entre émetteur et récepteur ne véhiculent pas seulement une information. Elles reflètent leur être-au-monde, leur positionnement mutuel, affectif, social, intellectuel. Ceci se fait sur un fond traditionnel, à propos ou dans des situations particulières. Il convient de préciser en quoi consiste ce **fond traditionnel**.

A – UN CONTENU EXPLICITE

Ce qui est transmis comprend tout d'abord un contenu explicite. Son sens est en général précis et transmis intégralement, mises à part quelques modifications signalées plus haut. Mais, outre une signification précise, un texte de tradition orale véhicule des images : certaines réapparaissent, toujours les mêmes dans la culture (l'hyène gloutonne et stupide, l'araignée intelligente et méchante, le lièvre astucieux et rapide, le margouillat et sa longue queue, etc.). La norme est également présente : il s'agit des valeurs de la société, et aucun texte oral ne les conteste de front. Mais une étude sur la manière selon laquelle elles sont affirmées ou nuancées peut être intéressante.

B – UNE FORME DE PENSÉE

Au-delà de son contenu explicite (signification, images, normes), un texte véhicule aussi une forme de pensée dont il est tributaire.

La tradition orale est très liée à la pensée imageante. Cela se conçoit : vivant ensemble une situation donnée, émetteur et récepteur peuvent se comprendre sans toujours employer un langage explicite. Le détour de l'image leur permet de nuancer très finement leur pensée. Cette pensée imageante respecte certaines règles et même si les images changent, le mécanisme de raisonnement peut rester identique.

En voici un exemple avec deux proverbes recueillis chez les "Senufu" de Côte – d'Ivoire :

- si le lièvre abandonne les coutumes de son père et entre dans les herbes épineuses, elles vont répandre ses entrailles.
- Si la musaraigne²⁰ délaisse les coutumes de son père, les épines lui déchirent les entrailles.

..... ku wattie saa aand yék andou diambour...

Dans les deux cas, sous les images différentes, on a un même contenu : un jeune ne doit pas s'écarter de la tradition. Ce contenu est transmis par un même mécanisme de pensée imageante : de même que le lièvre ou la musaraigne ne doit pas s'écarter du chemin de son père, de même un jeune ne peut s'écarter de la tradition.

C – DES HABITUDES LINGUISTIQUES

Enfin, la tradition se manifeste dans la forme linguistique. Nous disions ci-dessus qu'elle était transmise avec une certaine liberté. Il faut insister sur cette réalité et ne pas affirmer que les textes traditionnels sont dans une langue archaïque. Même si un proverbe fait archaïque en Europe, c'est une stupidité de dire la même chose en Afrique où la plupart des textes oraux sont dits dans la langue de tous les jours et analysables selon les critères de la grammaire courante. Mais cette liberté se déroule dans un cadre d'habitudes linguistiques qu'il faut connaître.

²⁰ Du latin populaire *musaranca*, de *mus* « rat », et *arana* « araignée ». Petit mammifère insectivore (Soricidés), voisin de la souris.

D – ADAPTATION A LA SITUATION

Pour illustrer cela, voici plusieurs proverbes d'une même langue (*minyanka*, Mali) montrant qu'à travers de multiples utilisations, l'enchaînement des images traditionnelles est le même.

(.....)

Selon les situations vécues et les nuances de la pensée, on choisira telle ou telle formule : la tradition s'adapte à chaque situation, elle la décrit et lui donne du sens.

CONCLUSION : LE BON EMETTEUR EST UN BON TRANSMETTEUR

Ainsi, un bon émetteur est un bon transmetteur. Il doit être imprégné de la tradition :

- il sait qu'il dit un message qui lui est antérieur ;
- il sait manipuler les images, il connaît les traits particuliers des différents êtres ;
- il connaît la norme et les valeurs reconnues de la société ;
- il a entendu beaucoup de textes oraux et les a pratiqués ;
- il connaît et observe la nature, la société : il sait voir ce qui est significatif dans une situation vécue ;
- il est attentif aux valeurs affectives des images de la culture.

Bref, il sait allier la tradition à la situation vécue et au public, au récepteur : « il crée des formules qu'il n'a pas inventées » (A.T. SANON).

Chapitre III : L'IMAGE

1 – LA DOUBLE SIGNIFICATION DE L'IMAGE

Le langage de la tradition orale est rarement abstrait. Il aime user d'images, c'est-à-dire qu'il décrit une situation exemplaire pour en qualifier une autre, actuelle.

Ainsi, dans tel conte, on parle du lièvre et de l'éléphant. Le conte a un sens au niveau de ces animaux. Mais il a aussi un sens dans la société des hommes : le rusé s'oppose au plus fort.

Cet exemple met en évidence la double signification (on dit aussi dénotation) que peut avoir l'image. Elle est spécialement visible dans les proverbes.

A – SENS PREMIER ET SENS SECOND

« La limite du cheval rapide (mot à mot : à bon pied) est au fleuve ». Cet énoncé a un sens en lui-même : le cheval court bien tant qu'il est sur terre ferme. Mais il

n'est pas capable de traverser le fleuve et même s'il le fait à la nage, il y perd au moins ce qui était son apanage : la rapidité. C'est le sens premier (ou dénoté premier) de la phrase.

Mais en tant que proverbe, cet énoncé s'applique à une autre situation : voici un puisatier qui creuse depuis plusieurs jours un puits dans la cour d'un villageois ; un jour, il ressort du puits avec ses outils, les jette à terre d'un air navré, et, s'adressant au propriétaire de la cour, il dit :

« La limite du cheval rapide est au fleuve ».

Il n'y a pas là de cheval, de bon pied, ni de fleuve. Et pourtant, le puisatier qualifie bien la situation qu'il vit : arrivé à une couche rocheuse trop dure à percer avec ses outils, il renonce tout en s'excusant : « Ce n'est pas de ma faute : la difficulté est trop grande pour mes moyens ». Ce sens de l'évidence s'applique à une situation différente de celle du cheval et du fleuve. C'est le sens second (ou dénoté second) de l'image qui constitue un véritable message : il éclaire la situation. Dans l'exemple précédent, le puisatier fait comprendre au propriétaire ce que celui-ci ignorait : on est arrivé à une couche rocheuse infranchissable.

Le mécanisme de la double signification (ou double dénotation) consiste à montrer que deux situations sont semblables : celle du cheval qui a sa limite au fleuve, celle du puisatier qui a sa limite au rocher. C'est là une possibilité qu'offre l'image : elle donne signification à plusieurs situations. Il y a une signification directe : celle du sens même des mots. C'est le sens premier (ou dénoté premier). Il y a une signification indirecte, celle que cette image fait découvrir dans d'autres situations. C'est le sens second (ou dénoté second). Et que nous appellerons SENS DERIVE.

a – DANS LA LITTERATURE ECRITE

L'image et sa double signification sont connues en littérature écrite : la plupart des poèmes ne sont compréhensibles que si l'on découvre le sens second des images. Mais la tradition orale traite généralement les images d'une manière

différente de la littérature écrite. Nous prenons nos exemples dans la littérature d'expression française.

Pour que l'esprit humain découvre le sens second, c'est-à-dire le sens « imagé » d'un énoncé, il faut qu'un procédé quelconque lui signale de ne pas s'arrêter au sens premier. Un peu comme le puisatier avait besoin de dire : « Je parle du cheval qui a ses limites au fleuve. Mais, en fait, je désigne autre chose ».

Deux procédés reviennent couramment dans la littérature écrite : la comparaison et la métaphore.

Par la comparaison, le discours lui-même dit que l'image n'est qu'image et qu'elle sert à donner un sens à autre chose. En comparant la femme du commandant à une gazelle ;

« Elle trottait devant moi, souple et gracieuse comme une gazelle »²¹ [cf. F.

OYONO in "une vie de boy"

OYONO veut monter (et il le dit explicitement) la beauté, la grâce de cette femme. Le "comme" signale bien qu'elle n'est pas une gazelle, mais que l'image lui est appliquée.

Par la métaphore, le discours émet un sens invraisemblable. Tout homme qui connaît le sens des mots sait que ce qui est dit est impossible. Il faut donc chercher ailleurs.

« Tu es une vieille tortue »,

dit Baklu au garde. Tout le monde sait bien que le garde n'est pas une tortue avec carapace. Il faut chercher un autre sens, celui des qualités morales prêtées à cet animal : sagesse, expérience, réflexion intérieure. Le garde a deviné quelque chose que Baklu n'avait pas deviné.

« Au plus profond de son désespoir, de l'affront subi, la forte conviction qu'il avait de sa foi le soutenait, dégelait un ruisseau souterrain d'espoir.... La

²¹ Anciennement ambassadeur du Cameroun au Libéria, F. OYONO avait commencé une carrière de romancier qui promettait d'être brillante avec *Une vie de boy*, caricature de la vie coloniale en général et d'une famille de Blanc en particulier, dont les petits côtés étaient observés par l'œil ironique du boy de la maison. Satire sans pitié. Il a également écrit *Le vieux nègre et la médaille* et *Chemin d'Europe*.

certitude que demain serait meilleur qu'aujourd'hui ne faisait aucun doute pour lui ». ²²

Cela ne veut pas dire que le vieux Dieng avait un ruisseau gelé au fond de lui-même ! Ou qu'un ruisseau peut être rempli d'espoir. Il faut donc chercher un autre sens, celui des particularités propres au ruisseau : il s'écoule avec force, rien ne pouvant l'arrêter. De même, Dieng porte en lui une secrète espérance, qui, malgré son désespoir et l'affront subi, le rend certain que demain sera meilleur qu'aujourd'hui. Le ruisseau d'espoir montre la force de la confiance de Dieng en Yallah.

b – DANS L'ORALITE

La tradition orale africaine recourt plus souvent à un autre procédé. Au niveau du langage, rien ne vient signaler une distorsion, rien ne dit que le sens des mots (le sens ou dénoté premier) n'est pas ce qui est visé par le discours. Mais ce qui pousse à chercher un autre sens vient de circonstances externes au discours : d'une part, la distorsion entre l'énoncé et la réalité vécue, d'autre part, l'habitude de la pensée traditionnelle.

Dans le premier cas, la phrase prononcée ne se rapporte pas immédiatement à la situation vécue par l'émetteur et par le récepteur. Exemple de cette distorsion entre l'énoncé et la réalité vécue : lorsque devant un puits, on parle de la course du cheval. Devant « ce non-sens », on découvre qu'il faut chercher un autre sens, un sens second.

Ceci est lié à la situation d'oralité : émetteur et récepteur vivent ensemble une situation réelle. Si les phrases dites dans ces situations ne semblent pas s'appliquer à celles-ci, il faut chercher un autre sens (ou dénoté) second. De telles circonstances sont plus rarement réunies dans la littérature écrite. Le lecteur n'est

²² Extrait de *Le mandat* écrit par Sembene Ousmane. Sénégalais né en 1928, Sembene n'est pas un universitaire. Après son certificat d'études primaires, il fit plusieurs métiers avant de devenir docker au port de marseille. Son premier roman, il l'a écrit alors et l'a intitulé *Le docker noir*, assez mal écrit. Cependant il récidiva avec *O pays, mon beau peuple* qui décrivait la vie des paysans de son pays. Son style s'améliorait. il continua de travailler et déjà *Les bouts de bois de Dieu* qui relate la grève des ouvriers du chemin de fer du Niger, prend le ton et l'ampleur d'un roman épique.

pas dans la situation de l'écrivain (ni dans le même lieu, ni dans le même temps) ; s'il y a une distorsion entre le langage et la situation vécue, l'écrivain doit la signaler dans le texte, car comment le lecteur la devinerait-elle ? Si on ne lui a pas d'abord décrit la situation et qu'on lui dise directement : « la limite du cheval rapide est au fleuve », le lecteur croira qu'on lui parle de courses de chevaux !

Dans le second cas, la phrase prononcée évoque des situations différentes connues par la tradition. Quand le conteur met en scène le lièvre, tout le monde sait bien qu'il ne s'agit pas de lièvre, mais de l'homme rusé et débrouillard dans la vie sociale. D'ailleurs, si on en doutait, des éléments internes au discours rappelleraient la distorsion ; la métaphore, par exemple : le lièvre parle, joue du tambour, etc. Il convient de souligner ce rôle de la tradition dans la découverte du sens imagé. La plupart des images et la manière de les traiter ont un passé traditionnel dont on ne peut pas s'écarter. Qui oserait parler de l'araignée bonne, de l'hyène tempérante et intelligente, etc. Ce trait encore distingue la tradition africaine de la littérature symbolique européenne. Même si certains symboles sont très répandus, un poème est tributaire de l'imagination du poète. La tradition africaine est plus sobre. Ses images sont toujours assez proches de la société humaine. Il y a un certain contrôle social et culturel des images.

Sans vouloir trop opposer l'utilisation des images par la littérature écrite et l'utilisation des images par la tradition orale, il faut reconnaître que la présence simultanée de l'émetteur et du récepteur, et que le fait que la tradition reste très vivante, font que les textes de la tradition orale ont facilement recours à un langage imagé et que ce recours est signalé par des procédés originaux. Ceci est une caractéristique de la PENSÉE IMAGEANTE : On parle réellement des gens et des événements, mais on semble n'en pas parler. L'initié comprend, l'ignorant ne se rend pas compte qu'on parle de lui !

2 – LA DEMARCHE DE LA PENSÉE IMAGEANTE

a – IMAGE SIMPLE, IMAGE COMPLEXE, IMAGE ASSOCIEE

Certaines images sont simples, par exemple : cheval, fleuve.

D'autres sont complexes ou composées, par exemple : la limite – du – cheval - au – pied - rapide (on a besoin de préciser ce qu'on vise dans le cheval).

Mais parfois, cette précision n'est pas nécessaire. C'est le cas de certaines images très répandues : l'hyène, le lièvre. C'est que ces êtres sont liés à une image associée qui fait que leur simple évocation en dit plus que le mot entendu. Les contes, les proverbes, les devinettes ont fait que ces êtres sont très connus dans la culture. L'image associée est culturelle. Elle peut changer d'une société à une autre.

b – LE TRAIT DOMINANT

Une image comporte plusieurs traits imagés. Parmi tous ces traits, il y en a généralement un qui est principal : c'est le trait dominant. Il est explicité dans l'image complexe (par un abstrait bien souvent) ou connu par la tradition (image associée culturelle).

Le trait dominant explique la relation entre les images dans la signification première. Dans le proverbe suivant :

« L'homme pressé achète la tête du chien »

On a l'image d'un être, « l'homme pressé », et, l'image de son action, « achète la tête du chien » (cette viande est méprisable). Le trait dominant est évidemment « pressé » : c'est parce qu'il est pressé que l'homme achète sans choisir la première viande qu'il voit.

Le trait dominant explique aussi le passage du sens premier au sens second.

Voici le cas de deux hommes qui veulent aller à la fête d'un village avoisinant. L'un saisit la première occasion qui se présente : un vieux camion, qui arrive au but après de nombreuses pannes. L'autre arrive en même temps que lui, à bord du véhicule de transport qui fait habituellement le trajet. Pour se moquer de la fatigue de son ami parti le premier, le second lui dit ce proverbe : « l'homme

pressé achète la tête du chien ! »..... Parce qu'il a été trop pressé, il a fait un mauvais choix.

On voit donc l'intérêt qu'il y a à repérer dans chaque image le trait dominant qui explique la pertinence de l'image et son utilisation pour qualifier diverses situations.

Mais ce repérage n'est pas toujours facile, ni même possible, car la pensée imageante a aussi recours à un autre procédé pour passer du sens (ou dénoté) premier au sens (dénoté) second : le type de relation qui relie les images.

c – LA RELATION QUI RELIE LES IMAGES

Une image est rarement seule. Elle fait partie d'une constellation d'images que le texte met en place et développe. Ces images sont en relation : bien souvent, ce n'est pas une image isolée qui est significative, mais la relation des images entre elles. Dans le proverbe :

« Le nid du vautour n'est pas un endroit où l'épervier va pondre »,

si l'on considère séparément le vautour et l'épervier, on ne voit pas en quoi ils peuvent entrer en relation. Mais le rapprochement opéré dans le proverbe modifie les images : le vautour apparaît comme supérieur à l'épervier et celui-ci doit bien se garder d'aller pondre dans son nid. Cette supériorité, qui constitue le trait dominant, se dégage de la relation entre les deux images.

C'est justement ce type de relation qui se retrouve entre les êtres du sens second (dénoté second) et explique le passage de l'image à la réalité. Tel jeune veut épouser la fille du chef. Mais il n'est pas assez riche pour payer la dot d'une fille de chef. On lui déconseille ce mariage :

« Le nid du vautour n'est pas un endroit où l'épervier va pondre ».

Le passage de l'image à la réalité se fait alors non seulement par un trait dominant, isolé, mais par la similitude des relations qu'entretiennent ces différents êtres entre eux.

Par exemple, un conte met en scène un lion qui profite de sa force pour imposer sa loi aux autres animaux. Tout le monde y reconnaît le chef ou les puissants dont les exactions sont difficiles à supporter.

Autre exemple, ce refrain d'un chant en honneur d'un cultivateur :

« L'éclat du soleil rend vain le clair de lune ».

Tout le monde sait que le clair de lune est bien utile pour celui qui marche dans la nuit. Mais on n'en tient plus compte lorsque le soleil est levé. Le chant revient à dire que le clair de lune, pourtant bien utile, n'est rien à côté du soleil. De même, le travail des cultivateurs ordinaires est utile. Mais quand tel cultivateur apparaît, leur rendement semble ridicule : il fait le travail de dix personnes ! Il ne s'agit pas dans ce chant de la lune ou du soleil pris en eux-mêmes, mais pris dans leur rapport l'un à l'autre : supériorité écrasante du soleil sur la lune. Ce même rapport se retrouve entre le cultivateur dont on vante les qualités et les autres cultivateurs.

Il faut bien voir dans ce mécanisme de la pensée imageante une vraie démarche d'abstraction. Il ne s'agit pas d'une pensée abstraite, procédant par concept et syllogisme, mais d'une pensée abstraite procédant par image et translation de sens. Sans opposer définitivement image et concept, car tout homme fait appel à l'une comme à l'autre, il faut affirmer qu'il y a là deux voies ouvertes à la pensée humaine. La connaissance est cette activité de l'esprit humain qui prend possession du monde réel (sensible et intelligible). L'objet doit être représenté dans l'esprit. Pour cela, l'esprit sélectionne, parmi les différents traits que peut posséder l'objet, ceux qui sont pertinents pour décider de l'appartenance ou de la non-appartenance de l'objet à la classe déterminée : c'est l'abstraction.

Le concept comme l'image pratiquent cette sélection, cette abstraction. Mais le concept sélectionne tel trait, à l'exclusion d'autres traits possibles. Ainsi, dire « ce papier est jaune » donne une indication précise sur la couleur du papier, car « jaune » est un trait abstrait conceptuellement : il s'applique à tout ce qui est

jaune et rien qu'à ce qui est jaune. On vise le concept « jaune » et on élimine les autres traits possibles (forme du papier, poids, qualité, etc.).

Par contre, l'image sélectionne un trait, mais sans éliminer d'autres traits possibles. Dire « ce papier est comme du citron », ou « comme du *nééré* (manière de rendre la couleur jaune dans plusieurs langues africaines) veut bien dire que le papier est jaune. Mais parce qu'on a fait appel à une image (citron, *nééré*) et non à un concept (jaune) cette qualité du papier est dite en même temps que d'autres qualités (le citron est rond, mûr ; le *nééré* est farineux, sucré) qui n'ont rien à voir avec la qualité visée. C'est la tradition ou une certaine habitude du langage imagé, ou encore une certaine perception des traits dominants ou des relations entre les images qui permet de comprendre. Quand on dit « comme le citron » on vise la couleur et non la forme. Mais on n'élimine pas les traits « parasites » qui bien souvent sont à la source de la connotation.

Dans l'image, la sélection de la particularité ne se fait pas en raison de son rapport intrinsèque à l'essence de l'objet dont on parle, mais à cause de sa possibilité de signification, de sa capacité de produire un effet sur les interlocuteurs. Cette sélection ne considère pas des aspects contraires qui pourraient interférer : à la limite, la pensée imageante semble admettre le contraire. Mais pour celui qui est initié à cette pensée, il y a là la source d'une pensée nuancée et réaliste.

En effet, si la pensée conceptuelle est plus précise et mieux adaptée à la description « objective » des faits de la nature (pensée technique), la pensée imageante semble plus apte à rendre compte de l'homme, de sa prise de position dans le monde (affectivité), de ses relations sociales ; c'est que l'homme n'est pas réductible aux lois de la logique conceptuelle ou de la technique. Il est essentiellement social et libre : et toute affirmation sur l'homme est toujours à reprendre, toujours à nuancer, ce que permettent les images et les différentes touches qu'elles apportent dans la description de l'homme.

La démarche d'abstraction suivie par la pensée imageante suit la vie de l'exemplification.

Le concept vise la pure intelligibilité et celle-ci peut se définir en dehors de toute référence aux hommes et aux situations qui usent de cette intelligibilité.

L'universalité d'un concept lui vient de lui-même, de sa définition ; son extension est fonction de sa compréhension. Il est universel en ce sens qu'il s'applique partout où l'on constate la présence des traits retenus dans la compréhension. Avec le concept, la double démarche de l'esprit humain joue à plein : démarche d'entendement (voie inductive) qui, à partir des singuliers observés, abstrait une qualité universelle; démarche de discernement (déduction) qui considère une qualité universelle et l'attribue à un individu concret. Mais, en fait, le concept n'atteint dans le singulier que ce qui est universel ; le concept ne peut jamais « nommer » l'individu.

Avec l'image, la double démarche d'entendement et de discernement existe, mais elle se réalise dans le mouvement de l'esprit humain qui va du dénoté second au dénoté premier et réciproquement. La situation concrète que l'on observe est rapportée à une situation antérieure, imagée (imaginée parfois) qui a valeur plus générale et donne ainsi sens à cette situation concrète actuelle. Le double mouvement de l'esprit ne prétend pas atteindre l'universel d'un côté et le singulier de l'autre. Il va du général au particulier et du particulier au général. Dans le premier sens (du général au particulier), on remarque une qualité générale commune, qui trouve son modèle dans tel être ou telle relation, et on l'applique à un autre être particulier pour faire découvrir cette qualité dans cet être : c'est le mouvement d'attribution ou d'intentation.

Dans le deuxième sens (du particulier au général), l'esprit part des situations vécues et en trouve un modèle dans une situation - type : c'est le mouvement d'exemplification.

Ainsi donc, la connaissance par l'image ne se fait pas selon des concepts universels, mais en rapportant des situations les unes aux autres. On connaît par modèles, par exemple : « Ceci est comme cela ».

d – LA TRANSLATION DU SENS

La pensée imageante consiste en une translation du sens (ou dénoté) premier au sens (dénoté) second : les éléments signifiants dans une première situation sont reconnus dans une deuxième situation et lui confèrent un sens.

Il y a plusieurs degrés dans cette translation.

Au « degré zéro », le même personnage est présent dans l'énoncé et dans la situation. C'est le cas des textes qui emploient une allocution (je, tu). C'est aussi souvent le cas de Dieu.

« Dieu est le père de l'orphelin ».

On sait très bien que c'est le même Dieu qui soutient l'orphelin du conte et celui de la société actuelle. La dénotation double ne peut exister que pour « orphelin » qui, dans la réalité, peut dénoter (signifier) tout homme isolé, abandonné.

- Premier degré : un élément commun aux deux situations est signifié par un mot abstrait. Le mot abstrait est universel et univoque : on doit en trouver le sens dans l'une et l'autre dénotation, même s'il y a d'autres éléments représentés par des images. Un conte qui parle explicitement de la paresse parle aussi de cette même paresse dans la société.

- Deuxième degré : un trait dominant plus ou moins explicite est décrit par une image. Cet élément sert de pivot à la signification des deux situations. Mais, étant lui-même imagé, il est l'objet d'une translation de sens. Si on parle de l'hyène dans un proverbe ou dans un conte, on doit trouver ses caractéristiques dans les situations réelles (bêtise, voracité).

- Troisième degré : aucun élément isolé n'est commun aux deux situations. Mais la translation de sens est possible grâce à la similitude des structures relationnelles. Par exemple dans le proverbe :

Le nid du vautour n'est pas un endroit où l'épervier vient pondre,
il y a entre les deux êtres du sens premier (le vautour et l'épervier) des relations semblables (supériorité) à celles qui existent entre deux êtres de la réalité (le fort et le faible).

Autre exemple :

Si la chèvre dort sur la meule fixe, son petit est sur la meule mobile.

On a les relations du sens (ou dénoté) premier :

Chèvre @@@@@@@@@@@@@@@@@@ meule fixe

⊙

⊙

Chevreau @@@@@@@@@@@@@@@@@@ meule mobile

Ces relations correspondent en signification (ou dénotation) seconde à :

Tel père @@@@@@@@@@ est voleur

⊙

⊙

Son fils @@@@@@@@@@ sera voleur

Les relations du sens premier sont semblables à celles du sens second .

3 – IMPORTANCE DE L'IMAGE EN ORALITE

Ces derniers degrés de translation du sens représentent le mieux la démarche de la pensée imageante : soit par le trait dominant, soit par la similitude des relations.

Savoir repérer les images, le lien entre les images et le jeu de transfert de la double signification est essentiel à la compréhension du sens des textes de la tradition orale. « Tradition orale » ne veut pas dire nécessairement « langage imagé ». Mais la situation face à face et l'apport de la tradition font que les interlocuteurs ont connaissance de certains éléments qui ne sont signifiés directement sur le plan de la parole. Ces éléments permettent le jeu des images et de la double signification. Mais ils mettent aussi en branle l'affectivité des interlocuteurs.

Ici encore, il faut apporter des précisions que les études littéraires du langage peuvent négliger. En littérature écrite, il suffit de distinguer ce qui est signifié directement (dénoté) de ce qui est connu indirectement (connoté). En effet, on peut se permettre de traiter comme un même élément tout ce qui n'est pas dit explicitement, c'est-à-dire tout ce qui est dit entre les lignes. Et ce qui est dit entre les lignes est souvent deviné grâce à une manière de voir les choses, commune à l'auteur et au lecteur : il y a entre eux un "sentir commun", des relations affectives semblables qui font qu'on se comprend à demi-mot.

Il n'en est pas ainsi en langage imageant. Celui-ci a ses règles précises (définition du trait dominant, similitude de relations). Pour qui connaît ces règles, il n'y a pas là de compréhension à demi-mot. Il comprend réellement le message grâce à la présence simultanée de l'émetteur, du récepteur, de la situation, grâce à l'interprétation de la tradition.

Mais les éléments affectifs existent aussi ; et même ils existent d'une manière plus forte que dans la tradition écrite : la présence simultanée des interlocuteurs oblige ceux-ci non seulement à se répondre sur le plan intellectuel, mais à réagir sur le plan du sentiment. En disant un conte, on approuve ou on désapprouve la conduite des personnages. Un proverbe peut être un conseil, un reproche.

Ainsi, il convient de remarquer que les analyses traditionnelles de littérature écrite qui distinguent dénotation et connotation sont à nuancer dans les textes de la tradition orale. La dénotation des écrits est la signification directe d'un texte (

et la seule habituellement en littérature écrite). Elle correspond à la dénotation première des textes de l'oralité.

La connotation de la littérature écrite regroupe tous les phénomènes parasites du sens : sous-entendus, positions affectives. Il convient de scinder en deux cette notion en étude de l'oralité et de distinguer la dénotation seconde (un vrai signifié, mais selon les lois particulières de la pensée imageante) et la connotation (valeurs proprement affectives). En faisant ces distinctions, on élucidera de nombreuses ambiguïtés : un texte de l'oralité demande que l'on considère séparément ces trois aspects du message.

Chapitre IV : LA NORME

Nous appelons « norme » tout ce qui constitue une règle ou un critère régissant la conduite des hommes. Il s'agit d'un modèle culturel qu'une société propose à ses membres et que ceux-ci acceptent. Ce modèle est explicite dans diverses circonstances de la vie : remarque à un enfant, justification d'une décision au cours d'une palabre, etc. Ce modèle peut être exprimé positivement (conseil à un jeune, louange d'un homme dont la conduite est exemplaire) ou négativement (murmure de réprobation, moquerie envers tel personnage).

Les textes de l'oralité sont très souvent porteurs de normes, soit parce qu'ils font appel à des valeurs reconnues par la société, soit parce qu'ils décrivent un comportement pratique tiré de l'expérience.

Dans l'étude de la norme d'un texte oral, il convient d'envisager une double perspective :

- quels procédés sont utilisés pour exprimer la norme ?
- quelle est la valeur de la norme ainsi véhiculée ?

La première perspective apparaît principalement dans le texte (dénoté premier).

La seconde est plutôt celle du dénoté second, perceptible dans les emplois du texte et les situations vécues par l'émetteur et les auditeurs.

1 – L'EXPRESSION DE LA NORME

Certains procédés relèvent de la grammaire (spécialement dans les proverbes). Ainsi, l'emploi de l'impératif explicite un ordre. Mais un pronom impersonnel (on, ils,), l'aspect inaccompli d'un verbe, la négation, entre autres, peuvent aussi indiquer une manière de faire que tout homme sensé doit pratiquer.

D'autres procédés font appel à la sémantique : le sens des mots montre ce qui est bien et ce qui ne l'est pas. C'est le cas des proverbes employant une expression du genre « il faut », « il vaut mieux ». De même, certains textes emploient des termes valorisés : « la honte », « l'ingratitude », « courageux et peureux ». Dans les contes, les noms propres sont souvent révélateurs

Les images employées, les détails notés à propos d'un personnage peuvent guider l'auditeur pour savoir quel comportement éviter (colère, faiblesse, paresse, etc.) et quel comportement imiter (patience, force, dignité, endurance, etc.).

Enfin, certains procédés font appel à un cadre plus large. C'est l'ensemble d'un chant, d'un conte, avec personnages et situations, qui met en scène un héros à imiter face à un déviant qui est condamné.

2 – DIFFÉRENTES VALEURS DES NORMES

Ces procédés de norme ne donnent pas toujours les mêmes résultats pratiques. On peut noter deux types de variation selon deux cas majeurs.

a – Selon les situations concrètes visées

La situation concrète qui est visée (sens second) a des particularités qui font qu'un même procédé est perçu comme une norme plus ou moins forte. C'est le cas pour le proverbe :

On regarde un chemin

Avant d'y mettre le pied.

A un jeune qui est sollicité pour un travail assez bien rétribué, mais qui n'a peut-être pas les qualités requises pour l'accomplir, un ami dira ce proverbe comme

un *conseil*. En revanche, s'il s'est engagé un peu légèrement dans ce travail et perd tout pace qu'il n'arrive pas à le mener à bien, celui qui lui a proposé le travail peut lui faire un *reproche* en disant le même proverbe. Ce proverbe peut encore avoir une simple nuance d'*explication*, s'il est dit par le jeune homme lui-même : « j'hésite à me lancer dans cette affaire » et, selon le cas, ce peut être de la prudence ou de l'humour.

b – Selon la tradition

Un autre aspect de la valeur de norme provient de la tradition elle-même.

Dans certains cas, le texte se contente de faire le constat de ce qui se fait habituellement selon l'observation de la nature ou l'expérience de la société. On sait bien qu'il y a des choses inéluctables. Les proverbes et les contes les rappellent :

Même si la rivière s'éloigne du fleuve,

c'est dans le fleuve qu'elle se jette.

Même l'aveugle attrape son fils

au retour de la nuit.

Et les contes mettent souvent en scène un déviant qui voit ses mauvaises actions se retourner contre lui : a-social, a-normal, il est condamné à mourir.

L'expérience traditionnelle en a fait la constatation.

Mais à côté de ce constat simple, les textes de l'oralité peuvent avoir un aspect directif, marquant non seulement ce qui se fait habituellement, mais ce qu'il faut faire, ce que recommande la société.

La différence entre conduite constatée habituellement et conduite recommandée est parfois claire. Mais, dans certains cas, on peut hésiter.

Dans le conte de la fille qui ne veut pas se marier, on peut hésiter sur la valeur morale de l'histoire : la fille est ramenée dans le droit chemin..... Mais est-ce un constat d'évidence (« Il fallait bien que ça finisse ainsi, car une femme seule ne peut pas vivre ») ou s'agit-il d'une volonté de la société (« Nous n'acceptons pas

qu'une jeune fille ne se marie pas ») ? Sans doute, un peu des deux en même temps.

Cette ambiguïté apparaît aussi quand un conteur ajoute en incise cette précision :
.....Car chez nous, les *Moose* (ou Bambara, Ewe, Ewoudo, Mongo, etc.) nous agissons ainsi.

Seul, le contexte permet de savoir s'il s'agit d'une manière de faire connue et respectée habituellement ou d'une manière de faire très valorisée que chacun doit s'efforcer de suivre, mais qui, justement, n'est pas toujours facile à respecter.

3 – NORME ET RESPECT DES PERSONNES

Au-delà de l'ambiguïté de ces valeurs de normes, il faut voir les nuances très variées que peut prendre un même texte de l'oralité.

La plupart du temps, la norme est suggérée. Par le jeu de la double signification, les textes de l'oralité parlent directement (sens premier) d'un monde "typique" imagé et parfois imaginé. Dans ce monde typique, il y a pêle-mêle des descriptions de manières d'agir et des actions recommandées. Ce monde apparaît comme le modèle du monde réel que le texte rejoint par la signification seconde. On pourrait même parler de « modèle réduit ». Les conduites habituelles ou privilégiées qui apparaissent dans le sens (ou dénoté) premier se retrouvent dans la situation vécue, dans la société réelle. Mais comme, en général, le texte ne précise pas en lui-même quelle situation il vise, chaque auditeur doit faire lui-même l'application.

Certes, beaucoup de contes donnent à la fin une application morale en dénotation seconde :

C'est pourquoi il faut

Mais il y a bien d'autres applications du conte que l'auditeur peut percevoir. En fonction de ce qu'il sait de la situation, en fonction de la position mutuelle des interlocuteurs, en fonction de ce qu'il connaît de la tradition, il comprend en quoi tel récit, tel texte concerne aussi sa vie. Il peut le comprendre ... s'il le veut. La

norme est souvent suggérée, elle peut être interprétée plus ou moins fortement. Chacun reste libre et peut toujours sauver la face !

Chapitre VI : ESSAI COMPARATIF ENTRE ORALITE ET

ECRITURE

Nous avons prioritairement parlé des textes de tradition orale pour montrer leur particularité et leur valeur. Il convient de voir maintenant leur spécificité par rapport aux textes de l'écriture.

Ceci est important actuellement. Si pendant longtemps la société traditionnelle vivant dans l'oralité et la société moderne ont pu s'ignorer, cela n'est plus possible, à notre avis. D'abord parce que la société traditionnelle orale à l'état pur se fait de plus en plus rare : la plupart de ses membres ont fréquenté l'école de type européen, ont séjourné en ville ou ont eu des contacts avec une ou des langues européennes liées à l'écriture ; mais aussi parce que les fervents de l'instruction scolaire se rendent compte maintenant de ses limites et voudraient bien retrouver certaines valeurs de la société traditionnelle orale. Il convient de se rappeler de ce que nous disions antérieurement : le message de la tradition orale est au carrefour de deux axes : émetteur-récepteur et tradition-situation. Le message écrit est lui aussi au carrefour de deux axes, mais ces axes sont nettement différents de ceux de la situation orale.

1 – SELON L'AXE EMETTEUR –RECEPTEUR

a – Deux situations différentes

En oralité, l'émetteur et le récepteur doivent être présents l'un à l'autre. quelques mètres seulement séparent les deux interlocuteurs : un conteur et le groupe qui l'écoute, un musicien ou des musiciens et le groupe des danseurs, etc. Tout au plus, dans certains cas spéciaux, tels que celui des tambours parleurs, cette distance pouvait être portée à quelques kilomètres.

En écriture, l'émetteur est l'auteur, aidé de nombreux intermédiaires : typographe, éditeur, etc. Le récepteur ou le lecteur n'est pas présent . Il peut être à des milliers de kilomètres et tout ignorer de l'auteur, lequel ne sait pas non plus qui lira son livre. Même dans le cas d'une lettre individuelle, il y a distance et une certaine ignorance mutuelle des conditions exactes de l'émetteur et du récepteur : c'est bien pour donner de ses nouvelles et en recevoir d'un autre que l'on écrit !

b – Conséquences

Une première conséquence est évidente. En situation d'oralité, émetteur et récepteur réagissent et tiennent compte l'un de l'autre. Même avec des paroles traditionnelles (par exemple, le proverbe, le chant), l'émetteur fait attention à qui il parle et ne dit pas n'importe quoi. Le récepteur répond et cette réponse est souvent nécessaire : si les auditeurs d'un conte cessent de faire le "mn" d'acquiescement, à la fin de chaque période orale, le conteur s'arrête. Si les danseurs s'arrêtent, le musicien cesse aussi de frapper son instrument. Le récepteur peut même contester ou contredire l'émetteur. C'est le cas des proverbes et des contre-proverbes, des noms individuels qui s'adressent à un voisin Le voisin répondra par l'imposition d'un autre nom lors de la prochaine naissance, etc. En situation d'écriture, cette interaction entre l'auteur et le lecteur est pratiquement nulle : en dehors des lettres personnelles et du courrier des lettres de journaux, l'auteur ignore presque tout ce que pense le lecteur, et celui-ci n'a pas droit à la parole. Tout au plus, le chiffre de vente et les recensions peuvent donner une idée approximative, si la publicité n'interfère pas trop !.

Une deuxième conséquence touche le domaine affectif. En oralité, l'émetteur veut dire quelque chose au récepteur, et souvent, il veut le convaincre. S'il fait appel à un texte de la tradition orale, il entend mettre de son côté l'appui de la tradition, pour avoir plus de poids sur le récepteur. Devant un texte traditionnel,

le récepteur se sent concerné plus fortement que par une parole ordinaire, et, qu'il accepte ou qu'il conteste, il s'engage non seulement par rapport à l'émetteur, mais aussi par rapport à la tradition. Ceci aboutit, pour l'émetteur comme pour le récepteur, à une prise de conscience d'appartenir à un même univers culturel. Nous n'en chercherons comme preuve que ce sentiment de satisfaction qui saisit l'émetteur et les récepteurs lorsqu'un conte est bien dit, lorsqu'un proverbe tombe au bon moment, lorsque le rythme de la danse est bien réussi. Pour l'écrit, un tel engagement affectif n'est pas nécessaire. Bien sûr, certains auteurs s'engagent dans ce qu'ils disent. Mais pour beaucoup, c'est d'abord un moyen de gagner de l'argent. Quant aux récepteurs, un livre peut les amener à réfléchir, mais la plupart du temps, ils cherchent seulement à se distraire. Et si le livre va contre leurs opinions, ils ne se sentent pas forcément concernés et se contentent de fermer le livre qui leur déplaît.

La troisième conséquence, c'est qu'en oralité l'émetteur et le récepteur se trouvent dans la même situation et qu'ils entretiennent entre eux une certaine relation (égalitaire, autoritaire, etc. ;) ; ainsi peuvent-ils nuancer leur affirmation et, dans l'emploi des chants, des proverbes, un même texte pourra être un conseil, une constatation ou un reproche, selon le positionnement mutuel de l'émetteur et du récepteur. Ceci n'est jamais le cas dans l'écrit : l'auteur et le lecteur ne se connaissent pas ; le sens se trouve dans le texte lui-même.

Une quatrième conséquence peut s'exprimer ainsi : tandis que la lecture d'un livre est éminemment individuelle, l'écoute d'un texte de tradition orale est le plus souvent communautaire.

Une cinquième conséquence peut être évoquée : il s'agit du rythme. Alors que pour un écrit, la communication est assurée avec efficacité par le support du papier, la communication orale est soutenue par certains procédés de rythme dont la répétition, le parallélisme sont les plus marquants. Ceci provoque une communion entre l'émetteur et le récepteur, car le rythme n'existe pas seulement du côté de l'émetteur, mais surtout du côté du récepteur. Il n'y a de rythme que

perçu. Cette perception du rythme aide le récepteur à comprendre, à retenir, à se mettre en harmonie avec l'émetteur. Le message traditionnel oral doit être rythmé. Ceci ne se produit que dans de rares écrits : il y a peu de livres qui se présentent sous une forme rythmique.

2 – SELON L'AXE TRADITION-SITUATION

a – La tradition

L'oralité déborde le cadre de la tradition, mais les grands textes oraux sont marqués par la tradition. Certes, l'émetteur a sa propre autorité. Par exemple, un vieux a le droit de parler des choses anciennes du village car il les connaît ; il peut trancher un débat, car il a longuement observé la nature, la société ; il jouit même d'une certaine liberté pour utiliser à sa manière et modifier des textes de la tradition orale. Mais sa véritable autorité lui vient de ce qu'il est imprégné de la tradition. Il connaît les normes et les valeurs de sa culture. Il sait manipuler les images admises (rôle des devinettes qui apprennent ce maniement aux enfants), il a entendu et pratiqué beaucoup de textes oraux. Certains textes doivent même être dits par un spécialiste (chants, généalogies, textes religieux). Dans tous les cas, l'émetteur traditionnel sait qu'il prononce une parole qui le dépasse, qui a eu une portée avant qu'il ne le dise à son tour. Mais il sait aussi qu'en l'exprimant, il lui redonne vie chaque fois.

On peut se demander quelle est l'autorité d'un livre. Personne ne cautionne l'opinion d'un auteur, et même si toutes les préfaces ne sont pas de complaisance, l'auteur est seul pour affirmer et prouver ce qu'il dit.

b – La situation

A l'autre extrémité de cet axe qui part de la tradition, il y a la situation. En oralité, émetteur et récepteur vivent ensemble une situation. Celle-ci dépend de certaines conditions socio-culturelles (le conte est dit la nuit, les généalogies pour les "fêtes du trône", les chants pour la culture ou la louange, le texte religieux

selon le cycle liturgique, etc.). Mais elle induit certaines conditions de signification : le sacrifice parle des besoins actuels (mil, santé, etc.), la généalogie rappelle la légitimité du roi, le conte parle en images de la société actuelle, le proverbe n'a pas de sens s'il n'est pas dit dans une situation concrète. Pour l'écrit, ce double aspect de la situation (condition sociale et aspects signifiants) n'existe pas. On lit un livre quand on veut et il n'est jamais appliqué à une situation donnée. Il parle d'une situation réelle ou fictive, il n'est pas confronté dans sa signification à des situations concomitantes à la lecture. Le livre apparaît moins lié au tissu vital d'une société donnée.

c – L'oralité est créative

L'art de l'oralité, c'est justement d'allier à une situation contingente la tradition antérieure qui est donnée et qui paraît intangible. Cette alliance donne sens et vie à cette situation actuelle. Elle ne peut se réaliser que dans le cadre d'un groupe partageant une même tradition. Le bon émetteur est celui qui fait découvrir au récepteur ce sens et cette vie.

Cette créativité de la tradition orale lui vient de l'emploi continu qu'elle fait de la pensée imageante. Cet emploi est rendu possible par la situation vécue ensemble par l'émetteur et le récepteur : constatant la distorsion qu'il y a entre l'énoncé d'un proverbe ou d'un chant et la situation réelle vécue, le récepteur doit comprendre ce qu'exprime l'image. Mais au-delà des proverbes, ce mode de raisonnement existe pour la plupart des textes de tradition orale.

Dans le langage écrit, ce jeu de l'image est beaucoup plus rare. Il est surtout réservé au genre poétique. C'est que l'écrit est plus impersonnel, intemporel. Il n'est pas en relation dialectique permanente avec la situation vécue par le récepteur. Il doit porter son sens en lui-même, alors que dans l'oralité le sens peut venir de la confrontation de l'énoncé imagé et de la situation réelle.

Pour être compris, l'écrit n'a habituellement besoin que de la connaissance du code linguistique. Du moment qu'on connaît la langue, on doit pouvoir lire et

comprendre le livre. En oralité, un deuxième code vient s'ajouter à celui de la langue : le code des images. Ce code est culturel. Il faut connaître cette interprétation commune des images par la tradition, interprétation qui provient d'une vie sociale partagée et qui transparaît dans toutes les manifestations de la tradition orale : noms individuels, devinettes, proverbes, contes, chants, etc. Et c'est bien pour cela que celui qui n'est pas rompu à ce code ne comprend rien à ce qui est dit !

Mais l'emploi de ce code d'images a une conséquence intéressante pour la relation interpersonnelle. Alors que le code linguistique et l'écrit sont univoques (ce qui dit est dit), le code des images suggère l'idée. Certes, pour celui qui comprend ce code, le sens est clair. Mais comme les choses ne sont pas dites explicitement, le récepteur peut comprendre ou ne pas comprendre, ou encore comprendre et faire semblant de n'avoir pas compris : les vérités sont affirmées, mais les susceptibilités et les relations interpersonnelles sont sauvegardées. Il faut être rompu à toutes ces nuances du langage imageant pour s'y mouvoir à l'aise.

Chapitre VI : LA PROBLEMATIQUE DU "MYTHOS"

1 – LE LANGAGE DU MYTHE

Le mythe apparaît comme l'élément fondamental de la littérature sacrée, ésotérique et profonde. Il joue le même rôle, dans la civilisation orale, que le dogme des religions liées à l'écriture. Cette manière de penser, loin d'exclure la raison, se contente seulement de la dépasser, ou plutôt d'en éprouver l'insuffisance, car le mythe se fait connaissance existentielle ; « celle de la participation de l'homme et de son groupe au cosmos, de l'envahissement des gens dans les choses, les végétaux, les animaux ; des sujets par des objets, celle du sentiment de l'identité entre le vivant et le monde » R. BASTIDE

a – APPROCHE DU MYTHE

Ainsi, le mythe, système et mode de connaissance, devient presque toujours le modèle qui structure l'action : le rite de passage, par exemple, n'est rien d'autre que la reproduction vécue du mythe de la création. C'est pourquoi le mythe n'a rien d'un objet inerte, d'un dogme formel . C'est au contraire, une chose vivante, intégrée dans le rythme social, sentie, éprouvée par la collectivité ; loin d'être irréel, un « tissu d'incohérences » comme le pensait PRZYLUCKI. Il exprime plutôt la victoire du symbolisme sur le quotidien vécu ou représenté, ainsi que nous l'apprendra l'analyse des rites funéraires ou des diverses cérémonies post-mortem²³.

Il consacre le triomphe définitif de la vie sur la mort, du pur sur l'impur, de l'ordre sur le désordre. Qu'il soit cosmologique (structure du monde) ou étiologique (mythe d'origine), il se situe toujours en relation directe avec les forces qui commandent l'architecture du monde et le sens de l'univers, au point de jonction, par le truchement du rite, de l'improvisé et de la durée concrète, source d'émotions indéfiniment renouvelée.

L'importance dévolue au mythe n'a pas échappé aux africanistes, singulièrement aux chercheurs de l'école française. Deux attitudes toutefois doivent être rejetées. Faire au mythe la part trop belle et réduire la pensée du négro-africain à la pensée mythique même exaltée, voire idéalisée à la manière de l'école de GRIAULE, ce qui incite à négliger les autres aspects de l'anthropologie religieuse. Ou bien, voir dans le mythe l'équivalent de l'instinct : l'autorité de la tradition figeant la communauté africaine dans un immobilisme fait de comportements répétitifs aurait valeur d'instinct social sublimé. Dans les deux cas, nous dit G. GUSDORF, « la conduite se déploie dans un cadre unitaire et monolithique ». Le « primitif » - voilà bien le mot ! – s'englué dans une suite de stéréotypes qui le rend inapte à l'adaptation, si bien que pour passer du mythe à la philosophie (occidentale bien sûr) une véritable mutation s'impose. D'un côté,

²³ L.V.T., Cinq essais sur la mort africaine, Dakar, 1968, p. 540 et suiv.

le mythe est la philosophie ; de l'autre, il en devient l'antithèse. Dans les deux cas il y a bel et bien mystification²⁴. C'est ce qu'il nous faut essayer de prouver.

Au préalable quelques précisions s'imposent – sans vouloir entrer dans un débat quelque peu académique et qui consisterait à savoir si le symbole se définit : par sa FORME (la structure du récit) ; par son CONTENU (nature des connaissances qu'il véhicule et modalités d'accès à ces connaissances) ; par l'USAGE QU'ON EN FAIT (quand le dévoile-t-on et sous quelle forme : narration ? théâtralité ?) ; enfin par ses OBJECTIFS MAJEURS (signification socio-culturelle ? ludique ? liturgique ? éducative ? organisationnelle ?), il paraît toutefois indispensable d'appréhender le mythe négro-africain dans trois directions : comme récit ; en tant qu'il exprime l'ordre du monde et se situe dans la perspective du sacré, sans oublier son éventuelle historicité.

Par ailleurs insistons sur le fait que le mythe, ou ensemble de représentations collectives (c'est l'imaginaire social par excellence) structurées en un discours cohérent, organisées comme une « mise en scène du désir » et fournissant « un langage commun à l'individu et au groupe²⁵ » ne saurait, comme on l'a trop souvent prétendu, se réduire à la simple allégorie²⁶ bien qu'il l'utilise souvent parce que celle-ci ne renvoie pas systématiquement à autre chose qu'elle-même. Enfin leur étonnante diversité quant à leur dimension, leur contenu, leur pouvoir de suggestion symbolique, les mythes négro-africains traditionnels constituent des révélateurs de premier ordre en ce qui concerne les structures profondes de la pensée, les régulations de la vie sociale, la situation de l'homme dans le monde, ses rapports étroits au sacré, les idées forces de sa cosmogonie.

²⁴ G. GUSDORF, *Vers une métaphysique*, T. 1, C.D.U., Paris, 1954, p. 55. Voir encore "Mythe et métaphysique", Flammarion, 1953.

²⁵ Expressions empruntées à N. LE GUERINEL, *Psychopathologie et acculturation. Éléments pour une psychopathologie négro-africaine*, Thèse de 3^o cycle, ronéotée, Paris, 1972, p.320. Sur la dimension sociale du mythe (mythe comme objet social structuré ; mythe comme reflet des structures sociales, comme objet de croyances collectives, comme expression de l'inconscient collectif, comme archétypes de systèmes rituels), voir la très belle analyse de Cl. RIVIERE, "L'objet social, essai d'épistémologie sociologique", M. RIVIERE et Cie, 1969, Ch ; XII.

²⁶ Notamment J. BERNOLLES, "Performances de la parure et du masque africains", Maisonneuve et Larose, Paris, 1966. Consulter également : J. CAZENEUVE, "La mentalité archaïque", A. COLIN, 1961, p. 83. Sur la réalité ou la non-réalité du mythe, voir J.C. PICHON, "Histoire des mythes, Payot, 1971.

b – MYTHE ET RECITS

- Mythe et légende

Pour analyser le mythe avec pénétration, il importe encore que cela ne soit pas toujours facile – car les contaminations s'avèrent fort nombreuses –, de le séparer de la légende. Classiquement, on définit le mythe comme une histoire fictive, anhistorique ou transhistorique bien que susceptible de contenir un noyau de vérité historique et la légende comme une histoire plus ou moins inventée, même si elle prend pour prétexte un événement ou un personnage connus (*la légende de Ndiadiane Ndiaye*). Ainsi expliquera-t-on métaphysiquement le réel à partir du mythe (à la manière de Platon) mais on se distraira avec la légende. Selon nous cinq différences principales séparent ces deux types de récits.

1° La légende semble n'être qu'une construction relativement gratuite ou, pour le moins une dégradation du mythe ; celui-ci, au contraire, n'ayant aucune dimension ludique connaît le sérieux de toute entreprise métaphysique et, bien que le fruit de l'imagination (domaine du symbolique), il est aux antipodes du gratuit (plan de l'imaginaire).

2° Il en résulte une divergence de nature appréciable car, si la légende est profane, concrète, changeant, le mythe revêt, la plupart du temps, un caractère sacré et en principe du moins, est posé une fois pour toutes. La première frappe par sa clarté et se suffit à elle-même ; le second, volontiers, hermétique, renvoie à quelque chose qui le dépasse.

3° C'est que la légende veut instruire sans doute, mais surtout distraire, tandis que le mythe a une fonction de révélation et vise souvent, par la magie du verbe, l'efficacité profonde : la parole du mythe est « chargée de puissance » et donne la vie, rien de tel pour la légende.

4° C'est pourquoi l'adhésion au mythe et l'adhésion à la légende n'offrent pas le même caractère de crédibilité : on croit ferme au premier et pas nécessairement à la seconde.

5° Ensuite vient la différence de forme. Le mythe, au moins dans sa dimension traditionnelle, reste volontiers ésotérique²⁷ : seul l'initié parvenu au plus haut degré du savoir en saisit toute la valeur et toute la portée. Rien de tel pour la légende qui ne craint pas d'être populaire : il n'est donc pas nécessaire d'être un sage pour la recevoir et la transmettre.

- Mythe, récit et ordre

Le mythe, avant d'être chose, côtoie le sacré : « Si les divinités n'y sont pour rien », nous dit le Littré, « ce n'est plus mythe, c'est légende ». Malgré ces avatars socio - culturels (écarts entre les récits, variantes dans l'espace-temps à propos desquels il faut s'interroger afin de savoir s'il s'agit de produits des conjonctures ou de stratégies voulues), il procède, à l'instar du sacré, de l'intemporel et du transcendant. De fait, le domaine par excellence du mythe « reste celui des croyances religieuses ou métaphysiques, celui où l'ordre social et l'ordre des choses peuvent être réunis en un même tout par référence à des origines antérieures à l'apparition du mal ou à des fins dernières ultérieures à la mort, au-delà des limites de la condition humaine. Puisque le mythe évoque plus ou moins directement des questions de genèse, on conçoit que sa forme soit principalement narration. Pourtant cette forme n'est pas fixe, elle revêt plusieurs états, elle oscille depuis le récit jusqu'au simple dit allusif »²⁸.

Par ailleurs, le mythe, au sens fort du terme, est un récit social qui détermine ou provoque un rituel ; mais il n'est pas que cela. Ainsi que le soulignait le pasteur LEENHARDT dans son célèbre *Do kamo*, le mythe est senti et vécu avant d'être compris et formulé. Il est la parole, la figure, le geste qui circonscrit l'événement

²⁷ C'est pourquoi le mythe renvoie inévitablement aux symboles. Il est exact que l'Africain tend à voir « l'objet le plus quotidien comme une partie du système global » et qu'il aime à penser par analogie et symbole (P. PARIN, 'Les Blancs pensent trop', Payot, 1966, p. 31) bien que divers signifiants et signifiés restent généralement inconnus des masses (secrets initiatiques) tandis que leur relation s'émousse dans la quotidienneté.

²⁸ Ed. ORTIGUES, 'Le mythe fragmentaire', texte inédit, Colloque sur les langages religieux d'Afrique noire, l'Arbresle, Sept. 1971. Il faut rapprocher et distinguer le mythe et le fantasme. Mythe et fantasme procèdent l'un et l'autre de l'imaginaire et expriment chacun à leur manière un mode particulier d'accès au désir. Le mythe cependant, à la différence du fantasme qui est individuel, procède de la collectivité soit qu'il en émane, soit qu'il la codifie. « Les œuvres individuelles sont toutes des mythes en puissance, mais c'est leur adoption sur le mode collectif qui actualise le cas échéant leur mythisme » Cl. L. STRAUSS, « L'homme nu », Plon, 1971, p.560.

au cœur de l'homme avant d'être récit fixé ... Il est geste ou la parole qui circonscrit et traduit l'événement humain : sexualité, maternité, jouvence, mort, initiation ... Bien sûr le mythe se transmet par le récit : qu'il s'agisse d'initiation ou d'intronisation du roi, des fragments de mythes sont psalmodiés, scandés ou chantés, ce qui permet au néophyte de sceller son appartenance aux valeurs du clan ou à l'impétrant d'accéder au pouvoir charismatique. A bien des égards il faut dire avec R. BASTIDE que la liturgie ne fait que reproduire l'acte originel : « Tout cérémonial n'est qu'un recommencement, une restauration du primordial, une recreation de l'archétypal »²⁹. Ou si l'on préfère par les événements qu'il narre, par les classifications qu'il suggère ou déploie, par les modèles qu'il propose, il « réintègre l'homme et les choses dans le monde des Archétypes ». Mais si le mythe renvoie au temps du chaos originel (il y avait une fois ; en ce temps-là ...), si lui-même s'étale dans l'extemporané, dans le Grand Temps dont parle M. ELIADE³⁰, s'il s'exprime par des rites qui ne font que répéter selon un ordre défini des séquences posées une fois pour toutes (c'est la seule façon qu'il ait de s'articuler avec la durée prométhéenne), l'unique raison est qu'il veut être le référentiel privilégié, le Référentiel par excellence qui authentifie ce qui est et doit être. Dire avec Van der Leuw que tout ce qui se passe est mythique signifie que tout ce qui se passe est vrai ou juste parce que conforme à une Norme (=l'événement restitue ce qui a déjà eu lieu). L'existence des choses se réduit à leur signification et leur signification à leur ré-itération en conformité avec l'ordre des choses (=l'esprit du mythe).

A ce titre, non seulement le mythe n'est pas que récit (idéologique ou littéraire), non seulement il trouve dans la liturgie rituelle son expression la plus directe, mais encore tout ce qui existe procède du mythe, « le geste du semeur comme l'étreinte des amants, le plan d'un édifice comme l'organisation de la société »³¹,

²⁹ R. BASTIDE, "La mythologie" in "Ethnologie générale, Encyclopédie de la Pléiade., 1968, p. 1060.

³⁰ Voir M. ELIADE, "Mythes, rêves et mystères", Gallimard, 1957. Du même auteur, voir "Images et symboles", Gallimard, 1952 et le "Mythe de l'éternel retour", Gallimard, 1949.

³¹ R. BASTIDE, op. cit., 1968, p. 1062.

telle est l'excellente leçon qu'il faut retenir, malgré certains excès de l'école de M. GRIAULE³².

- Les dimensions du mythe

Le problème peut se poser autrement. Il existe en Afrique traditionnelle des mythes très courts et des mythes qui atteignent des dimensions stupéfiantes³³. Ainsi en va-t-il du récit cosmogonique Dogon (Mali). Le premier tome du "Renard pâle" qui dépasse les cinq cent pages frappe par sa richesse et son ampleur sans toutefois épuiser le récit³⁴. Ce qui pourrait donner raison à Cl. LEVI – STRAUSS quand il souligne : « Les mythes sont in-terminables ; donc leur interprétation ne peut se développer qu'à la façon d'une nébuleuse sans jamais rassembler de manière durable ou systématique la somme totale des éléments dont elle tire aveuglément la substance ... » ; en bref, la pensée mythique n'effectue pas de parcours entier : « Il lui reste toujours quelque chose à accomplir »³⁵. Et pourtant, ce qui frappe le plus le chercheur, c'est que le mythe, singulièrement envisagé dans sa dimension proprement religieuse – donc culturelle – épouse la plupart du temps une forme fragmentaire, morcelée, allusive, dispersée en divers contextes liturgiques ou institutionnels. Ainsi, remarque avec beaucoup de justesse et d'à-propos Ed. ORTIGUES : « Il arrive que de jeunes ethnologues, après un séjour prolongé dans quelques villages africains, se plaignent de n'y avoir trouvé de « Mythes ». Sans doute ils ont bien

³² Un livre récent n'a-t-il pas parlé à ce sujet de mystagogie et de mystification ? c'est l'instant de souligner ce qui sépare à ce niveau Cl. Levi – Strauss de Griaule. Tous deux, en un sens, rejettent l'évolutionnisme et défendent « la pensée sauvage » ; tous deux minimisent la portée de l'histoire ("L'histoire en exil" est le titre de la thèse que E. IPOLA a consacrée au structuralisme), le premier en ramenant la dynamique sociale à des structures de subordination, à l'Ordre des Ordres (passage du chronologique au logique) ; le second en réduisant institutions et comportements à de simples projections d'un contenu mythique posé une fois pour toutes et *ne varietur*. Privilégiant indûment les mythes, LEVI – STRAUSS les déshumanise, les désincarne au nom de l'explication scientifique (référence à un inconscient structural qui s'exprime par un jeu d'algorithmes) tandis que GRIAULE au nom de l'explication indigène leur enlève toute valeur explicative à la fois parce que ce qui croit tout expliquer en fait n'explique rien et parce que le mythe ainsi défini est une donnée gratuite, qui ne repose sur rien (voir notamment son interprétation de l'alliance cathartique).

³³ Voir par exemple J. GOODY, "The Myth of the Bagre", The Oxford Library of African Literature, London, 1972.

³⁴ M. GRIAULE et G. DIETERLEN, "Le Renard pâle, Inst. d'Ethnologie, Paris, 1965, Fasc. I, « La création du monde ». Le fascicule II, « Histoire des 66 premières années de la vie des hommes sur la terre » [n'est pas encore publié.](#)

³⁵ « Le cru et le cuit », Plon, 1964, p. 10. Voir également G. KUTUKDJIAN, "A propos de l'étude formelle du mythe" in L'Homme X, 3 juillet-septembre 1970, pp.84-105.

trouvé, disent-ils, quelques contes ou légendes intéressant le folklore, mais en ce qui concerne les traditions proprement religieuses, ils sont déçus, ils n'ont pu récolter autre chose que des noms d'être ou de puissances cachées, des invocations, des chants, des énigmes, des sentences allusives Pourtant lorsqu'on réunit tous ces fragments épars en les replaçant dans le contexte des institutions et des rites, on voit se dessiner un système religieux comparable à ceux que l'on trouve dans les populations plus riches en littérature orale ». D'ailleurs qu'arrive-t-il lorsque l'ethnologue a enfin trouvé « celui qui sait » ? Dans les entretiens de M. GRIAULE avec Ogotemmêli le vieux sage des falaises de Bandiagara (en pays dogon), on a surtout été frappé par l'ampleur des conceptions dogon liant l'ordre du monde à celui de la société ; du coup on a presque oublié le contraste saisissant entre les propos décousus du vieux sage et la ténacité raisonneuse de l'ethnologue qui, jour après jour, au rythme des chiques à tabac, arrache bribes à bribes les éléments de ce qui, dans les « ultimes récapitulations », va devenir un système du monde, système qui, note GRIAULE, n'est jamais donné comme tel³⁶. « Ainsi donc quand le grand mythe fut enfin trouvé, on faillit ne pas voir ce qui dans cette découverte avait coûté tant de peines et demeurerait le résultat le plus incontestable : le grand mythe n'existait qu'en lambeaux. Toutes les recherches ultérieures en pays dogon, bambara ou ailleurs, ont confirmé cette donnée essentielle : partout le travail de l'ethnologue consiste à recueillir patiemment dans la lenteur des réticences, des faux-semblants, des atermoiements, les lambeaux d'une « connaissance » dispersée en divers contextes culturels ou institutionnels. Il semble bien que nous soyons là en présence d'un caractère profond de la pensée religieuse universelle : invocation, litanie, péricope, verset : partout pour atteindre au cœur, l'Esprit casse la lettre »³⁷.

Telles sont les principales réflexions que soulève le mythe en tant que narration. Encre faudrait-il ajouter pour être plus précis, ce que nous ne pouvons faire dans

³⁶ « Dieu d'eau », Ed. du Chêne, 1968, p. 254.

³⁷ Le mythe fragmentaire, op. cit., 1971.

le cadre restreint de cette étude, tout ce qui concerne les modalités du récit : conditions de temps, de lieu, de manière ; nature du récitant ; silence ou accompagnement de chants et de danses, éventuellement mise en scène. Insistons sur ce dernier point. C'est ainsi que les cérémonies politico-religieuses qui constituent les couronnements des Oba ou rois Yoruba (par Oni d'Ifé, Owa d'Ilesha, Olafivé d'Oyo) racontant l'histoire des premiers princes élevés au rang des dieux (Shango, Ogun, Oduduwa, Oranyan) ou celle des villes ; de même le culte des Nésuhu d'Abomey et l'initiation des Vodunsi (prêtresses des Vodun chez les Gun et les Fons du Dahomey) reconstituent des événements mythico-historiques : il s'agit, en fait, d'actes liturgiques qui jouent dans le présent les événements passés et qui permettent aux Ancêtres importants de se manifester. De la sorte, le mythe a bel et bien une double valeur conservatoire : entérimer l'ordre établi³⁸ et opératoire : puisqu'il est à la fois parole, récit, norme, et affrontement total. Dans une telle perspective, une analyse hiérarchique des formes du « dire » doit être faite qui conduit de l'énoncé discursif (lequel s'attache au formulable, à l'univoque, au public) à la parole silencieuse (aux frontières de l'ineffable) en passant par les formes du langage analogique (musique, rythme, image, métaphore et métonymie), le symbole (à mi-chemin entre le tout-dire et le non-dire) et le langage secret. Car tel est le paradoxe essentiel du mythe : ce mode de communication s'avère très ambivalent qui tout à la fois unit et divise, rassemble et oppose, transmet et se refuse, crée par l'acte

³⁸ Voir G. BALANDIER, "Anthropologie politique", PUF, pp. 139-140. « Les mythes ont, sous cet aspect, une double fonction : ils expliquent l'ordre existant en termes historiques et ils le justifient en lui donnant une base morale, en le présentant comme un système fondé en droit. Ceux d'entre eux qui confirment la position dominante d'un groupe sont évidemment les plus significatifs ; ils servent au soutien d'une situation de supériorité. Monica WILSON souligne cette utilisation du mythe à propos des Sothos et Nyakyusa de l'Afrique méridionale. Ils prétendent avoir apporté, dans la région où ils sont établis le feu, les plantes cultivées et le bétail et affirment devoir le monopole du pouvoir politique à leur action civilisatrice ; ils se disent possesseurs, dans leur être même, d'une force vitale qu'ils peuvent transmettre à l'ensemble du pays. Le cérémonial et le rituel de succession à la chefferie rappellent symboliquement ces affirmations ; le mythe est alors réactualisé afin de tenir le pouvoir en état de le renforcer. Dans une étude de caractère plus théorique, A. RICHARDS envisage les « mécanismes » de maintien et de transfert des « droits politiques » - c'est-à-dire les procédés et les stratégies permettant de conserver pouvoir, privilège et prestige – et remarque qu'ils impliquent la référence à un passé plus ou moins mythique, à des actes de fondation, à une tradition. Les diverses versions du mythe revêtent les apparences de l'histoire et leurs incompatibilités expriment des contradictions et des contestations réelles ; elles traduisent, dans le langage qui leur est propre, les affrontements dont les droits politiques sont l'objet ». pp. 139-140.

seul du reproduire. A ce niveau une remarque majeure doit être faite qui vaut pour toute mythologie : comprendre une structure mythique « c'est la restituer autrement, selon les exigences d'un code plus pauvre en images mais plus riche en possibilités discursives »³⁹. C'est aussi et inversement savoir se priver des facilités du nouveau code pour retrouver la structure authentique dans sa saveur et ses richesses natives.

c – LE CONTENU ET LES FONCTIONS DU MYTHE

S'il est exact que l'analyse des mythes constitue « l'une des clefs de la compréhension ou de l'explication des civilisations, des sociétés différentes de la nôtre », selon l'expression de R. BASTIDE⁴⁰, singulièrement, pourrions-nous ajouter, des civilisations négro-africaines, il importe d'en dégager le contenu.

a – MYTHE ET MISE EN SITUATION

- Les modes d'approche

Rappelons au préalable qu'il existe deux manières d'appréhender le mythe.

Par en haut . Le récit mythique se fait alors référentiel absolu, conditionnant primordial, vérité suffisante. Ainsi l'alliance cathartique dont parle le dogon (Mali) permet-elle de justifier et d'expliquer la parenté à plaisanterie qui l'unit à son complémentaire ontologique, le bozo (Mali). De même, toujours s'il faut en croire GRIAULE, le tissage « étant une parole, fixant la parole par le va-et-vient de la navette sur la chaîne, la culture par le va-et-vient du paysan sur les parcelles, fait pénétrer le verbe des ancêtres, c'est-à-dire l'humidité dans la terre travaillée, fait reculer l'impureté de la terre, étend la civilisation autour des lieux habités » (Dieu d'eau).

Par en bas. Cette fois le mythe devient un produit, une superstructure, une justification après-coup. On saisit de la sorte pourquoi le peul d'Afrique

³⁹ R. SCHAERER, in "Le langage II", A. La Baconnière, Neuchâtel, 1967, p. 208.

⁴⁰ Mythologies, op. cit., p. 1068.

Occidentale, peuple pasteur, situe l'origine du monde dans une goutte de lait primordiale, source du bovin hermaphrodite duquel l'humanité a jailli⁴¹ tandis qu'un autre peuple pasteur, le Shilluk du Soudan, voit l'origine du monde dans un bovin qui sort de la rivière sacrée. Et c'est probablement parce que le dogon vit de fonio qu'il octroie au *digitaria exilis* la place que l'on sait dans la cosmologie. En fait rien n'empêche d'expliquer l'alliance cathartique par une sorte de pacte rendu nécessaire au cours des migrations. Le nouvel arrivant ne doit-il pas se concilier les puissances chtoniennes locales avant de s'installer ? Idéalisant le mythe, en le posant comme réalité « *sui generis et ne varietur*, M. GRIAULE et son école ont totalement évacué cette façon réaliste de voir, ce qui confirme dans une certaine mesure l'arbitraire de leur démarche ; et il en va de même du structuralisme qui néglige le caractère hautement contingent ou plutôt conjoncturel du récit mythique (produit socio-économique, superstructure idéologique inséparable de la formation sociale au sens marxiste du terme) pour n'y voir qu'une manifestation nécessaire – et pourtant arbitraire parce que non conditionnée – de l'Inconscient. Si, culturellement, le mythe explique et justifie au sein du groupe qui le consomme, scientifiquement, il doit être expliqué par référence à l'histoire, aux conditions de vie, aux modalités de l'organisation sociale. Mieux encore, cette explication doit être unique.

En fait, tout récit mythique est spécifique. A la limite, on peut se demander si chaque mythe « organisation d'une singularité irréductible » n'est pas « consubstantiel à son principe d'explication de telle sorte que celui-ci ne puisse être détaché de celui-là sans une chute sensible de densité et de compréhension. En tout cas considérer le mythe des mythes comme homogène et, comme tel, justiciable d'une clef unique, apparaît manifestement comme une vue de l'esprit toujours préoccupé de saisir le Même sous l'Autre, l'un sous le multiple, mais ici vraiment trop pressé de brûler les étapes »⁴². En dépit de tous les paquets de

⁴¹ Voir le mythe initiatique Koumen, A.H. BA, G. DIETERLEN, Koumen, Textes initiatiques des pasteurs peul, Mouton, 1961. Sur le mythe de l'autochtonie chez les bambara, voir G. DIETERLEN, Essai sur la religion bambara, Paris, PUF, 1951, et M.C, Ed. ORTIGUES, op. cit., 1966, p. 148 et suiv.

⁴² R. CAILLOIS, "Le mythe et l'homme", Gallimard, 1972, pp. 15-16.

mythèmes que pourraient découvrir les structuralistes les plus experts, il est impossible de comprendre le « Renard pâle » du Dogon en dehors des corpus de croyances, des systèmes de rites, des activités quotidiennes, voire du mode de production des Dogon eux-mêmes.

Il ressort de tout cela que le rapport mythe/société semble récurrent. En un sens, le mythe par le médium des rites organise le groupe. « Il n'est pas étonnant que les rites contiennent des références directes aux mythes si l'on observe que les mythes, en tant qu'objets de foi sont pris pour guide pratique des activités auxquelles ils se rattachent et qu'ils ne sont vus comme causes réelles des coutumes et des normes morales d'un groupement social. Combien de rites n'existent que parce que la signification qu'ils puisent dans les mythes les vérifie ! Que de symboles culturels n'ont de sens que rattachés au mythe qui les a fait naître⁴³ ». Il existe même, nous l'avons déjà signalé, dans les sociétés à pouvoir centralisé, un pouvoir mythico - historique jalousement détenu par des spécialistes, gardiens exclusifs des vérités sociales sacrées, prêtres héréditaires des « cultes nécessaires au bon fonctionnement de la société ». G. BALANDIER donne l'exemple des *Bakabilo* chez les *Bemba* de Zambie⁴⁴. Inversement, hors du contexte social qui l'a fait naître, le mythe demeure inintelligible. S'il est exact de prétendre qu'il pénètre tout (rites, coutumes populaires), il ne l'est pas moins d'affirmer que « coupé du monde porteur », dépourvu du contexte socio-historique, « sans le rapport d'une foi incarnée dans les mœurs », il perd tout son sens, reste sans vie, « prêt à de fausses interprétations⁴⁵ ».

Ce n'est pas seulement le mythe comme globalité qui implique une mise en situation, mais encore le contenu qu'il recèle, sa « sociologique »⁴⁶.

⁴³ Cf. RIVIERE, op. cit. !!!!!!!!!!!!! 1969, p. 315.

⁴⁴ G. BALANDIER, op. cit., 1967, pp. 139-140.

⁴⁵ Cf. RIVIERE, op. cit., p. 301.

⁴⁶ Ainsi pour CL. LEVI-STRAUSS, tout mythe doit-il être considéré à deux niveaux tant qu'il renvoie « à un milieu organisé » que l'observation ethnologique permet d'atteindre mais n'explique pas ; en tant aussi qu'il révèle la façon dont telle population découpe dans ce milieu, mais selon la logique même qui le définit, les relations dont elle a besoin pour répondre (ou s'imaginer le faire) à ses problèmes. Après tout, l'essentiel de l'explication n'est pas tout uniment la réduction à l'unité à laquelle LEVI-STRAUSS nous renvoie, sacrifiant au vieux thème du rationalisme mais encore et surtout la justification de la pluralité et de la diversité l'aspect existentiel et social.

- Mythe et savoir

De fait, par-delà le discours manifeste, c'est un système de classification que nous retrouvons. Ce que L. KRADER a bien mis en lumière. Le mythe implique des activités mentales « qui par leur technique ont des points communs avec l'activité philosophique : la classification y compris l'établissement des hiérarchies de classes ; la référence des classes et des hiérarchies de classes à un milieu idéal, plutôt qu'à un milieu ambiant réel ; la représentation des classes de phénomènes du monde sensoriel. Le mythe comporte également la transformation des classes, en tant que catégories, les unes dans les autres ; la représentation d'une catégorie, non comme une classe ne comportant qu'un seul nombre, mais comme le nombre de cette classe lui-même ; et inversement, la conception d'une chose non en tant que chose mais comme une classe de chose »⁴⁷. Par le jeu serré, complexe des participations et des correspondances, le récit mythique organise l'univers diachroniquement et synchroniquement, les choses et les hommes étant à leur place, n'entretenant entre eux que des rapports déterminés d'échanges, de liaisons, de permutations. Il n'est que de lire le mythe *fali* (Nord – Cameroun) pour s'en convaincre. « L'équilibre du monde résulte ainsi de l'imbrication des catégories se rapportant aux deux terres et des correspondances assurées par ces paires symbolisant l'union des principes masculin et féminin. L'homme qui sait manier ces symboles et les utiliser participe à leur communion et par là - même au mouvement universel. D'autre part, par leur truchement, il communique avec le monde sauvage et lui donne en quelque sorte, la possibilité d'avoir prise sur lui ; il ordonne son désordre et le rend efficace dans le cadre du monde civilisé auquel il appartient⁴⁸ ».

Il convient de souligner la nette propension à projeter l'image humaine dans le cosmos ainsi défini, ce qui renforce le caractère homo-centrique (l'homme, créature privilégiée, occupe le centre de l'univers) et homo – morphique (le

⁴⁷ L. KRADER, La notion de réification dans la mythologie primitive, Diogène, n° 56, octobre-décembre 1966, pp. 62-66.

⁴⁸ A. LEBEUF, Le système de classification des *fali*, African Systems of Thought, I. A. I., Londres, 1965, p. 337.

monde est à l'image de l'homme) du mythe chez les *fali*, par exemple, le monde terrestre apparaît comme un macrocosme à division quaternaire : « L'image de l'homme est projetée allongé sur le côté droit, la tête à l'Orient, les pieds à l'Occident, le tronc au Sud, les bras au Nord et le sexe au Centre, fécondant la terre »⁴⁹.

- Vraie ou fausse historicité du mythe

S'il est vrai que les mythes recèlent des documents historiques – récits de migrations par exemple au Mali, justification de l'inégalité castuelle au Rwanda et au Burundi⁵⁰ - ou constituent des manières spécifiquement africaines d'interpréter le passé et de le rendre présent par l'intermédiaire des rites initiatiques, on comprend l'intérêt d'une enquête sur la pensée mythique pour une meilleure interprétation de l'histoire. Celle-ci devrait s'intéresser :

1° au contenu du récit, à son évolution (acculturation due aux fluctuations de la situation).

2° à l'attitude des africains face au mythe. Une telle réflexion suppose tout d'abord un cadre méthodologique. Très souvent l'on observe l'évolution du mythe que dans une section de temps limitée ; il faut alors construire un modèle diachronique permettant, par extrapolation, de restituer un passé plus lointain. Cette procédure fait apparaître qu'au Rwanda, par exemple, le mythe est normalement intégré à l'organisation socio-politique et remplit la fonction de charte sociale justifiant les structures castuelles, donc inégalitaires. Toutefois, cette intégration n'a rien de parfait puisque, de nombreux faits présentés par M. HERTEFELT⁵¹ le montrent, les mythes ne sont jamais unitaires et leur acceptation n'est pas totale. Il existe, en effet, des variantes régionales et des variantes relatives à la classe et à la caste.

⁴⁹ A. LEBEUF, op. cit., p. 332, Dogon, Bambara procèdent de même. Voir également V. PÂQUES, Mythe et structures dans les sociétés africaines traditionnelles, Dakar, Bull. IFAN 1-2, 1964, p. 72 et suiv..

⁵⁰ Il est indéniable que la cosmologie burundi justifie le rapport inégalitaire tuutsi-Hutu.

⁵¹ Mythes et idéologies dans le Rwanda ancien et contemporain in R. MAUNY, L.V. THOMAS, J. VANSINA, The Historian in Tropical Africa, Londres, 1964, 219-238.

De plus, un mythe entre parfois en contradiction manifeste avec un autre mythe et la prise de conscience de cette contradiction ne change rien à l'affaire. Enfin, la pensée mythique reste souvent muette pour expliquer certaines réalités sociales : au Rwanda par exemple on connaît l'existence d'une quinzaine de castes groupant des individus dont la répartition n'obéit plus à la division en castes. Aucune tradition n'explique cette curieuse anomalie. Présentement, toujours au Rwanda, – pays qui a récemment connu une révolution préparée par la caste inférieure, au nom des principes égalitaires – le mythe est mobilisé dès que les structures socio-politiques semblent menacées. Il est utilisé également par les esprits révolutionnaires qui exploitent son manque d'intégration et les potentialités de déviation qui en découlent. Ajoutons à tout cela l'incidence de l'idéologie occidentale qui défonctionnalise – au sens *gestaltique* du terme – le contenu des mythes et leur confère aussi de nouvelles possibilités d'explication non prévues par la tradition. Devant de tels faits, une conclusion s'impose : toute nouvelle situation politico-sociale entraîne une réadaptation et une ré-interprétation du mythe et, inversement, toute altération du mythe risque de provoquer de nouveaux mouvements socio-politiques. Nous sommes ainsi en présence d'une authentique relation dialectique entre mythe et organisation sociale qui ne pourra disparaître qu'avec la disparition des structures politiques et l'intégration parfaite de l'idéologie dans le système collectif de pensée.

- Mythe et rite

Nous avons déjà signalé les relations étroites qui unissent le rite et le mythe, celui-là actualisant et vivifiant celui-ci ; le second autorisant, expliquant et justifiant le premier. A cet égard rien n'est plus significatif que l'analyse des rites de passage et tout spécialement les initiations ou les intronisations des grands chefs (les Oba au Bénin par exemple). On a pu donner de cette étroite connexion une explication originale qui retrouve la signification de la fête, excès permis par lequel l'individu se trouve dramatisé et devient ainsi le héros : « Le mythe apparaîtrait-il le plus souvent doublé d'un rite, car si la violation de l'interdit est

nécessaire, elle n'est possible que dans l'atmosphère mythique et le rite y introduit l'introduit Le rite réalise le mythe et permet de le vivre. C'est pourquoi on les trouve si souvent liés : à vrai dire leur union est indissoluble et, de fait, leur divorce a toujours été la cause de leur décadence. A l'écart du rite, le mythe perd sa raison d'être, du moins le meilleur de sa puissance d'exaltation : sa capacité d'être vécu. Il n'est déjà plus que littérature, comme la majeure partie de la mythologie grecque à l'époque classique, telle que les poètes l'ont transmise, irrémédiablement falsifiée et normalisée⁵² ». Nous verrons plus loin qu'il en va de même en Afrique noire : le mythe qui dégénère en légende ne reçoit plus l'appui des rites tandis que les malades psychosomatiques construisent leurs jeux fantasmatiques à partir de fragments de mythes, incohérents et désacralisés.

b – MYTHE ET TOTALITE

Le mythe ou bien, quoique interminable, veut être totalité ou bien, en tant que fragment, renvoie à une totalité. Mais celle-ci peut s'entendre de différentes manières. Dans une perspective cosmologique, le mythe nous met toujours en présence d'un monde fini (spatialement) bien qu'inachevé (temporellement) et réglé de façon rigoureuse : la succession ordre-désordre plusieurs fois répétée dans les récits dogon est trop connue pour qu'on s'y arrête ; ce qui confère à cet univers hautement hominisé (par les projections dont nous parlions plus haut) et humanisé (il est fait pour l'homme) une manière d'« Unité principielle ». Par ailleurs, et sur ce point l'école de Griaule a apporté une contribution éloquente, les structures territoriales, les calendriers agraires, la configuration des villages ou des zones cultivées, les règles de filiation et d'alliance restent en étroit rapport avec le mythe de la création du monde, du moins dans les zones saharienne et

⁵² R. CAILLOIS, *Le mythe et l'homme*, Gallimard, 1972, pp. 26-27. De fait, grâce à un jeu de symboles assurant la médiation entre l'illimité et la limite, entre « la puissance d'assimilation indéfinie de l'imaginaire et la différenciation interne d'un concept défini », grâce à un système de référence commun, « à une loi de reconnaissance entre les sujets », en quoi consistent le mythe pensé et le mythe vécu ou joué (le rite), le groupe se définit dans sa double relation avec le cosmos et les Dieux. Voir Ed. Ortigues, *Les Cultes et les représentations objectives*, Encyclopédie française, Philos et Religion, Larousse, 1957.

soudanaise. Et quand nous disions que le monde est un, ce n'est pas de façon arithmétique qu'il fallait l'entendre, mais archétypale en ce sens que, *mutatis mutandis*, chaque univers (ou chaque sous-univers selon les cosmologies) reproduit un modèle⁵³ qui est l'Un. Ainsi, V. PÂQUES ne manque pas de souligner : chaque élément de l'ensemble-premier peut être considéré comme une image de la totalité. En effet « la réalité première se projette sur des plans parallèles, de valeur hiérarchique et d'extension géographique décroissante, déterminant sur chacun d'entre eux des images homothétiques pourvues des mêmes caractéristiques, mais situées selon le cas dans une perspective cosmique, planétaire ou humaine. Ainsi dans la version du *Touat*, le Cosmos, image du corps du forgeron sacrifié, les bras en croix, est représenté par les deux pôles fixes « Sahel » (*Canopus*) et la Polaire et par la ceinture Zodiacale mouvante. Dans une perspective plus restreinte, l'archétype humain issu de l'explosion de la première étoile figure une portion du ciel »⁵⁴. Pour relier ainsi l'*opératif* et l'*unitif*, le médit symbolique s'avère particulièrement efficace. En ce sens, on peut et doit dire du mythe négro-africain qu'il est un *tissu de symboles*, ce qui à la fois assure sa cohésion et en rend l'accès difficile d'autant plus que son pouvoir allusif ou de condensation (voire de surdétermination au double sens freudien et althusserien) est important, nous y reviendrons plus loin⁵⁵.

c – MYTHE, RELIGION ET SOCIÉTÉ

Indiscutablement, le mythe tel que nous l'avons présenté ne peut pas ne pas déboucher sur le Sacré. Tout d'abord, il en épouse certains caractères : la transcendance (il se situe hors de l'espace-temps : c'est l'indéterminé - déterminant à l'état pur) ; le mystère (ésotérisme de l'expression, secret

⁵³ Sur le rapprochement mythe et modèles scientifiques voir PAUGER, *Les modèles dans les sciences*, Diogène n° 52, 1965, p. 14.

⁵⁴ Op. cit., 1964.

⁵⁵ « Cette action unitive est le génie du symbole : de diverses manières, il rapproche des termes disjoints ; c'est même, on le sait, une des origines du mot symbole (le symbole met ensemble, il relie). La façon la plus importante dont il opère ce qu'il dit, c'est d'opérer l'union avec ce qu'il signifie » P. RICOEUR, *Le langage II*, A La Baconnière, Neuchâtel, 1967, p. 131.

astucieusement entretenu, théâtralité des conditions d'accès) ; la *valence affective* qui sous-tend le jeu des images – analogie (que le symbole devienne simple signe, le mythe dégénère en récit ludique et le profane remplace le sacré) ; l'*exemplarité* (c'est le modèle de tout ce qui est et doit être, le principe structurant de l'être et du phénomène). En bref, n'est - il pas la *Parole par excellence*, l'équivalent de ce que signifie la Révélation pour le Chrétien, mieux encore la parole archétypale posée une fois pour toutes mais indéfiniment créatrice – par répétition – et parfois tellement chargée de forces numineuses qu'il devient dangereux de la « parler » (d'où l'évidente vertu du silence) ? – En second lieu parce que le mythe informe et structure la liturgie dont la fin essentielle est de reproduire certaines séquences mythiques et de les corporeiser : on n'insistera jamais assez sur le rôle capital du corps⁵⁶ trop souvent dédaigné par les ethnologues qui, marqués par les valeurs judéo-chrétiennes, associent chair à péché, culpabilité et mort ! L'Africain au contraire danse sa foi, exprime par l'attitude et le geste son vécu religieux tandis que l'apprentissage des mythes est un apprentissage particulièrement postural, que l'initiation mutile le corps pour mieux l'exalter, mortifie le sexe pour davantage confirmer son pouvoir créateur, tue le néophyte pour mieux le faire revivre Tant il est vrai que le mythe ne dit pas seulement la vérité : « En s'accomplissant dans le rite, il sauve l'homme et il sauve la nature »⁵⁷.

Rites et Paroles doivent nécessairement s'entendre dans le cadre – parfois étroit – du groupe considéré (tribu, ethnie) à telle enseigne qu'on ne saurait dissocier le second des premiers. Ce n'est pas par hasard que les *Fon* du Dahomey ont une vie politique duelle (deux cours, deux séries d'officiers similaires, deux rituels pour les ancêtres royaux) et une mythologie de la gémelleité, celle-ci ayant pour

⁵⁶ Corps qui est déjà hautement valorisé par les étroits contacts mère – enfant, véritable dialogue des corps, source d'action sécurisante par excellence.

⁵⁷ R. BASTIDE, op. cit., 1966, 1031. C'est un thème semblable que développe B. HOLAS, *Mythologie des origines en Afrique noire*, Doigène 48, 1964, pp. 102-118. « De toute manière, l'un des principaux buts du mythe (sous sa forme originelle, effective) est d'accorder l'humanité avec les rythmes du cosmos en lui enseignant les modes d'utilisation des forces que celui-ci produit, en lui ouvrant les portes du sacré et en lui imposant un éternel mouvement cyclique selon une chronologie qui ne relève pas de ce monde ».

tâche de résoudre la dialectique des contraires (fonction d'équilibration). Et D. ZAHAN⁵⁸ a bien compris que la complémentarité chef de terre / chef politique est l'équivalent sociologique du dualisme mythique Terre / Soleil. En effet, tandis que le chef politique se déplace du Sud au Nord à l'instar du Soleil entre deux solstices, le chef de la Terre suit plutôt du Nord au Sud et de l'Ouest à l'Est le trajet des nuages, sources de cette pluie bienfaisante indispensable aux cultures

On mesure en tout cas l'importance des archétypes mythiques, leur fonction d'explication et de justification, leur rôle de guide au niveau des comportements politiques et des liturgies (rôle de conservation et de reproduction, mais aussi de lutte contre les effets imprévisibles du changement), leur caractère socialisateur et intégrateur. Dans la société tribale, signifiants et signifiés constituent ainsi « une chaîne sans discontinuité qui est le support des communications verbales et non verbales entre l'individu et le groupe. En d'autres termes, c'est le même signifiant qui est opérant ici et là dans le groupe et dans l'individu. Dans cette société, deux statuts aux deux extrémités de la chaîne des générations : l'un ne sait pas et l'autre sait. L'initiation est le lieu et le moment de la rencontre entre le savoir et le non – savoir. L'enfant reçoit le savoir de l'ancien sur le « mythe », les origines, la loi, la coutume, les ancêtres, c'est-à-dire les fondements du groupe⁵⁹. Il y aurait sans doute d'autres traits à signaler pour situer les mythes en relation avec leur contenu, singulièrement si nous reprenons la distinction mythe étiologique et mythe d'origine : la place qui revient aux éléments (terre, eau, air, feu), aux animaux et végétaux, aux métamorphoses, à la sexualité (nous ne devons pas sous-estimer la perspective psychanalytique) aurait mérité de longs développements mais cela nous eût entraînés trop loin. Il n'en faut pas plus cependant pour se persuader que le mythe négro-africain constitue un fait social total.

⁵⁸ D. ZAHAN, *Pour une histoire des Mossi du Yatenga*, L'homme, 1-2, 1961. On lira aussi du même auteur *La viande et la graine, Mythologie dogon*, Prés. Afric., 1969.

⁵⁹ Voir L.V.THOMAS in la terre afr.....cf.445 p.159 !!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!!

A - UNE DIFFICULTE LANGAGIERE

Dans un autre registre, nous allons partir de l'exemple du missionnaire Henri TRILLES qui se croyait capable de comprendre les paroles des *Pahouis* parce qu'il parlait couramment la langue de ces populations d'Afrique Centrale. Quelle ne fût sa déception, lorsqu'un vieillard lui fit remarquer qu'il n'était qu'un enfant incapable de s'entretenir sérieusement avec des hommes initiés : « Eh bien, puisque tu as appris (notre langue) avec les enfants, retourne avec les enfants ; quand tu sauras parler comme les hommes, tu parleras aux hommes »⁶⁰.

Cette anecdote nous renseigne de façon significative sur l'existence dans la société traditionnelle de deux langages. Il existe, en effet, une langue commune pour tous et qu'un étranger pouvait apprendre plus ou moins facilement. Mais à côté de cette langue ordinaire, les hommes mûrs de chaque tribu possédaient un autre moyen de communication qui constituait ce que l'on pourrait appeler la langue des initiés.

Il serait alors naïf voire déplacé de croire que la connaissance des termes du vocabulaire quotidien d'une tribu suffise pour s'approprier le patrimoine culturel de tout un peuple. C'est l'erreur de certains chercheurs dont un grand

⁶⁰ S. AZOMBO, op ; cit.

nombre de linguistes qui, après un séjour plus ou moins long dans une région d'Afrique, prétendent posséder, avec l'usage courant de la langue, les trésors spirituels de cette région. Est-il besoin de leur signaler qu'ils ne font souvent que projeter les productions de leur esprit sur un peuple vivant d'une philosophie soigneusement gardée à l'abri de toute curiosité superficielle ? N'est-ce aussi ce qu'avait compris G. DURAND quand il parlait de la « considération des valeurs privilégiées de sa propre culture comme des archétypes normatifs pour d'autres cultures⁶¹ » ?

Et si, dans certains cas, des africains ont livré aux ethnologues des récits sur les rites initiatiques, des contes et des légendes, c'est souvent avec beaucoup d'humour qu'ils l'ont fait. Ils voulaient souvent satisfaire les chercheurs avides et désireux d'amasser des documents, dans l'espoir de profiter, en retour, des avantages matériels qui leur étaient promis au cas où ils accepteraient de parler. Mais ils restaient convaincus que ces documents ne seraient d'aucun profit aux étrangers qui, malgré leur sagacité, seraient toujours condamnés de « tourner autour d'un os qu'ils ne pourront casser en aucun cas ». C'est ce qui explique, à notre avis, la pauvreté désolante de certaines thèses émises et de quelques ouvrages publiés sur la vision du monde du négro-africain.

B - PRESENCE ET ABSENCE DU MYTHE

Aux difficultés d'une langue hermétique s'ajoute inmanquablement l'obstacle provenant de la différence qui sépare l'image du monde des ancêtres de celle que nous avons actuellement. En simplifiant les deux images du monde, on pourrait dire que celle des ancêtres est mythique, alors que nous nous préoccupons davantage des problèmes du développement économique et des divers moyens de maîtriser la nature. Pour se rendre compte de la distance qui nous sépare du monde des Ancêtres, il suffit de penser aux représentations émanant des récits traditionnels qui nous sont parvenus. La divinité y est partout

⁶¹ G. DURAND, op. cit., 1969, p. 10.

présente. Même lorsqu'on nous parle de l'éloignement de Dieu, il s'agit plutôt d'un éloignement dans l'espace. Des héros interviennent sans cesse dans la vie de la tribu : ils sont doués d'une puissance extraordinaire qui les fait considérer comme des fils de Dieu. La nature elle-même est vivante : le Soleil, la Lune et les Etoiles sont considérés comme le père, la mère et les enfants. Il semble que l'on se trouve en face d'une sorte de confusion des ordres. Ce que dit R. BULTMANN en parlant de l'univers dans lequel évoluent les auteurs du Nouveau Testament s'applique parfaitement à ce monde traditionnel : « est mythique, écrit-il, le mode de représentation dans lequel ce qui n'est pas du monde (*das unweltliche*) le divin, apparaît comme étant du monde, comme humain, l'au-delà comme un ici-bas ; selon lequel, par exemple, la transcendance de Dieu est pensée comme éloignement spatial ; un mode de représentation en vertu duquel le culte est compris comme action matérielle produisant des forces qui ne sont pas matérielles⁶² ».

Face à ce monde de la mythologie, l'africain d'aujourd'hui peut se sentir facilement dépaycé. Non seulement il le fait sien avec beaucoup d'efforts et de courage, mais il pourrait avoir tendance à le négliger, sous prétexte qu'une telle représentation freine le progrès économique et social qu'il peut poursuivre. En effet, la pensée axée sur le développement économique peut s'opposer à la pensée mythique. Rechercher les lois qui régissent la nature, c'est refuser d'admettre l'hypothèse d'une nature soumise au bon vouloir des forces supérieures. C'est adopter le principe du déterminisme. Non loin de là, et comme l'avaient souligné des penseurs comme L. S. SENGHOR⁶³, « la raison intuitive » est à la base de l'ontologie, de la vision négro-africaine du monde. Les différentes apparences sensibles, constituées par les règnes animal, végétal et minéral, ne sont que des manifestations matérielles, dirons-nous, d'une seule et même réalité fondamentale : l'Univers, réseau de forces diverses qui sont l'expression des virtualités enfermées en Dieu qui est la Seule Force réelle.

⁶² R. BULTMANN, "Rerygma Und Mythos I", 22.

⁶³ L. S. SENGHOR, "Liberté 5'" – le dialogue des cultures – Edit. du Seuil, Paris, 1993.

Dans l'optique de ce mode de pensée typiquement africain, « Dieu est la Force des Forces ». L'ontologie négro-africaine a incontestablement quelque chose de hautement unitaire, parce que l'unité de l'univers s'y réalise par la convergence des forces issues de Dieu et ordonnées vers Dieu.

Cette ontologie n'est pas seulement unitaire, elle est également existentielle. Tout le système en Afrique noire traditionnelle est fondé sur la notion de force vitale.

Cette force vitale préexiste à l'être et fait en même temps l'être. Dans cette optique, Dieu a donné la force vitale non seulement aux hommes, mais aussi aux animaux, aux végétaux et aux minéraux. C'est ce don divin, caractérisé par l'attribution d'une force vitale, qui fonde l'existence des différents règnes.

En outre, cette force vitale, incorporée par Dieu dans les hommes, les animaux, les végétaux et les minéraux, est soumise à un devenir. C'est-à-dire qu'elle est appelée à croître sans cesse. C'est ainsi que « l'existence se fonde sur la préexistence pour s'épanouir en existence majeure ». D'où la place centrale qu'occupe l'homme dans le système, en sa qualité d'existant, c'est-à-dire de vivant, capable de renforcer sa force, de se réaliser en personne : en étant de plus en plus libre au sein d'une communauté solidaire.

D'où ce hiatus qui se prononce de plus en plus entre l'Africain de la seconde moitié du XX^e siècle et l'Africain des siècles antérieurs.

? DES ORIGINES A UNE HISTOIRE GENERALE DE L'AFRIQUE

? LES ESQUISSES D'UNE HISTOIRE GENERALE DE L'AFRIQUE

Nos investigations auront surtout pour but de produire un répertoire de l'imaginaire négro-africain à partir de d'une exégèse anthropo-sociologique des concepts de pratiques rituelles et de représentations sociales.

Derechef, ce travail insistera plus sur la notion d'ethnie que sur celle d'état – ou de pays. Notre point de vue serait qu'une étude se fondant sur une base ethnique.....Ce choix nous a été dicté par des raisons de commodités méthodologiques. En effet, une étude prenant comme référent l'ethnie en tant que réalité sociologique semble manifestement plus opaque et

plus pertinente que celle s'aventurant dans les méandres de la notion incertaine et arbitraire d'état ou de pays. Dans ce sens, il nous semble juste de penser qu'une recherche sur les sociétés traditionnelles d'Afrique noire qui se fonde sur la géo-politique actuelle de ce continent aura toutes les chances de sombrer dans une impasse et un inachèvement qui serait dû à ce qu'on pourrait appeler la « non-saisie d'un fait social total ». Car ce fait- là serait un fait social « non-congruant » et inadapté sociologiquement et anthropologiquement ; par rapport à l'objet même de notre recherche. Cette évidence de premier ordre se comprend aisément si l'on sait qu'en Afrique, du fait d'un découpage colonial arbitraire des frontières, une même ethnie peut, et est d'ailleurs souvent partagée entre deux ou plusieurs pays. D'où les nombreuses difficultés méthodologiques pour qui voudrait se consacrer aux sociétés traditionnelles. Ce qui justifie, en dernière instance, ce choix méthodologique qui consiste à chercher notre matière dans la totalité de l'ethnie en faisant fi, sciemment, de la limite que constitue la frontière géographique. Ainsi, nous serons amené à utiliser régulièrement dans notre discours la notion de groupe ethnique.

ICI-----TRANSFERTATTENTION (fin transfert

IL FAUDRA AMENER LA QUESTION MAIS AUSSI FAIRE UNE TRANSITION

En effet, voici la profonde et véritable *question première* qui nous a amenée à entreprendre ce travail de recherche.

Cette question, telle qu'elle est posée et où elle est posée, a l'avantage de figer d'erechef le caractère pluridisciplinaire de cette recherche qui se présente comme une contribution à l'étude des structures anthropologiques de l'imaginaire en Afrique noire traditionnelle. Inutile de dire alors que cette recherche puise sa matière dans les profondeurs de l'anthropologie, de l'ethnologie et de la sociologie. Pour des raisons de commodités, mais aussi par souci de concision et de clarté dans notre démarche, nous -----optons pour la notion d'anthropo-sociologie pour qualifier et désigner ce travail. Il va sans dire que nous opérons par-là à une opération de contraction disciplinaire

qui prend sa source dans ce champ de voisinage constitué par la combinatoire de quelques pôles identitaires entre l'anthropologie, l'ethnologie, l'ethnographie et la sociologie.

Quelle différence existe réellement entre ces diverses disciplines ? Avant de répondre à la question, nous dirons d'ores et déjà qu'en France anthropologie et ethnologie sont deux termes qui sont aujourd'hui utilisés à peu près pour désigner la même discipline. Dans le sens de la méthode, il est permis de dire que l'ethnographie, l'ethnologie et l'anthropologie forment une séquence allant de l'observation à la théorie : l'ethnographe décrit des faits, l'ethnologue modélise et analyse ces faits ou matériaux, et l'anthropologue se livre à des comparaisons, présente des synthèses, isole des objets et formule des théories. Il y a un siècle déjà, ces trois occupations pouvaient encore donner lieu à une division concrète des tâches. Aujourd'hui, c'est à une seule et même profession qu'elles échoient. Au cours de sa carrière, un ethno / anthropologue commence par être ethnographe sur le terrain, ethnologue lorsqu'il rédige, puis, si ses goûts et ses ambitions l'y portent, anthropologue lorsqu'il compare ses matériaux à ceux des autres, critique sa méthode ou généralise ses idées.

Ces mots ont aussi, évidemment une histoire. Au XIX^e siècle, en France, l'anthropologie était avant tout une science naturelle, qui comprenait, en premier lieu, l'étude des types physiques des cinq continents. Le mot "ethnologie", quant à lui, désignait, au début du siècle, le classement culturel de ces types naturels. Lorsque la recherche des origines de la culture se tourna vers les sociétés "primitives", le même mot "ethnologie" s'appliqua à l'analyse comparée des mœurs et des institutions des sociétés traditionnelles. Il est d'ailleurs resté en usage avec ce sens. Toutefois, au cours des années cinquante, Claude LEVI-STRAUSS et Georges BALANDIER, soucieux de marquer l'élargissement de l'objet de leur discipline, proposèrent de reprendre le terme "anthropologie", au sens donné dans le monde anglo-saxon aux expressions *social anthropology* et

cultural anthropology. Ce qui fut fait, surtout par les chercheurs, et explique d'une autre manière le recouvrement actuel des deux intitulés "anthropologie" et "ethnologie". On note toutefois que quand la discipline s'applique à des terrains proches ou modernes, elle est plus volontiers nommée "ethnologie".

1 – L'UN ET LE MULTIPLE

Comment l'anthropologie, c'est-à-dire étymologiquement la « science de l'homme », en est elle venue à désigner « la science des sociétés vues de l'extérieur » ?

Les historiens de la discipline sont enclins à rappeler que son origine se confond avec certains jugements spontanés et forts anciens : par exemple, celui de l'historien grec HERODOTE qui, au V^e siècle avant Jésus-Christ, s'appliqua à décrire les Egyptiens comme des gens qui agissent « à l'inverse des autres peuples » ; ce qui veut dire des Grecs eux-mêmes, ou celui du géographe STRABON qui relevait la "sauvagerie" des mœurs des Germains.

L'anthropologie, en somme, relèverait d'une « propension à s'intéresser, tout en s'en étonnant, c'est-à-dire en les rapportant à soi-même, aux différences d'aspect, de mœurs et de croyance existant non pas entre les individus, mais entre des collectivités, éventuellement voisines mais en tout cas dissemblables ».

La formation d'une discipline académique chargée d'endosser un tel projet remonte à la seconde moitié du XIX^e siècle. L'anthropologie désigne, à cette époque surtout, l'art d'évaluer les couleurs de peau, de mesurer des crânes et de définir des races. Un débat ancien agite ces régions du savoir : l'espèce humaine est-elle issue d'une seule couche (monogénisme) ou de plusieurs (polygénisme) ? L'anthropologie, au sens moderne du terme, se constitue du jour où elle prend un parti : celui du BUFFON qui jugeait que l'espèce humaine n'avait qu'une origine, mais sous l'influence des climats, s'était diversifiée. C'est en refusant l'idée d'une fondamentale hétérogénéité naturelle des races humaines que les fondateurs de cette discipline se dotèrent d'un programme et

surtout d'un problème à résoudre. Si l'humanité est une, comment identifier, classer et surtout justifier les différences morales, intellectuelles et sociales dont la variété des modes de vie démontrent l'existence ?

Telle est, en somme, la question que, depuis, ils n'ont cessé de retourner afin de l'ajuster à une seconde exigence : celle de produire une science, c'est-à-dire un savoir qui cesse d'être relatif au jugement de celui qui l'énonce. Sur ce plan, la tâche était ardue. Trois exemples d'écoles de pensée, choisis parmi les premières étapes du développement de l'anthropologie, peuvent aider à le montrer.

Au XIX^e siècle, les sciences de la vie sont dominées par l'idée d'évolution. L'anthropologie n'échappe pas à ce tropisme. Les juristes et les historiens considérés aujourd'hui comme les pères de la discipline ont pour souci de retrouver l'histoire perdue de l'humanité depuis ses origines. Pas seulement l'histoire de ses formes fossiles, mais celle de ses productions : ses techniques, son langage, ses croyances et ses institutions.

Pour ce faire, ils appliquent la maxime de Joseph Marie DE GERANDO⁶⁴, membre de l'éphémère Sociétés des observateurs de l'homme (1799-1805) : « faire un pas dans le monde, c'est franchir un siècle ». Les archives des origines sont dans les récits des voyageurs : sans se déplacer eux-mêmes, les anthropologues s'en emparent, dissèquent et classent les coutumes des premiers habitants de l'Afrique, des Amériques, des Iles océaniques, entre autres. Puis, ils les comparent à celles de la Grèce ou de l'Égypte ancienne. Ainsi, Johannes BACHOFEN découvre le matriarcat ; John Mc LENNAN, la promiscuité primitive de l'exogamie ; Henri S. MAINE, le despotisme patriarcal et James FRAZER, lui, définit le totémisme. Eux-mêmes ou leurs successeurs reconstruisent des séquences, fixent des stades et y logent leurs découvertes.

⁶⁴ Baron de GERANDO, 1772 – 1842.

Ainsi, Lewis H. MORGAN, en 1877, distingue trois étapes dans l'évolution des sociétés humaines : la sauvagerie, la barbarie et la civilisation. Les deux premiers se subdiviseraient en trois stades : inférieur, moyen et supérieur. A chacune de ces trois étapes, correspondent des techniques et des institutions : le « sauvage inférieur » vit de cueillette et pratique la promiscuité, le « barbare inférieur » connaît l'agriculture et la poterie, il vit en tribus et est monogame. Et ainsi de suite jusqu'à la civilisation : celle des Etats, des cités de l'écriture.

Mais le programme des évolutionnistes ne se limite pas à décrire, il s'agit d'établir les lois de l'évolution culturelle, de comprendre comment s'effectue le passage d'un stade à l'autre et d'expliquer pourquoi des nations sont restées « en arrière » de la caravane de l'humanité ; voire selon certains, ont régressé. On a souvent, avec raison, stigmatisé la manière dont ces premiers anthropologues ont, en hiérarchisant les cultures, largement justifié l'entreprise coloniale, induit le mépris des « primitifs », sinon favorisé le racisme. Mais le racisme n'est pas le racialisme. A ce propos, Pierre-André TAGUIEFF distingue le racisme - doctrine conduisant à la ségrégation et à la discrimination raciale - du racialisme qui est un ensemble de théories à visées scientifiques expliquant l'état du monde à partir de l'existence de race. Dans cette perspective, il ne fait pas de doute que l'évolution de Darwin a peu de rapport avec l'« évolution » des anthropologues ; car le premier décrit la différenciation croissante des espèces animales. Pour L.E. MORGAN comme, plus tard, pour E. DURKHEIM, l'évolution biologique n'est qu'une métaphore lointaine. Ils ne doutent pas que les hommes aient non seulement une origine, mais une destinée communes : le progrès. L'évolutionnisme, en anthropologie, postule donc un universel humain, absent du racialisme scientifique comme des philosophies plus anciennes pour lesquelles certaines différences extrêmes relevaient de la monstruosité. En même temps, il est vrai, l'ethnologie évolutionniste construit un objet qui aura la vie dure : la « société primitive », qui permet de placer dans une case tout ce qui n'appartient pas au monde civilisé. Ainsi, s'installe dans la discipline une

partition du monde en deux compartiments distincts : « les civilisés » pour désigner les sociétés à écriture, et « les primitifs » pour parler des peuples sans écriture. Dès l'instant où c'est aux premiers d'expliquer pourquoi et en quoi les seconds sont différents, alors nous pouvons dire que cette partition traduit efficacement une vision on ne peut plus subjective du monde.

2 – VERS LA RECHERCHE D'UNE COHERENCE

Vers la fin du XIX^e siècle, les critiques portées contre la méthode évolutionniste émanaient entre autres d'anthropologues qui étaient aussi, chose rare à l'époque, des hommes de terrain. Le plus connu d'entre eux, Franz BOAS⁶⁵ (1858-1942), s'élevait, dans un article de 1896, contre le caractère hâtif et conjectural de ces reconstructions de l'histoire humaine. Il critiquait aussi la manière dont les « anthropologues de bibliothèque » découpaient en petites branches les sociétés « primitives » pour les comparer. Vingt ans plus tard, sa critique aura porté : l'évolutionnisme cède la place à d'autres méthodes et à d'autres genres de théories (le diffusionnisme, le culturalisme, le fonctionnalisme, le structuralisme).

Le « fonctionnalisme » qui sera dominant en Angleterre jusqu'aux années cinquante désigne un petit ensemble d'idées qui accompagnent et motivent des pratiques nouvelles. D'abord, un ethnologue fonctionnaliste est un théoricien plus prudent que ses aînés : il ne pose pas *a priori* de questions générales. Ensuite, c'est l'homme d'un terrain : il passe de longs mois sur place, à étudier une communauté, avant de se lancer dans une interprétation. A la différence de ses prédécesseurs, il devient facilement spécialiste d'une peuplade ou d'une région. Bref, c'est un homme de monographies minutieuses et de comparaisons limitées. Ces pratiques s'accompagnent de la conviction, énoncée par E. DURKHEIM et Marcel MAUSS, mais surtout martelée par Bronislaw

⁶⁵ BOAS Franz (1859-1942). – Anthropologue américain. *The mind of primitive man* (1911). *General anthropology* (1938). *Race, language and culture* (1940). Il dirigeait également les publications of « the Amer. Ethn. Soc » et « J. of Soc. Folklore ».

MALINOWSKI⁶⁶, que les institutions et la culture d'une communauté forment un tout cohérent. Les traits qu'on y observe ne sont ni des "progrès", ni des "survivances", mais des dispositifs qui ont un rôle à jouer. Le fonctionnalisme élimine la dimension historique, et la hiérarchie qui en découle. Il oblige l'ethnologue à considérer l'interdépendance des faits qu'il étudie. La "bonne" question n'est plus de se demander si la magie est antérieure ou non à la religion, mais à quoi elle sert dans la société des *Sérère* du Sine ou des *Jola* de Casamance.

En quoi le structuralisme est-il une théorie anthropologique ? A priori, c'est un ensemble de propositions valables pour toutes les sociétés humaines. Le courant fonctionnaliste s'exprimera aussi en sociologie, avec, par exemple, R. K.

MERTON⁶⁷ et T. PARSONS⁶⁸. Il place la société au dessus de la culture : les idées et les pratiques des hommes ne s'expliquent que par leur inscription dans un système social. B. MALINOWSKI, lui, va plus loin dans la recherche d'une causalité : au delà des contraintes sociales, il pose que les sociétés sont toutes travaillées par les mêmes besoins biologiques (alimentation, reproduction, protection) et que la culture s'explique par sa capacité à les satisfaire tout en en créant d'autres.

En même temps, l'anthropologie fonctionnaliste est restée une science des particularités. En effet, il lui fallait encore se demander pourquoi, par exemple, la "solution magique" avait pu être préférée par à la "solution religieuse".

Les nouvelles typologies établies par les fonctionnalistes sont des ébauches de réponses à ces questions. Ils ne comparent plus des traits, mais des systèmes

⁶⁶ MALINOWSKI Bronislaw (1884-1942). – Anthropologue anglais d'origine polonaise. *Argonauts of Western pacific* (1922), trad. Franç. (1963). *Myth in primitive psychology* (1926-1932). *Sex and repression in savage Society* (1927), trad. Franç. (1936). *Philosophy and scientific method* (1927). *A scientific theory of culture and other essays* (1944). *The dynamics of cultural change* (post. 1945).

⁶⁷ MERTON Robert King (1910- xxxx). – Sociologue américain. *Mass persuasion* (coll. 1947). *The focused interview*, in A. J. S. (1949). *Social theory and social structure* (1949-1957), trad. Franç. (1953). *Studies in the scope and method of the American soldier* (en coll. 1950). *Le « social scientist » en Amérique* (in Lasswell, trad., 1951). *Sociology to day* (coll. 1960). *Contemporary social problems* (1966). *On the theoretical sociology* (1966).

⁶⁸ PARSONS Talcott (1902-xxxx). – Sociologue américain. *The structure of social action* (1937). *Toward a general theory of action* (1951 en coll.), trad. Franç. (1955). *Social structure and personality* (1964). *Sociological theory and modern society* (1967).

politiques, des systèmes de parenté, des systèmes rituels, des systèmes de pensée. Ainsi, apparaissent les notions de « systèmes segmentaires », de « systèmes fonctionnalistes », dont la propriété commune est de s'opposer aux systèmes stratifiés des sociétés à Classes et à Etats. Quand au fond de la question – pourquoi ce système-ci plutôt que celui-là ? – il restera largement sans réponse, si ce n'est par quelques appels aux contraintes de l'environnement naturel.

L'autre adversaire de l'évolutionnisme a donné naissance à ce que, rétrospectivement, on nomme le "culturalisme". Il naît, grandit et s'épanouit dans les années trente aux Etats-Unis, bien que son inspiration première soit à chercher dans la philosophie et l'anthropologie allemandes. Le culturalisme, estime-t-on généralement, a un précurseur F. BOAS, et un père fondateur, Alfred KROEBER⁶⁹ (1876-1960). F. BOAS est avant tout un infatigable enquêteur des cultures indienne et eskimo. Sa théorie est que les anthropologues devraient s'abstenir de faire des théories. Selon lui, chaque culture est le produit d'une histoire contingente : il n'y a pas de « lois du développement », seulement des processus singuliers. F. BOAS est donc un partisan affirmé du particularisme, mais pas n'importe lequel : celui de la culture, au sens d'un ensemble de comportements, de références textuelles et de valeurs communes. Ni la race, ni la langue, ni les institutions ne sont des données qu'il considère déterminantes. A. KROEBER, son élève, en tire les conséquences. Il classe les sociétés amérindiennes en aires culturelles, suggérant que, contrairement à l'idée fonctionnaliste, ce ne sont pas les institutions qui produisent la culture qui leur convient, mais l'inverse : ce sont les variations culturelles qui caractérisent les sociétés.

⁶⁹ KROEBER Alfred Louis (1876-1960) – Anthropologue américain. *Source book in Anthropology* (coll. 1920). *Configurations of culture growth* (1944). *The nature of culture* (1952). *Anthropology today : an encyclopedic inventory* (coll.) (1953). *Culture* (en coll. Kluckhohn, 1963).

Après F. BOAS, le culturalisme connaît un autre développement en se penchant sur les effets de la culture sur la personnalité. Ruth BENEDICT⁷⁰ (1887-1948), Abraham KARDINER⁷¹ (1891-1981), Ralph LINTON⁷² (1893-1953) et Margaret MEAD⁷³ (1901-1978) empruntent des outils à la psychologie pour tracer le profil type de personnalités correspondant à la culture *Kwakiult*, *Dobuane*, *Samoane*, *Arapesh*, *Mundogumor*, etc.

⁷⁰ BENEDICT Ruth Fulton (1887-1948). – Anthropologue américaine. *Patterns of culture* (1934) trad. Franç. (1950). *The chrysanthemum and the sword* (1946) (trad. Française).

⁷¹ KARDINER Abraham (1891-1981). – Psychosociologue américain. *The individual and his society* (1939) (trad. Franç. 1969. *The psychologic frontiers of society* (en coll.) (1945).

⁷² LINTON Ralph (1893-1953). – Anthropologue américain. *The study of man* (1936), trad. Franç. (1968). *The cultural background of personality* (1945), trad. Franç. (1959). *The tree of culture* (1955).

⁷³ MEAD Margaret (1901-1978). – Anthropologue américaine. *Coming of age in Samoa* (1928). Trad. Franç. 1963. *Cooperation and competition among primitive peoples* (1937). *And keep your powder dry* (1942). *The american people* (1944). *Pouvoir de la femme* (in *Esprit* nov. 1946). *Male and female : a study of sexes in a changing world* (1950). *Cultural discontinuities and personality transformation* (1954). *Cultural patterns and tecnica change* (1955). *Thèmes de culture de la France* (1958). *Science and the concept of race* (1958).

3 – VERS UNE CRITIQUE DES VALEURS MODERNES

En quoi le culturalisme est-il une théorie anthropologique ? A première vue, rien ne l'y destine puisque l'essentiel de son point de vue est particulariste : les cultures sont des entités hétérogènes les unes aux autres. Mais le particularisme a des limites : Ruth BENEDICT, par exemple, ne se prive pas de comparer les cultures amérindiennes sur la base de leur caractère "apollinien" ou "dionysiaque". M. MEAD oppose les "doux" *Aparesh* aux "durs" *Mundugumor* et donne des conseils éducatifs aux parents américains. En dépit d'un relativisme affirmé, les culturalistes cachent difficilement leur préférence pour les valeurs incarnées par certaines sociétés : les modèles harmonieux et équilibrés sont nettement préférés à ceux qui induisent l'agressivité et le conflit. R. LINTON développera une typologie des conduites sociales. Clyde KLUKHOHN⁷⁴ s'efforcera de montrer qu'il existe des valeurs universellement partagées. Enfin, juste retour des choses, la "sociabilité primitive" (mais le mot n'a plus cours) est souvent décrite comme plus épanouissante et plus libre que celle du monde moderne. Ainsi, les culturalistes se servent souvent de leurs échantillons de civilisations "plus simples" pour critiquer le monde moderne : ce qui est une manière de dire que, par dessus les cultures, les hommes peuvent apprendre les uns des autres, mais aussi de perpétuer l'idée que "certains" forment une entité différente des autres.

L'évolutionnisme, le fonctionnalisme et le culturalisme ne sont encore que trois exemples de *courants - moments* fondateurs de l'anthropologie. Et il faudrait y

⁷⁴ KLUKHOHN Clyde (1905-1960) – Anthropologue américain. *Personality in nature society and culture* (1948). *Le concept de culture* in Lerner et Lasswell (1951). *Culture* (1963). *Introduction à l'Anthropologie* (1964, trad. Franç.)

ajouter, bien évidemment, d'autres modèles venus par la suite : structuralisme, néo-évolutionnisme, matérialisme culturel, marxisme, empirisme, interactionnisme, néo-culturalisme Leur analyse montrerait que l'anthropologie n'a cessé d'être à la recherche d'une base commune à toutes les sociétés et à toutes les cultures humaines à partir de laquelle leurs différences pourraient être identifiées, classées et justifiées. Le structuralisme, tel qu'il s'est développé en France, en est un exemple manifeste. Peu convaincu que les fonctions sociales rendent compte de la diversité des cultures, Claude LEVI-STRAUSS déplace la base de sa comparaison sur un autre plan : celui de la « fonction symbolique ». Le fondement de la culture et des pratiques est l'ordre des signes instauré par un dispositif universel identique à celui des langues : l'exploitation de différences sensibles comme instrument de classement des êtres et des choses. Ainsi, la prohibition de l'inceste, différente dans chaque société, produit des systèmes de parenté très divers, mais tous habités par la même exigence : distinguer ceux avec qui on échange et ceux avec qui on n'échange pas. Le totémisme, qui passait pour une religion, classe des groupes humains selon un ordre animal ou végétal, dont on trouve des versions modernes dans le catalogue des patronymes (RIVIERE, SEVE, DUTRONC, RENARD, DUCHÊNE, LOISEAU, LOUP, COQ, CHATTON, SAPIN, etc.). A chaque culture correspond donc un ordre particulier de symboles construits avec le même instrument logique.

L'exigence simultanée de propositions universelles et d'analyses de particularités est un aspect constant des théories anthropologiques. Beaucoup de controverses actuelles ne font que prolonger d'anciennes querelles portant sur l'importance respective de ces deux aspects. Même s'il est plus difficile d'en donner plus qu'une vision simplifiée, on peut dire qu'aujourd'hui le champ de l'anthropologie est parcouru par au moins deux lignes de partage. L'une, ravivée par le retour d'un culturalisme radical aux Etats-Unis, oppose ceux qui, au nom de l'hétérogénéité des dites cultures, voient dans l'anthropologie, tout au plus un

exercice d'interprétation libre, à ceux qui, en s'appuyant sur des modèles jugés solides des sciences sociales ou naturelles (biologie, technologie, psychologie cognitive, communication, économie, écologie, linguistique), s'efforcent d'en faire un usage transculturel. L'autre oppose les défenseurs de l'autonomie des processus symboliques aux partisans d'une anthropologie tournée vers la recherche d'explications causales et généralement naturelles des phénomènes sociaux et culturels.

4 – LA FIN D'UN ISOLEMENT SOCIÉTAL : En

L'anthropologie, même marquée par la diversité des traditions nationales, l'hétérogénéité des méthodes et des théories, l'attraction d'autres sciences, n'est pas uniquement faite de pièces et de morceaux tenus ensemble par l'existence d'une profession ou d'un objet (les sociétés primitives).

La notion de sociétés primitives, étroitement liée à l'évolutionnisme, aurait dû disparaître de l'univers mental des anthropologues en même temps que cette théorie. Si elle ne l'a pas fait complètement (seul le mot a disparu de l'usage professionnel, ou s'est orné de guillemets), c'est que les ethnologues ont, à cette époque, plus encore qu'auparavant, visité des "tribus africaines, polynésiennes ou amazoniennes". Ils ont eux-mêmes utilisé des mots comme "sociétés simples", "traditionnelles", "non industrielles", "holistes" ou "sans histoire". Jack GOUDY n'a pas tort de dire qu'ainsi s'est perpétué un « grand partage, une sorte de coupure entre un monde "civilisé" et un autre qui l'était moins, ou qui obéissait à d'autres lois, en particulier celle d'être bon à observer. Cette dernière donnée est importante : l'usage de mots ne signifie pas qu'on définisse concrètement leur contenu. Lorsque Claude LEVI-STRAUSS écrivait sur la « pensée sauvage », c'était dans le but de souligner combien l'univers mental amérindien qu'il étudiait était, essentiellement, proche du leur. Les mots peuvent traduire la position de celui qui les emploie ; et l'ethnographie est une pratique

qui jusqu'à présent n'a pas été très réciproque. Peu d'ethnologues viennent de sociétés traditionnelles pour observer les usages (de ceux qui ont jusqu'ici occulté « la chose africaine »). Cette asymétrie persistante peut embarrasser et embarrasse d'ailleurs, aujourd'hui, car l'isolement des sociétés se rompt et l'écart perçu entre les uns et les autres s'amenuise. Si la raison d'être des anthropologues repose sur l'exploitation d'un écart maximum, voire sur quelques différences essentielles, alors la survie de la discipline serait effectivement menacée. Mais aucune tradition ne l'impose.

Si, comme le notait C. KLUKHORN, « le poisson est mal placé pour découvrir l'existence de l'eau », alors un simple saut de carpe suffit en théorie à assurer aux ethnologues une place aux côtés des observateurs de « ce » monde.

5 – PRE - TEXTE

Les recherches anthropo-sociologiques menées par les Africains depuis quelques décennies doivent, à vrai dire, s'élaborer davantage et connaître un développement, à la fois qualitatif et quantitatif. Il ne fait pas de doute que ces recherches existent ! Mais elles demandent à s'enrichir, de grandir ; de quitter définitivement cet état plus ou moins embryonnaire dans lequel elles se trouvent. L'ambition étant de donner une production scientifique qui puisse se comprendre, non par une opposition stérile et béate aux domaines non africains, mais par la rigueur méthodologique de ses démarches et la pertinence de ses résultats.

Sur cette lancée, nous pouvons dire que l'histoire de l'Afrique comme celle de l'humanité entière n'est, en dernier ressort, que l'histoire d'une prise de conscience. Ne serait-ce que pour cette raison, les discours sur le passé de ce continent doivent être revus. Par ignorance ou par intérêt, l'image de l'Afrique noire traditionnelle s'est vue figée dans le rictus de la barbarie, de la misère et du cannibalisme.

C'est ainsi qu'en 1861, lors de l'une de leurs réunions, les honorables et distingués Victoriens de la Société Ethnographique de Londres se trouvèrent en face d'un problème délicat ! Ils avaient invité un étranger, un gentilhomme français M. CHAILLU⁷⁵, pour parler de ses voyages à travers les forêts inexplorées de l'Afrique équatoriale. Et pourquoi pas ? C'étaient des hommes fiers de leur esprit libéral et cosmopolite. Malheureusement, ce gentilhomme français du nom de M. CHAILLU, auquel les procès-verbaux horrifiés ne donnèrent pas de nom chrétien, n'avait pas été satisfaisant. En parlant d'une horde de sauvages presque nus qui s'appellent les *Mpongwes*, M. CHAILLU avait semblé suggérer que ces indigènes étaient peut-être autres qu'ils ne paraissaient. Il avait été jusqu'à signaler certaines qualités qui pouvaient racheter leurs défauts. Il avait même parlé avec respect de leur religion.

Il était normal que les ethnologues aient senti la nécessité de redresser les choses après de telles remarques. Ils vivaient les années dangereuses où DARWIN commençait à ébranler sérieusement les fondations de la croyance honnête et acceptée. On en arrivait même parfois à ne plus distinguer de séparation naturelle et sûre qui sauverait les membres de la Société ethnographique d'une origine lointaine commune avec des êtres aussi infortunés que ceux qu'ils appelaient le « *Bochiman basané* » ou le « *Hottentot à la peau de cuir* ». Si on allait jusqu'à leurs conclusions logiques, de telles opinions ne pouvaient qu'être subversives pour l'ordre et la loi établie. Il fallait faire et dire quelque chose. Et les ethnologues invitèrent le Capitaine Richard BURTON. Ils étaient assurés de pouvoir faire confiance à sa grande autorité en la matière. Effectivement, le Capitaine BURTON ne les déçut pas⁷⁶. Cet explorateur déjà fameux commença, pour se placer sur le même terrain que M. CHAILLU, par reconnaître aux

⁷⁵ *Transactions of Ethnographic Society*, nouvelle série, vol. I, 1867, p. 316.

Il faut évidemment remarquer, chez les ethnologues victoriens, la grande influence d'une école de pensée libérale qui les distinguait beaucoup de Burton et de ses semblables.

⁷⁶ H.A.C. Cairns (dans *Prelude to Imperialism*, Routledge, 1965, en particulier p.85) présente une riche collection des pensées de Burton. Cf. aussi *Trans. Ethnogr. Soc.*, 1867, p. 115. Les parallèles non européens sont nombreux. Dès 1060, un écrivain chinois était d'avis que les Africains « sont de la pire espèce de barbares ». Yu-Yang Hsio, cité par J.J.L. Duyvendak, *China's Discovery of Africa*, 1945, p. 15. En ce qui concerne les préjugés des musulmans arabes, cf. Ibn Khaldoun I, p. 175-176.

Africains une qualité. Il admit qu'un développement anormal de l' "adhérence" – en langage populaire, un pouvoir particulier d'affection – était le caractère le plus attirant chez les Noirs. C'est à peu près tout ce qu'il pouvait réellement dire des indigènes qu'il avait vus. Il faut croire que M. CHAILLU avait eu de la chance, il était tombé sur un meilleur lot que les autres. En revanche, il fallait souligner la « grande dégénérescence des tribus orientales », pour ne parler de toutes les autres. Les *Mpongwes* avaient sûrement une sorte de croyance religieuse. Il était peut-être vrai que « la religion des Africains est toujours intéressante pour ceux qui possèdent une foi plus élaborée ; de même l'observation des enfants est un plaisir pour les hommes d'âge mûr ». Mais il ne faut pas aller plus loin.

D'après BURTON, les Africains non seulement n'avaient pas quitté le stade primitif pour un stade moins primitif, mais leur cas était vraiment désespéré. Et si on ne leur venait pas en aide, ils n'iraient jamais plus loin. Dans cette grande hiérarchie du progrès imaginée par les Victoriens les plus conservateurs, dans laquelle l'Europe tenait le haut de l'échelle, les Africains n'étaient tout simplement pas dans la course. Peut-être avaient-ils démarré un jour, mais rien n'était moins certain. Et si c'était vrai, il y avait longtemps qu'ils avaient cessé d'avancer. Pourquoi exactement, on ne le savait pas. Mais la raison, quelle qu'elle soit, était probablement, selon BURTON toujours, dans quelque déficience fatale de leur nature. Certains experts pensaient que le cerveau africain était trop petit pour un développement civilisé. D'autres disaient que cela ne venait pas tant de la taille du cerveau que des lobes frontaux diminués, ou d'une « couche super granuleuse du cortex » insuffisamment solide. BURTON exprimait une opinion largement partagée quand il prétendait encore qu'une fois adulte un Africain « est arrêté dans son développement mental, et c'est pourquoi il recule au lieu d'avancer ».

Défendus par leurs explorateurs, ces victoriens s'en tenaient fermement à la hiérarchie de leur progrès racial et ne manquaient pas de preuves pour

confirmer ce qu'ils pensaient. Revenant du Haut Nil, Sir Samuel BAKER leur assura que « l'esprit africain est aussi stagnant que le marais qui constitue son monde mesquin ». D'autres explorateurs dirent à peu près la même chose. Naturellement, les évolutionnistes se trompaient. Les membres les plus respectables de la Société Ethnographique eurent la satisfaction tranquille, cette même année 1866, d'entendre l'impétueux doyen FARRAR proposer une bonne fois pour toutes quelque chose de sérieux en divisant l'humanité en trois grandes classes : « les races sauvages, les races à moitié civilisées et, finalement, les deux races civilisées ». Les deux dernières catégories ne comprennent, bien sûr, personne ressemblant aux *Mpongwes*.

Nous sommes généralement loin de telles opinions, mais il est bon de les rappeler, ne serait-ce que pour mettre en évidence leur contraste vraiment dramatique avec celles de la science moderne. En 1896, un célèbre professeur de philosophie à l'Université de Duhran, F. B. JEVONS, publia une Introduction à l'histoire de la religion qui devint un ouvrage de référence. Soixante dix ans plus tard, un anthropologue moderne de l'Afrique, parmi les plus éminents de son époque, résumait l'opinion courante sur le livre de JEVONS en le décrivant comme une « collection de constructions absurdes, d'hypothèses insoutenables, de déductions hasardeuses, de fausses évidences, d'analogies incongrues, de malentendus et de mauvaises interprétations », et, surtout en ce qui concerne les totems, « d'absurdité pure et simple »⁷⁷.

Il est bon de rappeler les opinions d'autrefois sur l'Afrique pour une autre raison. Bien qu'elles ne soient plus de mise dans une discussion sérieuse, elles continuent à vivre d'une sorte d'existence souterraine. L'essentiel des idées raciales de BURTON et d'autres qui lui ressemblent s'est déposé comme une couche de poussière ou de cendre dans l'esprit d'un grand nombre de gens par

⁷⁷ Evans-Pritchard, *Comment on Jevons*, 1965, p.5. Dean Farrar était célèbre pour son conte scolaire, moralisateur, *Eric, or little by little*. Le destin tragique du méchant Eric, passant de pensées peu charitables à des actions inqualifiables, était typiquement « africain ». Eric ne pouvait être touché par le salut. Pour avoir un échantillon des « farrarismes » modernes de types « lobes frontaux », cf. en particulier J.C. Carothers, *The Psychology of Mau Mau*, Nairobi, 1954, ainsi que ses autres travaux.

ailleurs sensés, et se met à tourbillonner à l'occasion : cela les amène, malgré l'évidence objective du contraire, à se demander si des auteurs comme Lothrop STODDARD⁷⁸ n'ont pas raison de parler « de l'infériorité naturelle et essentielle » des Africains : « Avec le Noir, nous sommes en présence d'un être profondément différent non seulement de l'homme blanc, mais aussi (d'autres) types humains », ou : « Le Noir n'a pratiquement rien apporté » à la civilisation mondiale. Bien que scientifiquement erronées, ces notions font apparemment toujours partie de la culture "*ambiante*".

C'est souvent la violence agressive de telles opinions qui surprend le plus. Mais peut-être ne devrait-on pas s'étonner : ces notions proviennent essentiellement d'une identification des catégories de "race" et de "classe". C'est ainsi, par exemple, que les propriétaires victoriens voyaient les Africains comme des êtres de "classe inférieure" que la civilisation, pour survivre, devait maintenir fermement à "leur place". C'est pourquoi ils avaient tendance à considérer les Africains comme des enfants non seulement incapables de grandir, mais comme des enfants dangereux et, éventuellement criminels. A part quelques uns, ils pensaient qu'il était imprudent d'admettre ces « indigènes » dans les salons de l'égalité humaine. Bien que de telles opinions soient encore répandues, il faut souligner que le XX^e a fait quelque chose pour les balayer. Même pendant la période coloniale, quand la recherche sur les Africains était négligée, des anthropologues, sous l'influence de Durkheim et de MALINOWSKI, jouèrent un rôle important. Comme l'a fait remarquer Saint-Clair Drake : « Ils nous aidèrent à étudier les sociétés africaines et à les considérer dans leur globalité. Ils ont mis en évidence la signification et la fonction des éléments culturels et des arrangements institutionnels qui auraient, sans cela, été jugés comme des coutumes absurdes ou sans intérêt ⁷⁹». Grâce à eux, une bonne partie de cette mythologie lourdement « racialisante », ou pour dire le mot, raciste, du XIX^e

⁷⁸ Cet auteur publia ses œuvres il y a un peu moins de cent ans. On ne le connaît que grâce à C. Putnam qui donna une nouvelle version des ses idées dans *Race and Reality*, public Affairs Press, Washington, 1967.

⁷⁹ St-Clair Drake, « Africa seen by American Negroes », Présence Africaine, 1958, p. 27.

siècle s'est effondrée, qu'elle vienne d'émules pseudo-scientifiques et moralisateurs de Burton, ou d'observateurs superficiels de la lascivité ou de l'anxiété.

Cependant, il fallait encore replacer la réalité africaine dans son contexte historique. Les anthropologues de la période coloniale ne le firent pas. En grande partie sous la sévère influence anti-historique de MALINOWSKI, ils considéraient délibérément les sociétés africaines comme des entités non asservies au temps, sans passé, ni avenir. « Il ne nous vient à l'idée – dit l'un d'eux – dans aucune région où nous avons travaillé d'essayer de relier les traditions tribales à une suite réelle d'événements historiques. Il valait d'ailleurs mieux ne pas essayer à l'époque. « Il ne nous est pas possible de faire l'histoire des institutions africaines », enseignait Radcliffe BROWN qui avait aussi beaucoup d'influence et qui garda cette opinion pendant longtemps. Pour lui, il n'y avait pas les moyens d'entreprendre une telle histoire et, de ce fait, il était inutile d'essayer⁸⁰.

Cette approche synchronique eut pour résultat de renforcer singulièrement l'impression de « totale étrangeté » des sociétés africaines. Sans histoire, vivant dans un espace vide d'expérience, ces peuples étranges avaient l'air d'être les habitants d'un lointain Jardin d'Eden. Il était alors logique que l'on commença à les appeler « les peuples sous-développés ». Car le développement suppose l'histoire, et on disait qu'ils n'en avaient pas.

C'est après la deuxième guerre mondiale que les historiens se mirent enfin à travailler en Afrique, et le jardin d'Eden disparut rapidement. Ils furent bientôt rejoints par une nouvelle école d'anthropologues, parfois brillants. On commença l'étude diachronique des sociétés africaines. Elles avaient évolué dans le temps et on s'aperçut même qu'il leur était arrivé beaucoup de choses. Tout cela contribua à effacer cette impression « d'étrangeté ». Il est maintenant évident

⁸⁰ En ce qui concerne l'a-historisme et l'anti-historisme anthropologique, cf. A.I. Richards, « Social mechanisms for the transfer of political rights in some Africans tribes », *Jnl Roy. Anthropol. Inst.*, XC, 2, 1960 ; Radcliffe-Brown, p.2 ; et, pour une discussion critique, Evans-Pritchard, 1962, p.13-65, et Gluckman, 1963, p.208.

que les Africains se sont développés de façon analogue à d'autres peuples. Individuellement ou collectivement, ils ont organisé leur vie sur les mêmes affirmations de base, qu'elles soient logiques ou morales. Les formes ont été différentes, de même que l'Afrique est différente de l'Europe, de l'Asie et de l'Amérique : mais par les principes de l'intelligence des situations, pas le contenu essentiel.

Ce qui ressort, c'est un processus de croissance complexe et subtil caché derrière la simplicité technologique *apparente* des anciens temps. Les sociétés que l'on pouvait encore étudier hier, et même aujourd'hui après l'érosion brutale de la règle coloniale, étaient et sont les structures finales d'une évolution ancienne. Pour emprunter une phrase appliquée par GROTTANELLI aux arts africains, il ne faut pas considérer ces structures comme des points de départ mais comme des points d'arrivée.

6 – LES ORIGINES

En s'efforçant de dominer leur propre continent, les Africains donnèrent une première et cruciale contribution au développement général de l'humanité. La plupart des anthropologues qui travaillent sur le terrain semblent avoir admis maintenant que les phases cruciales de l'évolution qui conduisirent des « presque hommes » aux hommes se passèrent en Afrique.

LEAKEY disait à ce propos dans un de ces ouvrages que « le continent africain a vu émerger la souche commune qui donna naissance aussi bien aux singes qu'à l'homme tel que nous le connaissons aujourd'hui. Et c'est là que « la branche principale devant aboutir à l'homme se sépara de celle qui a abouti aux singes ». Cependant, tous les experts ne partagent pas la troisième hypothèse de LEAKEY : c'est aussi en Afrique que se serait produite la séparation entre l'homme et ses cousins maintenant disparus, les australopithèques ou anthropoïdes d'il y a deux millions d'années. Même si on suppose que l'Afrique ne fut pas directement le lieu de naissance de *l'homo sapiens*, on est maintenant

largement d'accord pour dire, comme POSNANSKY, que « l'Afrique était de quelque façon le centre du monde à l'âge de pierre ». Bien que, d'après une estimation datant de 1966, il n'y ait eu, il y a environ cent mille ans, que 125 000 habitants sur tout le continent. Cette population devait être probablement plus nombreuse que celle d'un autre continent. Autrement dit, les Africains seraient allés plus loin dans la conquête de leur milieu. A la fin du néolithique, ils devaient s'être multipliés jusqu'à 3 ou 4 millions.

Ils appartenaient à différents types indigènes. Les *Pygmées* des forêts congolaises et les *Bushmen* des déserts du sud-ouest sont des survivances de l'âge de pierre. Ces petits peuples étaient alors beaucoup plus répandus. Il y a peut-être jusqu'à 1 million de *Bushmen* au sud du Zambèze à la fin du néolithique, alors que maintenant ils doivent être moins de 50 000.

D'autres types apparentés comprennent les ancêtres des *Khoïs* ("hottentots") d'Afrique du sud, les ancêtres de "Nègres" robustes à la peau foncée d'Afrique occidentale et centrale, et ceux qui provenaient d'un mélange de peuples indigènes avec les Asiatiques voisins. Lequel mélange s'est produit probablement assez tôt au milieu de l'âge de pierre dans le Nord et le Nord-Est. Ces peuples ancestraux se mariaient entre eux, si bien qu'il est rarement possible, en effectuant des analyses de groupe sanguin, « de faire une distinction génétique très claire ; même entre des groupes aussi divers morphologiquement que les *Bushmen*, les *Pygmées* et les *Nègres* ». Ils se déplaçaient dans le continent, en le peuplant lentement. La plus importante de ces migrations fut celle des "Nègres", cette famille de peuples parlant *bantu*, probablement venue d'Afrique occidentale il y a au moins 3 millions d'années, et depuis longtemps dominante au sud de l'Equateur.

Les linguistes pourraient certainement nous aider dans cette controverse sur les origines et les liaisons des différentes langues. Mais ils suggèrent que tous les anciens langages africains appartiennent à quelques « familles d'origine »

provenant de l'âge de pierre primitif. Au fur et à mesure que les gens devenaient plus nombreux et se dispersaient, ces langues mères se séparèrent en un grand nombre de « sous-familles » et, à leur tour, celles-ci se fractionnèrent en une multitude de langages : ceux qui sont parlés aujourd'hui. Nous ne nous occuperons pas du nombre réel de ces langues, mais plutôt de leur diversification. On peut avoir une vue schématique de ce processus en adaptant les données sur le langage de GREENBERG. D'où ce commode guide approximatif :

| | | |
|------------------------|---|--|
| Age de pierre primitif | Il y a 50 000 ans environ | 4 langues mère 12 500 habitants |
| Age de pierre tardif | Il y a 2 000 ans environ | 37 langues principales 150 millions d'habitants |
| Age de fer | Développement et diversification jusqu'en 1990 | 730 langues 150 millions d'habitants |
| De nos jours | 1995 | Plus de 1 000 langues 710 millions d'habitants |

Rien d'aussi statiquement simple ne s'est passé en réalité. Mais le développement de nouveaux langages s'est fait à peu près suivant ce tableau. Très lent dans les siècles primitifs de l'âge de pierre, le rythme d'accroissement et de différenciation s'est accéléré à l'âge de pierre polie et devint, comparativement, rapide au moment de l'âge de fer, il y a 2 000 ans.

Si l'on peut espérer retracer les origines de la civilisation africaine, c'est évidemment dans cette direction qu'il faut chercher : quels sont les problèmes rencontrés et les solutions élaborées par de petits groupes confrontés à la tâche de peupler le continent le plus vaste et, physiquement, le plus éprouvant du monde ?

C'est ainsi qu'on peut éclairer les questions clés du caractère, ou trouver l'origine des attitudes qui mêlent un grand respect du passé à une faculté d'innover toujours en éveil. C'est peut-être là l'origine de cet optimisme foncier, plus développé qu'en aucune autre civilisation, qui naît toujours d'une vie à la limite de « quelque chose d'autre, d'ailleurs », où tout pouvait être possible grâce au courage et à l'effort des hommes, grâce aussi à leur force intérieure et à leur dynamisme. On prétend quelquefois que l'essence des croyances africaines repose sur la notion de « force vitale ». On peut y apercevoir une tentative ancienne de conceptualiser le défi de survivre dans un environnement si naturellement hostile à l'homme.

En évitant tout excès, nous pouvons dire que les questions de caractère sont insaisissables, flottantes, contradictoires. L'histoire africaine favorise souvent la coutume et la convention, « ce que nos pères ont fait avant nous ». Comme le dit le proverbe *Lozi* : « Va dans le même sens que les autres ; si tu prends ton propre chemin, tu sauras pourquoi tu te plains ». Et cependant l'histoire repose aussi sur l'initiative. Dans tous les cas, ce qui compte le plus – on le verra – c'est la tension créatrice accrue et soutenue par les circonstances qui exigent catégoriquement la convention et l'expérience comme les deux conditions nécessaires à la survie. Les peuples parlant le *Luo* en offrent un exemple typique. Pour vivre et se multiplier dans les prairies torrides du *Bahr el Ghazal*, au-delà des horizons poudreux du Haut-Nil, les pères fondateurs des *Luos* ont dû apprendre des techniques d'élevage du bétail et de culture du millet adaptées à un pays aux saisons sauvagement contrastées. Seules des conventions rigides pouvaient conjurer le désastre, comme on peut s'en rendre compte en observant les gens qui vivent là

aujourd'hui : une stricte obéissance aux règles dirigent leurs biens mutuels et leur relation à leur pays brûlé.

Et pourtant les *Luos*, aussi liés soient-ils à la tradition du pays de leur naissance, devinrent un pays de voyageurs qui firent l'expérience de beaucoup d'idées neuves. Ils adoptèrent différentes formes de religion, aidèrent à former de prestigieuses dynasties de rois, vécurent à plusieurs reprises aux frontières, aussi bien idéologiques que physiques, de « quelque chose d'autre », « de quelque chose de différent ». Un proverbe de leurs voisins, les *Lysias*, eux aussi mi-sédentaires, mi-voyageurs, est caractéristique : « *Oratsehera akharo khali ebusiba* » c'est-à-dire « Ne ris pas quand un bateau est ballotté par les vagues [du lac *Nyanza*], un de tes parents est peut-être dedans ». Les règles sont là et les règles sont bonnes. Mais les hasards du destin peuvent, à tout moment, les renverser. Un homme doit alors être capable de se sauver en s'y opposant de front, ou en s'en échappant astucieusement.

C – LE PEUPEMENT DE L’AFRIQUE ANCIENNE

1 – Possibilité d’une histoire de l’Afrique

Il y a près d’un siècle, dans une clairière de la forêt congolaise, un hongrois au service de la Belgique était assis et prenait des notes. Pour l’époque, et en un tel lieu ce hongrois, Emil TORDAY, était une sorte inhabituelle d’européen . Ce qu’il voulait, ce n’était ni du caoutchouc, ni de l’ivoire, ni de la main-d’œuvre recrutée de force ; c’étaient des informations sur le passé.

Et il était venu de loin les chercher. Après avoir voyagé pendant des centaines et des centaines de milles, remontant le Congo depuis son embouchure sur l’Atlantique, il avait poursuivi son chemin au cœur de l’Afrique. Il avait remonté la rivière Kassaï, puis longé les rives du Sankourou ; et maintenant, quelque part dans le centre épais et vert d’une Afrique presque complètement ignorée du monde extérieur, il avait atteint le peuple des Bouchongo et était assis, écoutant les chefs et prenant des notes.

Au profit de cet Européen, l’un des premiers qu’ils eussent jamais vus, les anciens des Bouchongo rappelaient les légendes et les traditions de leur passé. Cela n’offrait pour eux aucune difficulté, car le souvenir du passé était une de leurs charges. Ils déroulaient leur histoire en phrases scandées. Ils poursuivaient leur récit. Il ne fallait pas les presser. Ils parcouraient la liste de leurs rois, une

liste de cent vingt noms, remontant jusqu'au dieu-roi dont les miracles avaient fondé leur nation.

C'était splendide ; mais était-ce là de l'histoire ? pouvait-on dater l'un quelconque de ces rois, le relier, au moins dans le temps, à l'histoire du reste du monde ? TORDAY était un enthousiaste, et il continuait à prendre des notes, mais il était anxieux d'avoir une date. Et, soudain, ils la lui donnèrent.

« Comme les anciens parlaient des grands événements des divers règnes, rappela-t-il plus tard, et que nous étions arrivés au quatre-vingt-dix-huitième chef, Bo Kama Bomantchala, ils dirent que rien de remarquable ne survint durant son règne, si ce n'est qu'un jour, à midi, le soleil disparut, et que l'obscurité fut complète pendant un court moment ».

« Entendant cela, je perdis toute retenue ; je sautais et voulais faire quelque chose d'éperdu. Les anciens crurent que j'avais été piqué par un scorpion.

« Ce n'est que plusieurs mois plus tard que je connus la date de l'éclipse....le 30 mars 1680, jour d'une éclipse totale de soleil, passant exactement au-dessus des Bouchongo... »

« Il n'était possible de la confondre avec aucune autre, car ce fut la seule visible dans la région pendant les XVII^e et XVIII^e siècles – les siècles protohistoriques – qui précédèrent les documents écrits.

Mais le tableau exige une petite incursion dans le passé plus éloigné. Que peut-on dire, si l'on peut dire quelque chose, des lointains débuts de l'humanité en Afrique – des premiers hommes ou des créatures anthropomorphes à l'aube de la préhistoire ?

Des singes anthropoïdes vivaient en Afrique il y a un million d'années. Leurs fossiles de plus en plus nombreux ont été exhumés depuis plusieurs décennies. Étaient-ce des singes anthropoïdes ou des hommes simiesques ? La question demeure encore posée, car le « chaînon manquant », entre les ancêtres communs à l'homme et au singe, et la créature qui prépara la voie à l'Homo sapiens reste encore à identifier avec certitude.

Il y a sur le terrain de nombreux prétendants sérieux, représentés par des fossiles originaires surtout d'Afrique du Sud et d'Afrique orientale. De plusieurs types différents, ces animaux anciens – qu'ils fussent par leur niveau d'évolution plus près du singe ou plus près de l'homme – étaient indiscutablement des « proto-humains » d'une espèce ou d'une autre. Selon une phrase lumineuse du professeur Raymond DART, « ils frémissaient au bord de l'humanité ».

« En considérant la taille de leur cerveau, la fabrication de leurs outils », dit DART, ils se tenaient « sur le seuil de l'humanité. Qu'ils aient passé ce seuil ou non est une énigme pour l'anthropologie à-venir, mais c'est dans l'histoire humaine un problème pour lequel l'Afrique détient sans aucun doute la réponse. »

Des témoignages venant d'Afrique orientale permettent aussi de supposer que l'Afrique puisse détenir la réponse à la question du plus ancien développement de l'humanité. Les découvertes faites en Afrique orientale, surtout en Tanzanie et au Kenyan, apportent la plus ancienne preuve valable jusqu'ici de l'existence d'un humanoïde, ce qui a conduit certains anthropologues à revendiquer pour l'Afrique le titre de berceau de l'humanité – revendication non encore démentie. Ainsi, ces découvertes ne suggèrent pas seulement le développement de l'Homo sapiens à partir de types humains moins heureux et aujourd'hui disparus, mais aussi que cette évolution spécifique des premiers humanoïdes vers l'Homo sapiens s'est déroulée en Afrique.

Quelles dates peut-on espérer donner ? Il n'est pas question d'essayer de diviser les temps préhistoriques en années, car les années s'étalent par milliers et par millions, jusqu'à échapper à l'imagination la plus vive. Tout ce qu'on peut faire, c'est essayer de déterminer quelques bornes sur cette piste aux échos lointains. Mais, eu égard aux difficultés, même cela est un exploit remarquable et encore incertain de découverte préhistorique.

Récemment, les préhistoriens ont abouti à un accord d'hypothèse sur une succession probable de changements climatiques en Afrique orientale ; et les

témoignages en sont si riches, qu'ils ont même essayé d'établir une corrélation avec les changements climatiques dans les autres parties de l'Afrique, aussi bien qu'en Europe. Ils distinguent quatre pluviations, ou périodes pluvieuses, principales au cours des quelques 500 000 dernières années en Afrique orientale ; et ils pensent qu'elles correspondaient probablement aux quatre principales périodes glaciaires ou « glaciations » en Europe. Leur principale raison de croire que l'humanité est apparue d'abord en Afrique, c'est que des outils de pierre ont été exhumés d'alluvions déposées pendant la plus ancienne des périodes pluvieuses, alors que les outils de pierre ne sont apparus que beaucoup plus tard dans les successions des glaciations européennes. Ainsi, il est possible que les outils trouvés en Afrique orientale soient les plus anciens jamais découverts où que ce soit.

Ces quatre périodes pluvieuses d'Afrique orientale sont appelées – d'après les sites où les outils ou documents fossiles ont été recueillis – kagérienne, kamassienne, kandjérienne et gamblienne. Mais ce n'est qu'à la période gamblienne, qui a peut-être commencé il y a 12 000 à 14 000 ans, que l'histoire commence à être vraiment compréhensible. Au Gamblien, toutefois, l'Homo sapiens n'était pas seulement un habitant de l'Afrique orientale (et d'autres parties de l'Afrique), ce qui est bien établi. Son établissement remontait très loin dans le Paléolithique et, par rapport à l'étalon des périodes de grandes pluies, c'était déjà presque un homme moderne. Il avait, en fait, cessé de s'inquiéter de ses rivaux, auxquels il avait survécu, ou même de ses ennemis, qu'il avait appris à tuer, à capturer, voire à domestiquer. A un moment de cette dernière période pluvieuse disparurent d'Afrique les derniers rivaux anthropomorphes de l'homme tel que nous le connaissons – l'Homme de Néanderthal, l'Homme de Rhodésie, et d'autres, figés au même niveau d'évolution. Dorénavant, quoique souvent avec d'énormes lacunes, l'histoire de l'humanité de l'âge de pierre prend et conserve une forme cohérente. Les fondations étaient sûrement établies ; le type humain, capable de s'adapter avec succès, était fermement fixé.

Par la suite, l'humanité a eu à développer ses possibilités intrinsèques, émigrer, se multiplier et peupler la Terre.

2 – Lignes de migrations : Le fonds hamite

En termes de temps géologiques, la prolifération de l'homme en Afrique – comme ailleurs – n'a commencé qu'hier. Cependant, si l'on compte par décennies et millénaires, elle a commencé il y a si longtemps que les routes qu'elle a empruntées et les conditions qui y ont présidé appartiennent seulement au domaine de la spéculation intellectuelle.

A quoi ressembleraient-ils, ces hommes et ces femmes du Gamblien ? Ils ne ressemblaient probablement à aucun peuple actuellement survivant en Afrique, sauf peut-être, et en partie, aux Bushmen (ou Boschimans) du Kalahari et aux Pygmées du Congo. Ils étaient peut-être les ancêtres directs de ces chasseurs souples, de faible stature et, à nos yeux, d'étrange physionomie. Ils appartenaient peut-être à un type racial que les anthropologues appellent *bush-boskop*, ou, pour esquiver élégamment toute suggestion de certitude, « *boskopoïde* ». Quoi qu'il en soit, ils s'étendirent, se multiplièrent, occupèrent le sol, et on a trouvé leurs traces en mainte région du continent.

Il y a environ cinq mille ans avant J.C., de nouveaux types d'humanité apparurent en Afrique. Le type nègre ou négroïde y était prédominant. Ses vestiges les plus anciens proviennent jusqu'ici pour beaucoup de la même latitude africaine : un crâne fossile et quelques autres fragments d'un site mésolithique près de Khartoum, au Soudan, et un autre crâne et quelques os, sous une épaisse couche d'argile à Asselar, à 300 Km environ au nord-est de Tombouctou, dans le Soudan occidental.

Ces peuples, ces « nègres » (car les minutieux "casiers" ethniques sont ici de peu d'emploi) se sont certainement multipliés dans les années qui ont suivi environ l'an 5 000 av. J.C. L'analyse de quelques huit cent crânes provenant de l'Égypte prédynastique – de la basse vallée du Nil, plus de 3 000 ans environ av. J.C. –

montre qu'au moins un tiers d'entre eux appartenait à des nègres, ou aux ancêtres des nègres que nous connaissons ; et cela peut apporter un bon argument à l'opinion – que vient confirmer aussi en quelque manière l'étude linguistique – selon laquelle les Africains d'aujourd'hui furent un élément important, et peut-être dominant, parmi les populations qui donnèrent naissance à la civilisation de l'ancienne Egypte.

Il se trouve que l'année 1958 a éclairé d'une vive lumière un bilan par ailleurs peu fourni. Un explorateur français du Sahara, Henri LHOTE, revint à Paris avec une merveilleuse collection de copies de peintures et de gravures rupestres. L'exposition qu'il en fit fut mémorable.

Car c'était là de l'histoire humaine à grande échelle, un rang après l'autre de styles sahariens qui racontaient une effarante succession de peuples différents au cours de millénaires non dénombrés, allant de peintures d'animaux pleines de sensibilité à des portraits – le mot n'est pas trop fort – non moins pleins de sensibilité, d'hommes et de femmes ; de scènes de combats couplées à des scènes de paix pastorale, de dieux et de déesses venus sûrement de l'ancienne Egypte, à des masques et des personnages qui, tout aussi sûrement, n'en venaient pas.

Beaucoup étaient l'œuvre de populations nègres dans un temps situé probablement peu avant ou peu après 4 000 ans av. J.C.

Un tel témoignage élargit les siècles vides et les fait vibrer de l'écho de peuples oubliés. On pensait auparavant – et c'était une opinion utile pour comprendre la complexité du peuplement de l'Afrique ancienne – que le Sahara avait connu quatre périodes principales de peuplement pendant son ère de fertilité. Les premiers habitants avaient été des chasseurs, suivis ensuite, peut-être, par des éleveurs de bétail, et ces derniers, ou leurs successeurs, avaient eu des chevaux vers 1 200 av. J.C. Dans le cadre de ce schéma, LHOTE a maintenant versé la richesse d'un nouveau témoignage qui lui donne une vie soudaine et merveilleuse. En se fondant sur des variations reconnaissables des styles de peinture et de gravure, il ne suggère pas moins de seize phases différentes

d'occupation entre l'ère des chasseurs et celle des pasteurs, « fait étonnant, dit-il, et révolutionnaire, car on ne pouvait penser jusqu'à présent que le Sahara ait pu connaître tant de populations différentes ».

Ce rappel de l'excessive complication du peuplement du Sahara ancien – et, bien entendu, pas seulement du Sahara ancien – est utile pour se rendre compte de la difficulté de décrire le tracé réel des lignes de migrations africaines. Il se peut que les Bushmen et les Pygmées, très rares dans l'Afrique moderne, représentent le seul lien étroit avec des populations « originales » de l'Antiquité reculée. Ceux que les Européens ont appelé les « nègres » sont un autre fonds africain ancien, qui domine depuis longtemps sur la plus grande partie du continent. D'autres groupes, en provenance d'Asie occidentale, ont sans doute pénétré en Afrique orientale par le cap Guardfui en des temps reculés et ont contribué à la formation des peuples qui parlaient, et parlent encore, les langues kouchites. Pendant bien des années, les anthropologues discutèrent de l'existence d'un autre fonds africain qu'ils appelaient *Hamite*.

Ces Hamites auraient eu une « morphologie blanche » dérivée de « caucasoides » – d'« Européens » – bien que cela se soit passé il y a si longtemps qu'aucune certitude à ce sujet n'est possible. Les anthropologues les divisaient en « Hamites de l'Est » et « Hamites de l'Ouest ». On ne savait presque rien de leurs origines ou de leurs migrations, mais on pensait généralement qu'ils étaient venus en Afrique il y a bien longtemps, qu'ils s'étaient mêlés aux nègres qu'ils avaient civilisés et qu'ils avaient aidés à se développer. Ce n'étaient là que des conjectures qui, pour la plupart, n'avaient aucun fondement. Aujourd'hui, aucun auteur sérieux n'accepte cette « hypothèse hamite », et les travaux des années soixante ont aidé à enterrer définitivement ce qui s'est révélé n'être qu'une illusion de plus. Dans son réexamen très convaincant des relations linguistiques en Afrique, Greenberg a proposé d'abandonner complètement le terme hamite. Il pense que les peuples auxquels ce terme était appliqué devraient être nommés

par des références aux langues qu'ils parlent. Il est soutenu en cela par presque tous ses confrères linguistes.

Quelle qu'ait pu être la stricte vérité, on s'accorde à penser aujourd'hui qu'un certain nombre de fonds anciens, d'un groupe linguistique ou d'un autre, donnèrent naissance, par leur fusion et leur évolution, en un temps sans doute très lointain, aux ancêtres de la majorité des Africains modernes. C'est ainsi que les Hottentots d'Afrique du Sud pourraient provenir d'un métissage de Bushmen et de Bantous. Les peuples nombreux et prolifiques du groupe linguistique bantou paraissent être un mélange de « nègres » et d'Hottentots et aussi, parfois, de Bushmen. Et il y a bien d'autres combinaisons possibles et probables. Si d'autres types de peuples occupent aujourd'hui la plus grande partie du Nord-est de l'Afrique continentale et si les populations du groupe linguistique bantou prédominent dans la moitié sud du continent, tandis que les « purs nègres » apparaissent le plus souvent en Afrique occidentale, ces distinctions sont pour beaucoup de langage et de convention anthropologique. Elles n'ont que peu de significations quant à l'antériorité des migrations anciennes et de l'établissement, et aucune quant à l'« infériorité » ou la « supériorité ».

Ce point mérite d'être souligné, ne serait-ce que parce qu'une supériorité prétendue des Hamites sur les nègres – lisez : des Blancs sur les Noirs – a souvent été, et est soutenue quelquefois encore. Ces prémisses n'ont aucun fondement dans les faits, ni dans l'Afrique ancienne ni dans l'Afrique relativement moderne. En Afrique comme ailleurs, l'évolution et le développement ont leur clef principale dans les conditions non de race, mais de milieu. Et il n'y a rien au monde qui montre ou qui suggère que les nègres, s'ils avaient vécu en Afrique du Nord et non pas en Afrique centrale, n'auraient pas fait aussi « bien » - ou aussi « mal » - que les Hamites égyptiens et berbères de la vallée du Nil ou du littoral méditerranéen. Plus tard dans l'histoire, il advint que des pasteurs du Soudan, autrefois appelés « hamitiques », envahirent une

Afrique orientale qui était en grande partie agricole, et en grande partie d'origine « nègre » ; et ils imposèrent un régime social plus arriéré à une société plus avancée.

Cependant, le mythe de la « supériorité hamitique », voilant comme il l'a fait généralement les « prémisses majeures non fondées » que les Africains sont des peuples naturellement inférieurs, à la vie dure. Il y a quelques années encore, un étudiant en anthropologie est-africaine, par ailleurs sérieux, décrivant les vestiges d'une population primitive trouvée au Kenya, mentionna qu'elle pouvait être hamitique, si ce n'est qu'il était « difficile de voir pourquoi un peuple civilisé comme les Hamites aurait dû vivre à cette altitude ». Ce qui avait à peu près autant de sens que de dire qu'un peuple aussi civilisé que les Irlandais n'aurait pas dû vivre dans des marais.

Il y a une autre raison d'insister sur ce point. De temps à autre, les réalisations des hommes en Afrique ont été portées au crédit de certains « peuples extérieurs à l'Afrique », mystérieux, mais par ailleurs inexplicables. Ce ne sont pas seulement les « Hamites » qui ont fait lancer les « les prémisses majeures non fondées » d'une infériorité africaine (ou noire) intrinsèque. Depuis une cinquantaine d'années, toutes les fois qu'on a découvert quelque chose de remarquable ou d'inexplicable en Afrique, on a traîné toute une galaxie de peuples non africains (ou en tout cas non noirs) pour l'expliquer. On a eu recours aux Phéniciens pour expliquer Zimbabwe en Rhodésie (N.B.P!!!). Les Egyptiens ont été présentés comme les peintres de la *Dame blanche* du Brandberg (N.B.P!!!) en Afrique du Sud-Ouest. On exhibe les Grecs ou les Portugais comme étant les inspirateurs et professeurs des artistes en terres cuites et en bronze de l'Afrique occidentale médiévale. Les Hittites eux-mêmes ont eu leur heure. Cependant, toutes ces réalisations, tous ces phénomènes sont maintenant reconnus, de l'accord général, d'origine purement africaine.

Les problèmes de retard et de progrès – même là où ils existent réellement, et quand ils existent réellement et ne sont pas seulement l'illusion de façons de

penser eurocentristes – ne peuvent s’expliquer par aucune voie raciale. C’est le milieu, non la race, qui donne la clef. Et c’est pourquoi on s’apercevra que, même lorsque des peuples africains ont beaucoup pris à l’extérieur, à diverses époques et en divers lieux, le processus de leurs emprunts – qu’il s’agisse de techniques ou de croyances – a toujours, à la suite d’une adaptation imposée par le milieu et les circonstances, conduit à des sociétés, des cultures et des civilisations devenues spécifiquement africaines. Succès et échecs peuvent également être rapportés à la même source complexe et d’un intérêt sans fin : le jeu réciproque de l’homme et de son milieu.

3 – La barrière du désert

Quelques temps avant le IV^e millénaire avant J.C., le Sahara commença à perdre sa verdoyante fertilité. Ses grands fleuves qui coulaient au sud vers le Niger et à l’est vers le Nil, et dont on peut tracer encore le stérile croquis des lits arides, commencèrent à diminuer et périrent. Ses lacs commencèrent à disparaître, ses populations, à émigrer.

Il y a de nombreux témoignages de ce long et désastreux changement. Ces Noirs paléolithiques de Khartoum – ceux qui ont posé les fondements d’une grande partie de la civilisation du Nil, et ont pu fabriquer des poteries avant même qu’on en fît à Jéricho, la plus ancienne cité connue du monde – vivaient sur les bords d’un fleuve dont les eaux s’élevaient en crue jusqu’à quatre, voire dix mètres au-dessus de l’actuel niveau de crue. Ils utilisaient des fers de lance barbelés, en os, supplantés plus tard par les harpons admirablement précis, avec trois barbes ou plus, et une extrémité perforée. Les modèles les plus semblables à ces harpons de la vallée du Nil se retrouvent dans les sites du Ouadi Azaouak, à environ 3 000 km dans l’ouest, à travers le farouche Sahara que nous connaissons aujourd’hui.

Même jusqu’au III^e millénaire encore, on sait qu’on voyait de très nombreux troupeaux de bétail paître en Basse-Nubie où, comme dit Arkell, « les conditions

du désert sont aujourd'hui si sévères que le propriétaire d'une noria mue par des bœufs peut difficilement assurer l'existence d'une ou deux bêtes tout au long de l'année ». Et quiconque a voyagé sous ces latitudes couvertes de poussière aura remarqué combien le sable et les rochers déserts, à l'ouest du Nil et loin dans les plaines vides, sont creusés d'anciens lits d'oueds, qui ont dû jadis amener un puissant flot saisonnier, mais qui sont maintenant aussi secs que l'air du désert. On ignore les raisons immédiates de ce long et implacable dessèchement qui se poursuit encore. Il est assez clair qu'elles appartiennent au même grand ordre de phénomènes qui a repoussé les tropiques vers le sud au cours des âges, commandé le flux et le reflux des glaces, et réglé le cours des orages et des cyclones dans les temps préhistoriques. L'important, en tout cas, est que le Sahara a commencé à opposer une barrière majeure au passage des hommes il y a environ cinq ou six mille ans, c'est-à-dire à peu près au moment où les peuples noirs commençaient à se déplacer et proliférer, et l'Afrique du Nord à développer une agriculture sédentaire. En étendant ainsi une barrière au contact humain entre les pays du Nord et ceux du Sud, ce désert saharien devait influencer profondément sur le cours du développement de l'humanité en Afrique. Au nord de ce désert qui s'aggravait, il y avait des contacts intenses et rarement interrompus entre toutes les sociétés et les civilisations qui se développaient en Afrique du Nord, au Proche-Orient et dans la Méditerranée. Au sud du désert, il y a eu des mouvements plus ou moins libres à travers toute la masse du continent, si bien qu'on y trouve aujourd'hui presque partout des peuples nègres ou négroïdes. Mais le Sud et le nord se séparèrent de plus en plus. Ils se développèrent séparément. Ils se développèrent différemment. Cette vérité générale est sujette à réserves. Le contact ne fut jamais complètement rompu entre le Nord et le Sud. Les routes des razzias, du commerce et des migrations conduisaient vers le sud, du Fezzan au Niger, ou, le long de la côte, descendaient la mer Rouge et contournaient le Guardafui (Somalie). Carthage commerçait en longeant la côte occidentale vers le sud, bien que la discrétion

phénicienne n'ait pas permis à la postérité de savoir combien et jusqu'où. Chevaux et chars furent communs au Sahara pendant des siècles après 1 200 av. J.C. environ. Et, plus tard, ce fut le chameau. Cependant, les pistes à travers le désert étaient d'une difficulté rebutante, longues et hasardeuses. Les Arabes du Moyen Age eux-mêmes, chevauchant à travers le Sahara, de puits en puits repérés, devaient voyager pendant des mois, et beaucoup se mirent en route, qui ne devaient jamais atteindre leur but.

Cela ne veut évidemment pas dire que, sans le dessèchement du Sahara, le développement de la société humaine en Afrique continentale aurait suivi un type méditerranéen. Ce continent vaste et varié se serait toujours et de toute façon développé irrégulièrement, inégalement, certains peuples en avance sur d'autres ; car la nature du pays, ses forêts et ses plaines, ses hautes terres salubres et ses marécages infestés de paludisme, l'exubérance de certaines formes de végétation, leur complète absence ailleurs, auraient toujours imposé des types irréguliers et particuliers d'évolution.

Toutefois, le dessèchement du Sahara n'en demeure pas moins important en la matière. Au nord du désert, les civilisations du « Croissant fertile » étaient libres d'agir et de réagir l'une sur l'autre, entassant invention sur invention, exerçant sur elles et leurs voisines les pressions toujours renouvelées de l'émulation, jusqu'à ce qu'au cours des siècles elles se fassent transportées des débuts primitifs aux splendides hiérarchies de l'Age du bronze. Au sud du désert ne pénétra, même dans les populations périphériques d'alors, que l'écho faible et déconcertant de cette fermentation du nord ; l'écho se perdit, l'effet fut vain.

Demander pourquoi une civilisation ancienne a dû apparaître dans la vallée du Nil, le Proche-Orient, la Mésopotamie, et non dans l'Europe septentrionale ou l'Afrique méridionale peut être un intéressant exercice de spéculation. Dans l'état actuel de nos connaissances, il ne peut être guère plus. La culture des vallées fluviales semble être le fil conducteur. Les anciennes civilisations ont toutes pris leur essor dans les grandes vallées fluviales. Et, si grandes qu'aient

été leurs différences par ailleurs, elles avaient toutes la caractéristique particulière de l'irrigation naturelle et de la régénération du sol. Chaque année, ces fleuves offraient un sol neuf, un sol exceptionnellement riche pour la culture. Ils permettaient au nomade, qui découvrait alors la possibilité de cultiver des plantes alimentaires au lieu de se borner à la cueillette ou à la chasse, d'abandonner sa vie nomade. Ce faisant, en se fixant quelque part pendant plusieurs années de suite, il se heurtait aux problèmes techniques de la culture pérenne. Et, en les résolvant – là justement où l'irrigation fluviale renouvelait chaque année le sol – il résolvait aussi le problème d'une culture produisant un excédent de vivres. Et, avec l'apparition de ce phénomène jusqu'alors inconnu des vivres excédentaires, apparurent les bases du commerce. Mais, en retour, le commerce fut le fondement d'établissements permanents. Et un établissement permanent signifiait la spécialisation, la division du travail, la croissance de cités. Et la croissance de cités signifiait la civilisation, le développement d'un gouvernement central, du pouvoir autocratique et souvent divin qui fut particulier à l'Égypte de l'âge du bronze et à d'autres civilisations anciennes. Et avec tout cela les conditions existaient où le calcul devenait indispensable, ne fût-ce que pour calculer les marchandises que les prêtres du Pharaon entassaient dans ses greniers et ses magasins. Ce furent, alors, les premiers procédés de calcul qui conduisirent à leur tour aux procédés d'écriture. Une grande partie de ce mécanisme d'évolution complexe et rien moins qu'automatique a été relevée par les archéologues pendant ces cent dernières années de découvertes révolutionnaires. Si le processus exact est encore en question, la nature générale en est admise.

Au sud du désert, en grande partie coupé des communications avec les civilisations du monde ancien, les choses allèrent différemment. Les conditions d'établissement dans les vallées fluviales, qui furent décisives au Proche-Orient, en Inde et en Chine, se révèlent avoir fait défaut en Afrique continentale. Ce n'est pas tout ; le pays était si vaste que le besoin d'un excédent de vivres où que ce

fût faisait également défaut. Les peuples anciens, lorsqu'ils étaient à cours de gibier, allaient simplement ailleurs. Et quand il advint, plus tard, que l'agriculture et la technique de l'âge du métal produisirent une densité de population plus forte qu'une superficie donnée ne pouvait en nourrir, la même chose se renouvela : des sous-tribus essaimèrent de la tribu mère et émigrèrent vers un pays nouveau.

Assez souvent, elles émigraient vers un pays vierge. Quelquefois, elles se heurtaient à des émigrants ou des nomades qui les avaient précédées et alors on se remettait en marche une fois de plus, jusqu'à ce que les vagues et les ébranlements d'une nouvelle migration ondulassent lentement à travers les forêts et les plaines. Il y eut de grandes et évidentes exceptions à ce tableau simpliste. C'est cependant un tableau qui mérite d'être gardé présent à l'esprit, car il aide à expliquer à la fois les modalités et les mobiles du peuplement de l'Afrique historique. On connaît maintenant l'histoire de nombreuses tribus ; elle comporte invariablement le récit d'une migration et d'un nouvel établissement. Assez souvent, elle relate une venue du Nord ou de l'Est, et le sens général des migrations était probablement nord-sud. Ainsi, le tableau, au sud du désert, est celui d'un mouvement incessant et toujours accéléré à travers un continent sans grandes chaînes de montagnes ou déserts impossibles à contourner, qui opposent d'obstacle durable. Mêmes les forêts denses qui font une muraille au bassin du Congo attestent la poussée de cette pénétration de tribus anonymes en des temps immémoriaux. Elles se mouvaient comme les armées invisibles des étoiles, vers le sud, vers l'ouest, avant de revenir sur leurs pas, vers l'est, vers le nord, selon des orbites cachées que nous ne connaissons pas.

4 - Géants et Héros

Ce peuplement de l'Afrique continentale, il y a plus de 1 500 ans environ a rarement, sinon jamais, été le fait des peuples qu'on connaît aujourd'hui. Pour la plupart, c'étaient des populations oubliées, et dont le souvenir se conserve sous

les traits d'ancêtres légendaires, hommes merveilleux aux yeux brillants et au courage inébranlable qui, il y a longtemps, ouvrirent un pays inconnu à ceux qui devaient suivre et venir après eux. Ces héros étaient les «Feinn » et les « Beowulf » des peuples africains modernes ; et maintenant même s'attarde encore merveilleusement bien le souvenir de leur œuvre de pionniers (sous formes de mythes).

« Ils voyageaient sans entrave vers des lieux où nul homme n'était allé auparavant », dit un vieillard des Bounyoro de l'Ouganda à Gray, en parlant des précurseurs Batchouézi des temps médiévaux. « On ne pouvait pas les regarder en face, ajoute la légende, car leurs yeux étaient si brillants que leur vue blessait le regard. C'était comme si on regardait le soleil. »

« Les anciens Sao du lac Tchad, dit Lebeuf, apparaissent dans la légende comme des géants d'une force prodigieuse, et on célèbre à leur crédit des exploits surprenants. D'une main, ils endiguaient les fleuves ; leur voix était si puissante qu'ils pouvaient appeler d'une ville à l'autre, et les oiseaux s'envolaient, pris de panique, toutes les fois que l'un d'eux venait de tousser. Leurs expéditions de chasse les entraînaient loin de chez eux. En un seul jour, ils couvraient des centaines de milles et les animaux qu'ils tuaient, hippopotames et éléphants, étaient aisément portés sur leurs épaules par ces chasseurs secondés par la Fortune[...] Ils avaient pour armes des arcs faits d'un tronc d'arbre de palmier [...] La terre elle-même supportait leurs poids avec difficulté.... »

Et cependant, la tradition orale, il est inutile de le dire, ne nous révèle jamais les premiers habitants. Un étage en recouvre toujours un autre. Tout ce qu'on peut faire, c'est décaper couche après couche, jusqu'à ce que l'information fasse complètement défaut. Pour les nombreux peuples du groupe linguistique bantou, ceux qui prédominent actuellement dans l'Afrique centrale et méridionale, ce « décapage » est possible jusqu'à trois ou quatre siècles dans le passé et ça et là – comme par exemple chez les Bouchongo étudiés par Torday – pendant une période quelque peu plus longue. Beaucoup des peuples qui vivent

maintenant dans le centre ou le sud du continent semblent avoir atteint leur habitat actuel au cours des quelques derniers siècles, mais certains – bousculant les populations proches parentes qu'ils trouvèrent, ou fusionnant avec elles – beaucoup plus récemment.

Les Buchongo sont un cas d'installation reculée. Ils semblent vivre dans la région de la rivière Sankourou depuis sept ou huit siècles et, au cours de cette période, ils ont élaboré une civilisation hautement spécifique, aussi éminente par son ordre social que par sa production artistique. Les Sala, un des peuples Ila-Tongo de la Rhodésie du Nord-Ouest, représentent le type opposé. Ils comptent parmi les nombreux peuples d'établissement relativement récent. « On dit que l'histoire des Sala, rapporte Jaspán, commence vers 1820, quand une femme-chef, Namoumbé, apparut d'une région au nord-ouest de Lousaka, et fonda un village [...] Namoumbé mourut vers 1835. Sa sœur Maninga hérita la chefferie, mais fut ensuite évincée par Tchongo, le fils de Namoumbé [...] Il prélevait une taxe sur tout l'ivoire d'éléphant et toutes les peaux des bêtes tuées par ses ressortissants. »

On peut trouver dans beaucoup de ces histoires tribales les raisons qui inspirèrent ces formations et transformations de tribus et de groupes tribaux – quelquefois des éléments disparates, composés d'hommes et de femmes d'autres tribus. Un bon exemple est celui des Lounda méridionaux et de leurs parents voisins du Bas-Congo. « La première émigration à grande échelle du royaume Louda, dit Mac Culloch, fut celle de Tchinguoli et Tchiniama, les frères de Louedji » - Louedji était une femme-chef supérieur des Lounda entre 1590 et 1610 – « et leurs successeurs, entre 1590 et 1625. Parmi les raisons de leur départ, les diverses traditions suggèrent le déplaisir de voir leur sœur accéder au pouvoir [...] Tchinguoli marcha vers l'ouest et fonda à la fin le peuple bangala du nord de l'Angola et de l'ouest du Congo belge ; Tchiniama marcha vers le sud, puis l'ouest, et lui et ses successeurs fondèrent les peuples louéna, tchoukoué et loutchazi. »

Le processus fut complexe et dura longtemps. Chez les peuples du Betchouanalane, écrivait Ellenberger en 1912, « Napo, le plus jeune frère de Motchouli, refusant, comme il disait, de vivre comme un roseau sous l'ombre d'un arbre, quitta son frère aîné et émigra vers le sud, dans les dernières années du XV^e siècle [...]. » A quoi Schapera, il y a quelques années, a ajouté : « Tout ce qu'on peut dire avec quelque assurance est que les Tsouana – de l'actuel Betchouanaland – se trouvaient déjà dans la moitié orientale de leur habitat d'aujourd'hui vers l'an 1600 après J.C. ». Pendant les deux siècles qui suivirent, « chacun des groupes existants se subdivisa de plus en plus. C'est un trait qui revient constamment dans l'histoire des Tsouana, que la sécession d'une tribu sous la conduite d'un membre de la famille régnante mécontent, et son émigration vers un autre lieu. Là, les dissidents s'établissaient en tribu indépendante sous l'autorité de leur chef, sous le nom duquel cette dernière a été généralement connue par la suite ».

Les dates sont approximatives, mais il y a peu de doute qu'elles soient à peu près justes. Comme ces exemples pris au hasard d'histoires de migrations, elles aboutiraient cependant à un grave malentendu, si elles conduisaient à une impression de simples mouvements de répétition à l'intérieur d'une structure sociale stagnante ou incapable de changement ou de développement. Evoluant selon leur propre ligne de croissance, ces peuples vigoureux et prolifiques étaient inventifs et réussissaient à subsister et à s'installer là où peu d'humains – s'il y en eut – vécurent jamais avant eux. Certains – et les Bouchongo sont un exemple notable, bien qu'un seul entre tant d'autres semblables – ont atteint une grande stabilité et une grande originalité culturelle. Ils ont dominé leur milieu et appris à vivre en paix avec lui ; et le terme de « primitifs » ne peut leur être appliqué avec quelque degré de justification que dans un sens strictement étroit et technologique.

Le commentaire d'Emil Torday le confirmera. Ecrivant à propos du Roi Chamba Bolongongo, dont le règne sur les Bouchongo commença vers 1600 après J.C., et

dont on dit qu'il avait aboli son armée permanente et interdit l'usage du couteau de jet au combat. Torday dit : « Un roi d'Afrique centrale des premiers jours du XVII^e siècle, dont les seules conquêtes furent dans le domaine de la pensée, de la prospérité publique, et du progrès social, et dont chacun dans le pays se souvient encore de nos jours [...] doit avoir été un homme vraiment remarquable. » Il est vrai que Torday était un enthousiaste. Toutefois ses idées sur le passé de l'Afrique, même si elles tendent un peu vers un idéalisme romantique, n'en sont pas moins plus près de la vérité que les misères de sauvage chaos que d'autres ont présentées comme une description de ce passé.

A l'arrière-plan de cet entrelacs de migrations et d'établissements, il y a plusieurs points importants à signaler. Si les populations actuelles de l'Afrique continentale, rares auparavant, commencèrent à proliférer il y a quelque 4 000 à 5 000 ans, ou moins, il apparaît que ce fut seulement à une époque relativement récente – peut-être dans les 1 000 ou 1 500 dernières années – qu'elles sont devenues réellement nombreuses, se sont répandues à travers le continent, et ont acquis la puissance qu'elles ont aujourd'hui.

Et c'est ce fait probable de leurs déplacements, de leurs migrations majeures pendant la quinzaine de siècles qui a précédé la venue du commerce et de la pénétration des Européens, qui donne une grande signification à cette période historique. Voilà pourquoi l'histoire définitive des populations africaines, quand elle dépassera enfin les hésitations des savants et les spéculations des ignorants, quand elle pourra être écrite complètement, aura à expliquer le processus de la découverte et du développement de l'agriculture en Afrique continentale et, plus encore, le processus de la découverte et du développement de l'emploi des métaux, mais en particulier du fer. Et voilà pourquoi – revenant aux limites nécessairement modestes de la présente esquisse – ces questions seront traitées comme étant de valeur et d'importance cruciales. Car ce fut l'extension de l'agriculture et l'usage du fer, avec toute la maîtrise connexe du milieu qu'ils

impliquent, qui accompagnèrent et gouvernèrent tant le besoin que la possibilité d'une émigration heureuse vers des pays neufs et inconnus.

Ce ne fut pas un mince exploit. A travers ce continent inhospitalier, difficile, excessif, manquant de beaucoup des principaux légumes qui ailleurs sustentaient l'humanité, ces peuples s'étendirent en faible densité et survécurent. C'est un point important, par exemple, que ce processus de migration découragea certainement l'évolution sociale d'une forme de société à une autre. Toujours en mesure de s'éloigner, puisque le pays était si vaste, et les habitants si rares, ces peuples mouvants eurent rarement ou jamais à affronter les crises sociales et économiques qui ont contribué à promouvoir des changements dans des pays plus exigus et plus abondamment peuplés. La chasse, la pêche, le labourage d'un lopin de terre pour les besoins rudimentaires leur avaient fourni des moyens adéquats de survie. Aussi longtemps que ces moyens demeurèrent adéquats, ils n'avaient pas à chercher à les améliorer. Ils se déplaçaient ailleurs, suivant les antilopes qui pullulaient, cherchant de nouveaux pâturages, ouvrant de nouvelles clairières.

Cependant, c'est loin d'être là un bilan de stagnation. C'étaient des pionniers que ces peuples. Ils labouraient là où nul n'avait labouré avant eux. Ils creusèrent des mines où il n'y avait personne pour leur montrer comment le faire. Ils découvrirent une pharmacopée valable. Ils furent habiles dans l'irrigation en terrasses et la conservation du sol sur les pentes raides des collines. Ils bâtirent des systèmes sociaux nouveaux et complexes. Ils transformèrent tout ce qu'ils purent emprunter aux systèmes sociaux du Nord, différents et techniquement plus avancés, ajoutèrent, adaptèrent, essayèrent, inventèrent, jusqu'à ce qu'avec le temps ils eussent acquis un niveau de technique, une maîtrise dans l'art, une philosophie, un comportement, un tempérament et une religion qui leur fussent propres. Et ils firent la *négritude* qui est leur aujourd'hui.

En un mot, cet âge africain du métal, des quelque quinze ou vingt derniers siècles, est la période pendant laquelle s'est formée l'Afrique moderne. Il

posséda son propre dynamisme de croissance et de changement. Il a produit ses cultures et ses civilisations propres, spécifiquement africaines.

5 – Ressemblances et/ou différences

Sans suggérer que les réalisations des anciens Africains étaient comparables à celles des Grecs, il est peut-être raisonnable de penser qu'elles étaient supérieures au moins sur un point important. Elles sont sorties vraiment de très peu ou même de rien du tout. S'il faut louer l'« esprit grec » pour sa splendide créativité et son invention, on doit peut-être exprimer quelque admiration pour un « esprit africain » qui était beaucoup moins bien placé pour l'élaboration des arts de la vie, mais qui, néanmoins, permit à ce continent de subvenir aux besoins de l'homme. Où, après tout, se trouve le précédent des structures sociales et idéologiques créées par les africains, si nombreuse et si diverses, qui forment un tissage aussi souple et habile entre le possible et le désirable ? Où ces systèmes ont-ils pris leur sève et leur vigueur, si ce n'est des populations qui les ont inventés grâce à leur créativité ? Même si l'on fait la part des précédents égyptiens lointains, les peuples qui colonisèrent l'Afrique avaient sûrement moins à imiter que les ancêtres de Périclès. Il est nécessaire de rétablir cette vérité.

Quel était le degré d'isolement de l'Afrique ? Ce que nous savons – et nous le savons de façon fragmentaire et hypothétique – c'est qu'il semble y avoir eu, il y a longtemps, un « patrimoine commun ». Des peuples, séparés par de grandes distances, ont eu des idées analogues qui font penser à une source commune à l'âge de pierre. Les légendes de la création en sont un bon exemple.

Chez les *Dinka* du Soudan méridional, descendants éloignés des « Ethiopiens sans défaut » dont Homère parle, on dit qu'il y a longtemps, à l'âge d'or, Dieu vivait parmi les hommes. La séparation intervint dans cet Eden quand une femme convoita tellement la terre à cultiver, qu'elle frappa Dieu avec sa houe. Dieu se retira alors dans les cieux et « envoya un petit oiseau bleu pour couper la

corde qui, jusque-là, permettait aux hommes d'aller au ciel et à Lui. Depuis ce temps-là, la terre a été "abîmée" car les hommes doivent travailler pour obtenir la nourriture dont ils ont besoin ; et ils ont souvent faim ». C'est à ce moment-là, pour faire bonne figure, que la mort survint dans le monde.

Plusieurs milliers de kilomètres plus loin, dans les forêts du Ghana, les *Akans* racontent une légende analogue, bien que rien ne permette de penser qu'ils aient jamais été en contact avec les ancêtres des *Dinkas*, leurs voisins qui disent à peu près la même histoire. La légende *Akan* est la suivante : « Il y a très, très longtemps, Dieu vivait sur la terre ou, du moins, était près de nous. Mais il y avait une femme qui avait l'habitude de broyer son *fufu* (repas de manioc) et, de son pilon, elle bousculait Dieu. Alors, Dieu dit à la vieille femme : "Pourquoi me fais-tu toujours ça ? A cause de toi, je vais me retirer dans le ciel". Et en vérité, c'est ce qu'il fit ».

On pourrait encore multiplier de telles comparaisons. On a trouvé des « errements d'animaux » chez des peuples anciens vivant dans des territoires aussi lointains que la vallée du Nil et l'Afrique méridionale. Des peuples pasteurs aussi éloignés que ceux de l'Ouganda et du Zoulouland avaient l'habitude d'enterrer leurs morts célèbres dans des suaires de peau de bœuf. Le bélier était le symbole de Dieu dans l'ancienne Egypte et dans le désert de Nubie. Cette représentation est restée intacte chez beaucoup de peuples de l'Afrique occidentale. Le python est également un animal prestigieux.

Est-ce donc la diffusion d'un « patrimoine commun » ou un effet des mêmes circonstances qui produisent les mêmes résultats ? Nous ne le saurons peut-être jamais. Les mêmes croyances socio-religieuses et les mêmes formes d'organisation apparaissent toujours. Mais cela se passe ainsi dans tout le monde antique. Quiconque voulant essayer de tout ramener à l'ancienne Egypte ou au royaume de *Sumer*, ou à quelque autre « source commune », ne manquera pas de preuves. Les Babyloniens, par exemple, développent à partir des Sumériens un

« univers de 7 » donnant aux 7 marches de leurs ziggourats le nom de 7 planètes qui correspondent à 7 grands dieux, 7 grilles vers le monde souterrain, 7 vents, 7 jours de la semaine. Loin de là, en Afrique occidentale, on trouve des peuples qui ont le même symbolisme.

On peut également rapporter cette croyance des *Dogons* du Niger moyen qui pensent que la création commença par un œuf qui contenait les germes élémentaires des choses de ce monde : « ces germes devinrent d'abord 7 morceaux de grandeur croissante représentant les 7 semences principales de la culture que l'on retrouve aussi dans le corps humain et qui expliquent l'organisation du cosmos, de l'homme et de la société ».

Leurs voisins, les *Bambaras*, bien qu'ils aient une histoire différente et qu'ils appartiennent à un autre groupe linguistique, ont la même idée. Pour eux, « la terre est divisée en 7 parties qui correspondent à 7 ciels » et c'est *faro*, l'agent de la création, qui l'a voulu ainsi. Mais il faudrait dépenser beaucoup d'imagination pour prétendre que ces idées des Bambara et des *Dogon* viennent de Babylone. Qu'ils aient ou non une signification quant à une origine commune, de tels parallèles sont sans fin. Semblablement au symbolisme cosmologique des *Mossis*, des *Fons* et d'autres peuples, les *Dogons* conçoivent le développement de la vie comme « l'alternance perpétuelle des contraires - gauche et droite, haut et bas, pair et impair, mâle et femelle ; cela reflète un principe de gémellité, qui devrait idéalement diriger la prolifération de la vie ». Ce principe dialectique est enchâssé dans un autre : dans une conception du monde qui est fondé sur la vibration de la matière, et de l'autre sur un mouvement général de l'univers comme un tout ». Les couples de contraires « se supportent dans un équilibre que l'individu conserve à l'intérieur de lui-même », tandis que « l'extension infinie de l'univers est exprimée par la progression continue de la matière le long d'un chemin en spirale ».

Mais là encore, les adeptes de la théorie de la diffusion peuvent s'en donner à cœur joie. Pour les Mésopotamiens, l'origine du monde est perçue « comme le

conflit prolongé entre deux principes, les forces qui poussent à l'activité et celles qui poussent à l'inaction ». C'est là un principe dialectique que l'on retrouve aussi chez les anciens Chinois. Cette lutte entre les contraires est plus proche de la science moderne que les explications linéaires de la tradition européenne. Chez les Aztèques, « une guerre symbolique éternelle se livrait entre la lumière et les ténèbres, le chaud et le froid, le nord et le sud, les soleils levants et les soleils couchants ». Et c'était la Guerre sacrée qui « imprègne le rituel et la philosophie de la religion aztèque ».

Si l'étude comparative des religions a jusqu'à maintenant peu à dire sur l'Afrique, c'est surtout parce que les religions africaines n'ont souvent pas été considérées comme telles.

Sous des formes moins grossières, mais tout autant persuasives, l'affirmation de Sir Samuel BAKER a gardé tout son pouvoir : les Africains n'ont pas « cru en un Etre suprême ». Ils se sont prosternés devant le bois et la pierre, c'est tout.

Cependant, cela s'est révélé faux. Beaucoup d'études ultérieures ont montré que les Africains étaient tout à fait familiers avec la notion d'un Etre suprême qui créa le monde dans un moment de bonheur, avant la venue de la Mort et du Travail, avec des croyances communes à d'autres branches de l'humanité. Par exemple, ils connurent le fils divin sauveur, comme *Nummo*, fils du Grand Dieu *Mawu de l'Ewe*, qui fut envoyé sur terre pour « déchiffrer les forêts et fabriquer des outils. On peut ajouter que ces croyances ne doivent rien à l'enseignement chrétien ou islamique. Comme ailleurs, le monothéisme pouvait dépasser le polythéisme dans la « conjonction de l'un et du multiple » pour permettre différents degrés d'explication cosmologique. Dieu pouvait être le lointain théoricien qui comprenait et contrôlait le travail global de l'Univers. Mais il fallait des dieux et des esprits de moindre importance, des techniciens de tous les jours pour maintenir le monde en mouvement.

Les documents sur l'Afrique en diront plus sur ce point. Quelques anthropologues britanniques ont soupçonné à un moment leurs collègues

français, et spécialement GRIAULE, d'avoir surestimé les idées cosmologiques des Africains et d'avoir transformé en philosophie déductive ce qui n'était que structures symboliques. A des accusations de ce genre, les Français répondent que les Britanniques n'ont perçu les ontologies africaines parce qu'ils ne les ont pas cherchées. Et cette guerre franco-anglaise d'un genre particulier continue en latence. Mais ce qu'aucune des parties ne semble nier, c'est l'existence réelle, pour reprendre les termes de GOODY, d'un « symbolisme riche et d'idées cosmologiques élaborées d'une grande variété, sur lesquelles GRIAULE attire l'attention de façon énergique ».

On peut raisonnablement supposer que les Africains s'inspirent d'un « patrimoine commun » élaboré depuis l'âge de pierre et qui était également disponible pour les autres peuples antiques. Cependant, il ne faut pas oublier que la plus grande partie de l'Afrique est restée isolée pendant un temps très long, et spécialement après le dessèchement du Sahara qui a commencé à se produire aux alentours de deux mille ans avant J. C. Cela veut dire que la grande période formatrice, qui correspond au développement de l'âge du fer, s'est produite quand les voies de communication avec le monde extérieur étaient depuis longtemps coupées, ou du moins peu praticables. Ces peuples devaient donc développer leur propre génie en appliquant ce qu'ils pouvaient avoir conservé du fonds ancien de la pensée de l'âge de pierre à de nouvelles situations spécifiques. La manière dont ils l'ont fait, c'est l'histoire culturelle de l'Afrique.

Il faut encore examiner quelques points préliminaires. Il sera inévitable de faire quelques hypothèses sur le passé, en partant de documents plus ou moins récents. Est-ce que les erreurs commises seront importantes ? Moins, peut-être, que l'on ne pourrait croire. Les sociologues anthropologistes le reconnaissent quand ils utilisent le « présent ethnologique ». Avec ce temps, ils décrivent une situation observée qui semble avoir été la même depuis longtemps, quelquefois depuis très longtemps. Toutes les sociétés que l'on peut observer aujourd'hui, ou

dans un passé récent, ont changé depuis cent ans au moins, et souvent considérablement. Mais la plupart de leurs traditions sont restées assez solides pour permettre à l'observateur entraîné de repérer les points importants de transition et de déterminer, dans une certaine mesure, les changements qui s'ensuivent. En tenant compte de cela, on peut arriver à des affirmations à peu près sûres quant à la période précoloniale.

Ces sociétés ne sont jamais restées statiques pendant de longues périodes. A part quelques textes qui permettent des déductions importantes, nous ne pouvons pas savoir, sauf par induction lointaine, ce que les hommes pensaient ou croyaient à l'époque de l'âge de pierre primitif. Ce que l'on peut faire, c'est percevoir la nature du processus institutionnel et décrire des systèmes, des symboles et des croyances qui, bien que pouvant être modifiés dans le détail, ont eu essentiellement le même contenu pendant longtemps. Etant arrivé à ce résultat, il est possible de comprendre pourquoi les choses se sont passées ainsi, et pourquoi elles ne pouvaient pas se passer autrement.

LIVRE II : LES PRATIQUES RITUELLES

INTRODUCTION

Les notions de rite et de pratique rituelle dont nous entreprenons l'étude, dans le cadre des sociétés traditionnelles d'Afrique noire traditionnelle, ne vont pas sans une certaine forme de complexité due essentiellement à leur nature mais aussi à leur omniprésence dans la vie négro-africaine. Dès ses débuts déjà, avec E. DURKHEIM et E. TAYLOR, l'anthropologie s'est beaucoup interrogée sur le sens, la nature et la fonction des rites.

L'un des constats les plus sûrs et les plus significatifs que nous pouvons faire est la très forte récurrence du rite dans toutes les sociétés humaines qu'il nous est possible de connaître, à travers l'histoire de l'humanité.

Même dans les sociétés les plus lointaines à propos desquelles nous avons peu ou prou d'informations, nous pouvons supposer sans grande difficulté que leur rythme de vie était jalonné de rituels. Cette récurrence du rite dans la vie de l'*homo* - qu'il soit *faber, habilis, sapiens* ou *sapiens sapiens* - se repère aux deux niveaux qui fondent et définissent à la fois l'*animal social* qu'est l'homme. Ces deux instances fondatrices et caractéristiques sont la "vie sociale" et la "vie individuelle".

En effet, l'existence de ces deux pôles de "vie", dans toute société, est incontestablement synonyme d'humanité. Cependant, suivant la structure des sociétés, l'une ou l'autre peuvent ne pas avoir le même déterminisme sur les pratiques collectives et individuelles. Autrement dit, il n'y a pas une égalité arithmétique entre l'une et l'autre quant à leur influence sur la société et l'individu. Tout dépend comme nous venons de le signaler, de la structure de la société ; indépendamment du fait que nous pouvons voir entre les deux une sorte d'interaction dialectique.

Si nous argumentons autour de ce que nous venons de dire, il serait loisible de constater que le premier niveau de référence qu'est la "vie individuelle" va suivant un certain cycle qui commence à la naissance et va jusqu'à la mort. Tandis que le second niveau de référence, c'est-à-dire la "vie sociale" s'inscrit globalement dans l'organisation de la vie sociale. Ce qui va nous amener à dire avec L. V. THOMAS que « tous les aspects de la vie peuvent être encadrés par un rituel, des plus ordinaires aux plus exceptionnels »⁸¹.

Le rituel n'est donc pas, pour ainsi dire, une notion que l'on doit rabattre entièrement et essentiellement, comme le faisaient certains anthropologues, sur celles de la religion ou de la magie. De toute façon, la nature, la fonction et la signification des rituels font encore l'objet d'un débat qui se poursuit dans l'anthropologie.

⁸¹ L. V. THOMAS – R. LUNEAU, "La Terre Africaine et ses Religions", Paris, Librairie Larousse, 1975.

A notre tour, nous pouvons nous demander si le rituel a un contenu spécifique ou est-ce une forme particulière d'actes ? Corrélativement se réfère-t-il toujours à des représentations et à des croyances ou des entités surnaturelles (pôle symbolique) ou bien se fonde-t-il sur des entités rationnelles (pôle technique) ? Nous pouvons également ajouter, au passage, que par sa dimension symbolique, le rituel renvoie toujours à une conception locale de l'efficacité. Force est de dire que les grandes figures de l'anthropologie ont apporté chacun en ce qui le concerne une contribution à ce débat qui a toute son importance. Entre autres, nous pouvons citer parmi ceux-ci, BEATTIE, V. TURNER, J. GOODY, E. LEACH dans la tradition anglo-saxonne, Cl. LEVI-STRAUSS en France.

Pour ce dernier par exemple, il est clair que le rituel est second par rapport aux mythes qui le fondent, contrairement à l'opinion des anthropologues anglo-saxons, et plus spécialement de V. TURNER.

Devant cette divergence de points de vue, il nous semble important de fixer, à travers un débat qui se veut ouvert, le contenu du concept de *rite*. Ce qui va nous amener à explorer le "champ définitionnel" du terme.

Dans une autre perspective, et sur le plan de l'anthropologie plus particulièrement, le rite est défini comme acte, cérémonies magiques à caractère répétitif ayant pour objet d'orienter une force occulte vers une action déterminée. Le rite consiste toujours en gestes, en paroles ou en attitudes adaptées à chaque circonstance ou à chaque finalité désirée. Il se manifeste collectivement par des chants, des danses ou des cérémonies complexes.

Dans la même mouvance, il ne serait pas inintéressant d'avancer que le rite de passage est par exemple une cérémonie destinée à aider l'individu à surmonter la crise représentée par un changement de ses caractères physiologiques et sociaux.

Le rite de passage est par excellence celui qui se produit au moment de la puberté. Il comprend généralement trois stades successifs : la séparation du groupe auquel était intégré l'individu, l'attente ou marge et l'agrégation à un

nouvel état. Ce type de rite s'observe également lors d'un changement d'état social ou professionnel et se dégrade dans les brimades effectuées aux dépens des nouveaux venus dans un groupe quelconque.

Chapitre I : Un premier degré de classification

Tenter une classification des rites suppose incontestablement de notre part une incursion dans le "champ définitionnel" de ce concept. Ce qui pourrait ressembler, aux yeux de certains, à un travail de fourmi n'est en réalité qu'une exploration dans les profondeurs d'un concept qu'on a souvent tendance à "mettre dans toutes les sauces". De toute façon, face à cette exigence de taille, nous pensons avoir apporté quelques éléments qui nous permettent de nous lancer dans le débat.

A la suite de L. V. THOMAS⁸², nous pouvons d'ores et déjà avancer qu'il existe différentes manières de classer les rites ou, si l'on veut, leurs principales articulations :

■ Si nous suivons les moments clés de la vie individuelle, nous parlerons de rituel de naissance, de rituel initiatique, éventuellement de rituel de mariage et enfin de rituels funéraires.

⁸² L. V. THOMAS – R. LUNEAU, op. cit, p.204.

■ En tenant compte des rapports individu - groupe, il faudra discerner : les rites de séparation qui expriment l'abandon par l'initié de son statut antérieur, les rites de ségrégation qui expriment le fait qu'il est maintenant coupé de la vie communautaire normale, il n'occupe désormais aucun statut dans la société mais il semble qu'il se trouve entre les deux ; les rites d'intégration qui expriment le fait que l'initié est accepté dans son nouveau statut, celui d'homme ou de femme, de guerrier ou de pasteur , donc réintégré dans la communauté.

■ Selon le type de rapport au numineux, on oppose traditionnellement les rites négatifs aux rites positifs. Les rites négatifs posent la transcendance du sacré pour préparer la sacralisation de la condition humaine ; ils introduisent ainsi une rupture entre l'homme et ce qui peut être pour lui source de danger (d'où les interdits et singulièrement les interdits totémiques). Les rites positifs, au contraire, favorisent la "participation de l'homme à ses archétypes supérieurs", ils utilisent la "puissance transcendante au profit de l'humanité".

Le type le plus parfait de rite positif restant celui d'union qui constitue le sacrifice.

A – Pour une relecture de la notion de rite

Nous allons maintenant procéder, par un effet de condensation, à une relecture de la notion de rite en procédant à une énumération synthétique de différents concepts - ou aspects - ayant servi à le définir. Pour cela, il serait temps de nous rendre compte que la notion de rite va inéluctablement et nécessairement avec un certain nombre de caractères.

Ainsi, nous commencerons par postuler que la notion d'*usage* en tant qu'habitude traditionnelle, c'est-à-dire l'ensemble des façons d'agir, de se conduire, est omniprésente dans n'importe quelle définition du rite.

Dans le rite, on lit à la fois une antériorité et une extériorité par rapport à l'individu. Il se situe à la fois au niveau de l'individu et au sein de la société.

Pour cela, nous pensons qu'il ne peut exister de rite sans une communauté

d'individus. Ce qui suppose déjà que l'individu est au cœur du rite. Sans l'individu - inscrit dans un groupe social - , il n'y a pas de rite. Tout comme sans société, on ne pourra parler de rite. L'angle sous lequel nous traitons le rite est essentiellement anthropologique. Et nous ne prendrons, à aucun moment, le risque de sortir de ce terrain. Ainsi, nous faisons fi des autres formes que pourraient revêtir le rite sous d'autres régimes. Autant dire alors que nous limitons notre entreprise au seul domaine du social. Ce qui ne va, d'ailleurs, surprendre personne, car coulant de source.

Après avoir ressorti en filigrane la dimension individuelle et sociale du rite, nous allons caractériser et qualifier ce dernier comme une *pratique*.

En effet, tout rite, par définition, se constitue en pratique (s). Il est pour cela une *action*. Quant à savoir à quel moment le rite est une idée ne nous intéresse pas vraiment dans ce que nous voulons comprendre de celui-ci. Cet aspect du rite pourrait être très intéressant à étudier - il l'est fortement d'ailleurs ! Mais pour rester fidèle à notre moteur de recherche, nous sommes tenu de résister à ce qui pourrait s'apparenter à une sorte d'obstacle épistémologique, et qui nous menace sans cesse : la digression.

Pour revenir à nos propos, nous dirons que le rite, en tant que *pratique et action*, fait nécessairement appel à une manière d'agir spécifique et à un comportement spécifique : l'un comme l'autre pouvant être pluriels. Cette ou ces manière(s) d'agir et ce(s) comportement(s) spécifique(s) répondent à des règles. Un rite, si désordonné soit-il en apparence, est jalonné de règles, de normes qui sont souvent des plus complexes au sein de la société. En tout cas, cela se vérifie avec éclat dans le cadre des sociétés traditionnelles d'Afrique noire qui constituent notre terrain d'investigation.

Ces normes, ces règles sont là pour fixer de façon définitive et invariante - sur certains aspects du moins - le déroulement du rituel qui est en lui même un cérémonial. Dans ces sociétés, il est incontestable que les chants et les danses rythment les rituels. Ce qui nous est confirmé par L. V. THOMAS qui disait de

façon experte que : «le négro-africain n’imagine pas de rites (du moins pour les plus importants) sans certaines postures corporelles, sans rythmes ni danses⁸³ ». Le corps participe alors hautement dans le rite. Le rapport entre l’un et l’autre est central à plus d’un titre. Point sur lequel L. V. THOMAS avance, avec pertinence, que «le corps demeure l’instrument privilégié qui médiatise le sacré dans sa dimension immanente⁸⁴ ».

Cependant, malgré sa pertinence, nous ne prendrons pas les propos de L. V. THOMAS comme argent comptant. Car la notion même de sacré qu’il emploie dans son texte est quelque chose de tellement versatile et diffus dans les travaux de recherche sur les sociétés d’Afrique noire traditionnelle que nous préférons supplanter à ce terme celui de rituel. Cette réserve dont nous faisons preuve - à l’égard du terme évidemment -, n’est pas synonyme de rejet. Tout au contraire, nous voulons garder une certaine distance qui nous permettra d’asseoir ultérieurement une conception et une acception du terme adaptées à la finalité qu’on s’est assignée et qui se trouve être, dans ce cas précis, une nouvelle approche du rite.

Nous reconduisons dans le même esprit la procédure que nous venons d’exposer pour la notion de religion. Car il est permis d’hésiter sur l’étymologie du terme “religion” (*religare, religere*). A cet effet, il va sans dire que nous garderons la même distance par rapport à ce terme dans le but de pouvoir en extirper autre chose que cette généralité débordante qui l’a trop souvent entourée. Au bout du compte, notre ambition serait de proposer une re-définition de ces termes dans la perspective de la *cosa africana*. Ce qui ne signifie pas évidemment que nous faisons *tabula rasa* des “vérités” qui ont été énoncées jusque-là. Là n’est pas notre prétention ! Nous voulons tout simplement proposer - à partir de ce qui a été dit et fait - une relecture de tous ces termes, à la lumière des “réalités africaines”. Dans ce sens, nous oserons parler d’une “com-préhension de l’intérieur”. Car si la sociologie est la science compréhensive de l’action sociale, la compréhension

⁸³ L. V. THOMAS – R. LUNEAU, op. cit., p.203.

⁸⁴ L. V. THOMAS – R. LUNEAU, op. cit., p.203

implique à son tour la « saisie du sens véritable que l'acteur donne à sa conduite ».

A la suite du spécialiste weberien J. FREUND⁸⁵, nous savons que la définition que l'on donne d'ordinaire de la sociologie est la suivante : elle est la science des faits sociaux. Même si cela s'avère exact (que) dans une « mesure généralisante », nous nous rendons compte que les difficultés, les confusions et les divergences de toutes sortes jaillissent dès qu'il s'agit de préciser le contenu de la notion de « fait social ».

A part quelques essais pour en saisir le contenu - il est de nature collectif et implique une contrainte extérieure -, on se contente le plus souvent d'un procédé énumératif en définissant les faits sociaux comme l'ensemble des structures de la société, des institutions, des mœurs, des croyances collectives, etc. Ainsi comprise, la sociologie devient une discipline essentiellement formelle.

Plus nuancée sera la position de DURKHEIM qui divise la sociologie en deux sections principales : d'une part, la morphologie sociale qui se propose de décrire les structures sociales de la société ; et d'autre part, la physiologie sociale dont l'objet est l'étude du fonctionnement de ces structures pour découvrir les lois de leur évolution.

B – SENS, STRUCTURE ET FONCTIONS DU RITE

PRELIMINAIRES

A vrai dire, le rite occupe incontestablement une place centrale dans la vie sociale du négro-africain. Le cours de la vie y est jalonné de rites qui se caractérisent par leur vaste diversité. Le rite authentifie et entretient tout ce qui rentre dans le cadre des représentations sociales. Peut-être même, on pourrait aller jusqu'à dire que les sociétés traditionnelles d'Afrique noire traditionnelle trouvent leur essence dans le rite. Car si on fait le tour des moments les plus

⁸⁵ cf. J. FREUND, "La Sociologie de M. WEBER", Paris, PUF, 1968.

significatifs et les plus intenses de la vie négro-africaine, on se rend compte finalement qu'il n'y a pas une activité de la vie sociale qui échappe à l'emprise du rite. C'est pour cette raison et cette raison seulement que nous proposerons ultérieurement une nouvelle approche du rite qui tienne compte de cette dimension qu'est la "pérennité" de celui-ci dans la vie négro-africaine.

Dans ce sens, nous irons dans la même direction que E. DURKHEIM qui, dans la préface de la première édition des *Règles de la Méthode Sociologique*, faisait état de la surprise que pouvait provoquer une recherche qui rompt radicalement avec les « impressions premières » et qui n'a rien à voir avec « une simple paraphrase des préjugés traditionnels ⁸⁶ ». Cette position se justifie encore mieux quand on sait que « l'objet de toute science est de faire des découvertes et que toute découverte déconcerte plus ou moins les opinions reçues⁸⁷ ». En aval, nous partageons avec DURKHEIM l'idée que « si chercher le paradoxe est d'un sophiste, le fuir quand il est imposé par les faits est d'un esprit sans courage ou sans foi dans la science⁸⁸ ».

C – L'INITIATION

Pour mieux cerner le sens, la structure et les différentes fonctions du rite, nous avons opté pour une « démonstration par l'exemple ». Ce qui nous semble être un choix judicieux. En effet, celui-ci consiste à prendre, comme exemple d'étude, l'initiation qui nous apparaît comme le plus important, du moins le plus riche et le plus significatif de tous les rites. Tant il est vrai que l'individuel et le social, le profane et le sacré, le réel et l'imaginaire s'y entremêlent intimement. A ce propos, il est également vrai que, nulle part ailleurs, le drame de l'existence n'est joué avec autant de force et de puissance, d'émotion et de mystère qu'en plein cœur des *bois sacrés*.

⁸⁶ E. DURKHEIM, "Les Règles de la Méthode Sociologique", Paris, Puf, 1963, p. VII.

⁸⁷ E. DURKHEIM, op. cit., 1963.

⁸⁸ E. DURKHEIM, op. cit., 1963.

Ce choix répond à une exigence de clarté et de concision mais aussi à un souci permanent d'économie qui sous-tend notre méthode de travail. L'autre raison fondamentale de ce choix réside, par ailleurs, dans la pertinence sociologique de l'initiation en tant que *pratique*, d'une part et *représentation*, d'autre part.

C'est ainsi que L. V. THOMAS soulignait avec force : « Envisagée sociologiquement, l'initiation nous apparaît comme un fait social total (au sens de M. MAUSS) : le politique, l'économique, le culturel, le ludique, étroitement connectés rejoignent le sacré. Existentiellement, elle est un drame à la fois individuel et collectif par le biais duquel le groupe transcende les méfaits des mutations qu'impose l'insertion dans la durée et fixe les statuts et les rôles de ses divers membres. Il s'agira, pour reprendre l'expression de W. V. TURNER, d'un rituel de *life crisis*. Intellectuellement, elle se définit comme un jeu de symboles fondé sur les vérités archétypales du mythe-récit, c'est-à-dire comme un imaginal. Enfin, métaphysiquement elle devient une dimension privilégiée du sacré, laquelle, sous les formes les plus hautes, peut favoriser l'union avec Dieu, expression suprême de l'unité ontologique⁸⁹ ».

Il s'avère aujourd'hui que le terme « initiation » s'est généralisé pour signifier le fait de « mettre au courant un individu aussi bien d'une science, d'un art que d'une profession⁹⁰ ; alors qu'il désignait primitivement et surtout l'ensemble des cérémonies par lesquelles on était admis à la connaissance de certains « mystères ». Il est facile de comprendre d'ailleurs comment et pourquoi l'on est passé du plus ancien au plus moderne, les pratiques de divers métiers⁹¹ étant gardées secrètes par les maîtres qui ne les révélaient que peu à peu à leurs apprentis. Les ethnologues ont été amenés à distinguer trois types d'initiations :

⁸⁹ Pour L. V. THOMAS tout comme pour R. LUNEAU, l'imaginal se distingue de l'imaginaire (monde individuel de l'apparence sensible, de la représentation, du senti-vécu, donc du donné immédiat) en tant que réalité opératoire (construite collectivement et inscrite dans le patrimoine socio-culturel) ; à la fois domaine de l'inconscient (au sens lacanien) et technique conçue par le groupe pour assurer sa survie (utopies, symboles, substitutions logiques, métaphores et métonymies, jeux de croyances, systèmes de rites) ! C'est en quelque sorte un imaginaire du second degré qui, par là même, procède davantage de la culture que de la nature.

⁹⁰ Par exemple, initiation aux mathématiques ou à l'informatique.

⁹¹ Ceux de forgeron, d'alchimiste, de maçon entre autres exemples.

celles qui font entrer les jeunes gens dans la catégorie d'adultes (initiations tribales), celles qui ouvrent l'accès à des sociétés secrètes ou à des confréries fermées (initiations religieuses), celles qui font abandonner la condition humaine normale pour accéder à la possession de pouvoirs surnaturels (initiations magiques). Si le premier type comporte toujours une partie religieuse et fonde le rituel sur des archétypes mythiques, il constitue un rite de passage profane, au contraire du deuxième. Si le premier a pour fonction d'intégrer l'individu dans la société, le troisième au contraire l'en sépare (J. CAZENEUNE). Malgré ces différences, il est possible de trouver une définition générale valable pour les trois: l'initiation est toujours « un processus destiné à réaliser psychologiquement le passage d'un état, réputé inférieur, de l'être à un état supérieur » (S. Hutin).

1 – Les sociétés archaïques et historiques

Pour l'Antiquité orientale et gréco-romaine, seule est connue l'initiation de type religieux, qui permet l'affiliation à des confréries religieuses, comme celles des curètes, des dactyles, des corybantes ou des cyclopes, et l'admission à des cultes à mystères, comme ceux d'Isis et d'Osiris, de Bacchus et de Déméter, de Mithra, enfin, qui va s'opposer au « mystère » chrétien⁹². Cependant, par derrière ces confréries religieuses, on pressent l'existence de la « maison des hommes » caractéristique d'une société tribale, de même que les « mystères », anciens cultes nationaux dénationalisés, laissent aussi deviner à l'arrière-plan des initiations de type tribal. Non que l'on puisse parler d'une évolution logique du premier des trois types d'initiation au deuxième ; il s'agirait plutôt, d'après H. Hubert et M. Mauss, de toute une série de phénomènes de désintégration et de réintégration : « Les idées et les pratiques religieuses, en se détachant du système social auquel elles ont appartenu, changent de caractère. » Quoi qu'il en soit de ce problème qui reste toujours discuté, faute de témoignages historiques suffisants, les

⁹² Le baptême, entrée initiatique dans l'Eglise chrétienne ayant été d'abord un rituel secret.

cérémonies d'initiation paraissent toujours suivre, dans l'Antiquité, un ordre déterminé.

La première étape était constituée par les rites préalables de purification. Même pour les éranes et les orgeons, associations ouvertes aux femmes, aux étrangers et aux esclaves, des interdits empêchaient aux personnes profondément souillées de s'approcher des mystères : bâtards, criminels, courtisanes. Et ceux qui pouvaient s'en approcher devaient auparavant se soumettre à des rites, publics, de purification (y compris quelquefois la « confession des péchés ». Les rites, également publics, de sacrifices préparatoires, de processions, accompagnés de chants et de danses, établissaient le cheminement du profane au sacré.

L'initiation proprement dite se faisait dans le secret du sanctuaire et comprenait des épreuves dont le candidat devait sortir vainqueur : lutte avec des monstres⁹³, passage à travers une porte étroite difficile à franchir, fustigations (considérées par J. G. Frazer comme un rite de fertilité, ce qui n'est pas compatible avec leurs significations d'épreuves, chaque moment de la cérémonie pouvant avoir une pluralité de sens symboliques).

Probablement aussi, du moins dans certains cas, on inscrivait à même la chair du candidat des « signes mystiques », preuves de sa consécration et de son appartenance au dieu célébré dans le mystère (par exemple, tatouage d'un faon pour les femmes, d'une feuille de lierre pour les hommes chez les dionysiastes⁹⁴. Souvent on exhibait des objets rituels, dont était révélée la signification profonde : par exemple à Eleusis, d'un sanctuaire à l'autre, le safran, la figue et l'épi de blé. Tertullien affirme que dans certains mystères on exhibait le phallus, ce qui est vraisemblable.

L'initiation se prolongeait par l'épopée, représentation théâtrale d'un mythe et enseignement d'un secret à partir de jeux scéniques. Il semble que, du moins pour les mystères (car, pour les confréries, il s'agissait plutôt d'un secret magique pour amener la pluie, nourrir le feu), ces représentations consistaient à

⁹³ Cf. G. DUMEZIL, *Horace et les Curiaces*, Paris, 1942.

⁹⁴ Cf. P. PERDIZET, *Cultes et mythes du Pangée*, Paris, 1910.

« tuer » l'individu (Osiris coupé en morceaux, Bacchus déchiré par les bacchantes) pour le faire ressusciter à une vie nouvelle ; il est donc compréhensible que la mort et la résurrection des dieux de la végétation aient pu symboliser ces morts et ces résurrections initiatiques et que les mythes de la plante qui dépérit en hiver pour renaître au printemps aient fourni les divers scénarios de ces représentations (M. Eliade). Le nouvel initié devait alors jurer de garder le secret de ce qu'il avait vu et appris, il recevait souvent un autre nom. Les cérémonies de clôture qui suivaient étaient publiques, avec des jeux et des danses qui manifestaient la joie du retour du myste à la vie.

2 – Les données de l'ethnologie

Les rites d'initiation accompagnent l'admission des individus d'un groupe à un autre, et d'abord du groupe des enfants à celui des adultes. Dans une société à groupes d'âge, il s'agira par exemple du passage du groupe des guerriers à celui des responsables politiques, et, lorsque la société est différenciée, de l'introduction dans une confrérie religieuse spécialisée ou dans une société secrète. Bref, ils marquent toujours un changement de statut social. Mais, de tous ces rites, les plus importants sont incontestablement ceux qui font accéder l'enfant au statut d'adolescent.

> LES INITIATIONS TRIBALES

Les rites de passage de l'enfance à l'âge adulte n'existent pas partout, du moins pas pour les deux sexes. Ici, il n'y a que les garçons qui les subissent ; là, les filles seulement ; ailleurs, les deux. Comme le montre A. Van Gannep, l'initiation est un « rite de passage » qui prend place dans tout un ensemble organisé, allant des rites de la naissance à ceux de la mort ; c'est pourquoi les cérémonies d'initiation ne peuvent se comprendre que si on les situe dans cette totalité : l'enfant ne devient homme que peu à peu, il change au moins deux fois de statut, d'abord lors de son appellation (le nom qui lui est donné le fait passer de la nature à la culture), ensuite au moment de l'initiation tribale (qui l'arrache à l'éducation

familiale et au groupe des femmes pour le faire accéder à celui des adultes) ; parfois la séquence est même plus longue (perforation des oreilles, de la lèvre, etc., marquant diverses étapes dans la formation de personnalité). L'initiation à son tour, même si la puberté sociale ne se confond avec la puberté biologique (elle peut se faire avant ou après), rend possible le mariage, autre rite de passage qui consacre définitivement l'entrée dans le monde adulte. Cet inventaire des diverses possibilités explique que l'on trouve tant de différences entre les peuples : ainsi, en Polynésie, il n'existe pas en général de rites de puberté, l'enfant devient progressivement adolescent, ce n'est que par le mariage qu'il passe à l'état adulte et ce sont ici les cérémonies du mariage qui sont prépondérantes. Par contre, en Mélanésie, c'est le passage de l'enfance à l'adolescence qui est abrupt, et les rites de mariage n'ont plus la même importance. Ce ne sont pas les seules variations que l'on puisse constater. Là où existe une initiation féminine, la puberté sociale se confond avec la puberté biologique, elle a lieu lors de la première menstruation. Pour les garçons, l'âge est variable, et non seulement l'âge, mais encore la durée des cérémonies, qui peut aller de quelques semaines à quelques mois, parfois quelques années. Elle peut être, alors, comme chez les Bambara, divisées en séries successives, qui s'échelonnent de la tendre enfance à l'âge mûr : le *n'domo*, avant la circoncision (qui déblaye la route de l'enfant vers le savoir), le *komo*, après la circoncision (introduction au savoir), la *nama* (enseignement de ce que l'on pourrait appeler la connaissance sociologique), le *kono* (la connaissance psychologique), le *tyiwara* (la connaissance cosmologique) et le *kore* (où l'on aboutit à la divinité qui fonde définitivement l'être humain). On comprend, dans ces conditions, combien il est difficile de dire ce qui est commu à toutes ces cérémonies initiatrices si l'on veut les aborder par leurs contenus. Il est par contre possible de trouver entre elles des similitudes formelles et des fonctions communes qui permettent de les traiter malgré tout comme un seul bloc.

Les cérémonies d'initiation tribales comprennent, comme tous les cérémoniaux de passage, des rites de séparation, de marge et d'agrégation.

> RITES DE SEPARATION

Tout d'abord, l'enfant est séparé du groupe des femmes. Elevé jusqu'ici par sa mère, on le lui arrache souvent sous la forme d'un rapt violent. Les mères se lamentent, comme si leur enfant était mort. Il s'agit bien en fait d'une mort symbolique : le futur initié est censé avoir été avalé par un monstre, qui le dégorgera ensuite, ou tué par lui. La grotte où il est conduit est la bouche du monstre ; la hutte où il sera initié dans la brousse a l'apparence du monstre mythique (Nouvelle-guinée). Cette opération prend aussi la forme d'une purification : bains, destruction des anciens vêtements, changement de nom. A la fin, l'enfant renaîtra. Chez les *Kikuyu* africains, la nouvelle naissance est marquée par la mise en position de l'enfant entre les jambes de sa mère à laquelle il est attaché par un boyau de mouton, symbolisant le cordon ombilical. En Inde, il gît replié en position foetale dans une peau ; ailleurs, il est couvert d'un drap. Dans une certaine mesure, les mutilations corporelles (circoncision, arrachage de certaines dents, scarification, tatouage des signes tribaux) constituent les marques apparentes de cet arrachement au monde des femmes pour l'entrée dans celui des hommes.

> RITES DE MARGE

Les rites de marge, de durée variable, comprennent tout un ensemble de brimades. Les enfants sont fouettés, ils doivent supporter la piqûre de fourmis venimeuses, ou de guêpes, se plonger dans l'eau glaciale, etc. On a donné des interprétations différentes de ces sévices, dont il reste encore des traces dans la société contemporaine (dans l'armée, pour les « bleus », ou dans les universités) : c'est une école de souffrances permettant au garçon de prouver qu'il est plus fort que la nature, que l'initiation lui a donné une puissance « magique » ou « mystique » capable de transcender le réel (J. Cazeneuve). C'est une méthode de dressage qui fait passer l'enfant de l'autorité des femmes à l'autorité des

hommes, plus particulièrement des vieux, et qui assurera ainsi la conservation des coutumes ancestrales comme le contrôle social des anciennes générations sur les nouvelles (E. Durkheim).

A côté des sévices, dans cette même période de marge, il y a toute une resocialisation de l'enfant, ce qui a fait appeler les maisons ou les enclos d'initiation des « écoles de la brousse ». W.D. Hamblay a beaucoup insisté sur ce caractère d'instruction, de transmission de connaissances, comme d'éducation morale (le contrôle de soi-même appris à travers les souffrances physiques et la circoncision, stoïquement supportée ; la fraternité entre les candidats qui vivent ensemble et subissent les mêmes épreuves) ; parfois même, le candidat formé professionnellement devra par exemple se nourrir lui-même par la chasse ou la pêche ou bien apprendre les secrets d'un métier, comme celui de berger chez les éleveurs peul, ou celui de forgeron en Afrique de l'Ouest. Les sacra de la tribu sont présentés et expliqués : la voix du dieu ou des ancêtres n'est que le son du *bull-roarer*, parfois d'un tambour secret. Les esprits qui effraient les femmes et les enfants ne sont que des masques. Il ne s'agit pas en fait, comme on pourrait le croire, de « démystifier » les croyances religieuses ; il s'agit plus simplement de séparer une religion des hommes de la religion des femmes, de distinguer des niveaux superposés de significations des symboles mystiques, bref de faire passer la religion de l'exotérisme à l'ésotérisme. Les anciennes théories de l'initiation n'insistaient que sur les aspects moteurs des rites ; tout au plus signalaient-elles qu'au cours de cette période de marge on apprenait souvent une langue secrète aux candidats (nouveau signe pour eux de reconnaissance) et le trésor des mythes, des légendes de l'ethnie. Aujourd'hui, surtout après les travaux de Marcel Griaule pour l'Afrique et des anthropologues nord-américains pour les Indiens, on est amené à insister sur l'importance de cette connaissance ésotérique de la religion tribale, voire sur les procédés pédagogiques mis en place pour en faciliter l'apprentissage : dessins chez les Indiens, par exemple, présentation de parcelles d'objets réels dont on explique le sens caché chez les

Bambara, apprentissage de proverbes ou de la résolution d'énigmes métaphysiques, qui donnent à ces écoles de la brousse l'allure de véritables universités audiovisuelles où l'on mémorise tout un système de correspondances mystiques, d'une cosmologie savante où l'on passe graduellement du concret aux degrés les plus élevés de l'abstrait et du spirituel.

Il faut ajouter, pour être complet, qu'au cours de cette période de marge les candidats ont échappé à un monde sans être encore intégrés dans un autre et se trouvent donc particulièrement « vulnérables » dans leurs corps meurtris par la circoncision ou les sévices, comme dans leurs âmes qui risquent d'être la proie des esprits de la brousse. Les adultes et les vieux qui dirigent les cérémonies doivent veiller sur leurs nouveaux enfants en train de renaître. S'ils les font souffrir d'un côté, ils les aident et les protègent de l'autre (par exemple en simulant des combats contre les masques). Les candidats ont de même échappé aux contraintes de l'éducation enfantine sans être encore intégrés aux normes de la société des adultes ; ils peuvent connaître une période de licence : vols, liberté sexuelle, droit à injurier autrui.

> RITES D'AGREGATION

L'initiation a créé un nouvel être, qu'il faut réintégrer dans la société, mais cette fois avec son statut définitif d'adulte, susceptible de se marier.

Les rituels de sortie comprennent en gros deux séquences de ré apprentissage de la vie quotidienne. L'initié est censé avoir tout oublié, il ne sait plus marcher, parler, rire. Il retourne au village courbé, comme s'il ne savait avancer qu'à quatre pattes. Il ne reconnaît plus ses parents, sa maison. Il faut donc lui donner de nouveau l'usage de ce qu'il a perdu. Mais ce retour chez les siens, avec un statut supérieur, est aussi, pour lui et pour ceux qui l'accueillent, une fête, et cette fête se marque par des chants, des danses, des processions solennelles.

> INITIATIONS FEMININES

Les initiations féminines sont relativement plus rares. Elles ont lieu généralement lors de la première menstruation, considérée comme le signe d'un changement

de statut. La jeune fille est alors séparée de sa famille, recluse soit dans une pièce de la maison, soit dans une hutte construite au-dehors, où elle peut rester de quelques jours à plusieurs mois. Elle est soumise, durant cette période de réclusion, à des interdits alimentaires, parfois à des épreuves physiques (incisions sur le corps, scarification, piqûres de fourmis ou d'abeilles, perforation des lèvres chez les Amérindiens). Elle est parfois aussi déflorée avec le doigt par un ancien ou soumise à l'excision du clitoris et des petites lèvres. Mais, qu'elle subisse ou non des sévices, elle reçoit toujours une éducation de la part de sa mère ou d'autres parents, éducation sexuelle et morale qui l'introduit à sa future vie de famille. Comme le garçon, elle est au cours de cette période particulièrement vulnérable ; des danses peuvent avoir lieu mimant la lutte de la société contre les périls surnaturels qui menacent la jeune menstruée. Il arrive aussi quelquefois que ces néophytes bénéficient alors d'une période de licence sexuelle. Des purifications (par le moyen de bains dans la rivière ou par des fumigations de tout le corps), des danses et des chants terminent le cérémonial et marquent le retour à la vie quotidienne.

Comme pour l'initiation masculine, le symbolisme de l'initiation féminine, tout au moins en Afrique, est un symbolisme de destruction de l'ancienne personnalité et de nouvelle naissance. Par exemple, chez les Venda, la fille est mise dans le *khomba* en position fœtale sous une couverture (placenta) ou dans un trou d'eau (eau matricielle), puis elle apprend les gestes de la vie et les danses des femmes. Mais elle reste encore muette. Elle n'apprendra à parler et chanter qu'après. Dans le *domba*, qui suit le *khomba* et qui a lieu dans la cour royale, la récipiendaire est initiée au mythe de la création et le joue. Elle est informée de la signification secrète des *sacra* qui lui sont présentés, ainsi que des tabous et des lois qu'elle devra désormais respecter. On retrouve en somme, ici, des phénomènes analogues à ceux qui ont été succinctement décrits pour les Bambara : une série d'écoles successives, qui vont du *khomba* (dans le cadre du village) au *domba* (dans le centre du pays). C'est d'ailleurs là que les filles

retrouvent les garçons, initiés de leur côté. Mais eux l'ont été dans la brousse, alors que les filles l'ont été dans leur village parental. Cette distinction est capitale, et semble valoir pour presque toutes les initiations féminines par opposition aux initiations masculines : les hommes naissent pour la vie civique alors que les filles ne naissent que pour la vie familiale ou, tout au plus, villageoise (B. Holas, A. Métraux, J. Roumeguère).

> LES INITIATIONS RELIGIEUSES

Les initiations tribales comprennent certes toujours des éléments religieux. Mais il existe, à côté, dans bien des sociétés, des confréries spécialisées (ou des sociétés secrètes) dans lesquelles on entre par une initiation particulière. Ici, le passage n'est plus du statut d'enfant au statut d'adulte, mais du domaine profane au domaine sacré. Bien entendu, on y retrouve le même schéma (il s'agit de détruire la personnalité ancienne pour accéder à une personnalité nouvelle, supérieure, donc d'une mort et d'une renaissance) et les mêmes séquences rituelles (rites de séparation, de marge et d'agrégation). On peut citer comme exemple les « sociétés d'esprits » des îles Banko où l'on est admis non seulement par initiation, mais aussi par paiement d'un droit d'entrée. Les candidats subissent des épreuves, reçoivent des enseignements ésotériques et auront dès lors le droit de porter des masques qui terrifient les non-initiés. Chez les Pueblos, il existe un grand nombre d'unités cérémonielles, en liaison non pas avec les clans, comme R. Lowie l'a démontré, mais avec les points cardinaux, les cérémonies à pratiquer (faire tomber la pluie, faire pousser le maïs, guérir telle ou telle maladie) ; chacune comprend d'ailleurs diverses sections et grades. Chez les Ojibway, l'initiation consiste à transformer le candidat en esprit par le moyen de la transe extatique. Mentionnons encore les « couvents » de certaines ethnies africaines (Yoruba, Fon, entre autres). On s'intéresse de plus en plus aujourd'hui à ces confréries, et aux danses de « possession » auxquelles elles donnent lieu, car si elles ne recouvrent pas toute la carte de l'Afrique, elles se répandent de plus en plus actuellement, d'Angola au Mozambique, de la côte du Sénégal à l'intérieur

de l'Afrique vers l'Égypte, en réponse aux tensions sociales qui agitent un continent en pleine crise.

Pour les initiations religieuses, les rites de rupture avec le monde profane prennent la forme d'un bain dans le marigot, de la destruction des anciens vêtements et du port de vêtements nouveaux, etc., à la suite d'un appel de certains dieux, cet appel pouvant prendre la forme d'un rêve, d'une maladie, de troubles dans la vie familiale. Les rites de marge comportent l'apprentissage d'une langue liturgique, des chants, des danses, des mythes du dieu ou du génie qui a appelé le néophyte et dont celui-ci devient dès lors le médium, des tabous, alimentaires et sexuels, comme aussi une manipulation du corps pour le rendre perméable à l'incorporation d'un dieu ou d'un génie. Cette manipulation du corps se fait par l'ingestion de drogues hallucinogènes (comme celle de l'iloga dans le Bwiti du Gabon, où les hallucinations provoquées permettent aux initiés de monter dans le monde des ancêtres et d'y recevoir un message), par des jeûnes provocateurs de visions (comme chez les Amérindiens de Californie) par des bains d'herbes amenant des transes et suivis, au cours même de ces transes, d'un bain de sang (comme en Afrique de l'Ouest). Les rites de sortie comprennent la désignation d'un nouveau nom, le réapprentissage de la vie profane qui est supposée complètement oubliée, parfois la vente fictive de l'initié à de nouveaux individus (pour bien montrer qu'il n'appartient plus désormais, en tant que porteur d'un dieu, à ses parents ou à son lignage).

> LES INITIATIONS MAGIQUES

L'initiation magique vise à compléter (au cas où le futur sorcier aurait déjà manifesté au préalable ses aptitudes par des névroses ou des comportements bizarres) ou bien à provoquer (s'il s'agit d'un individu apparemment normal) une personnalité aberrante, non point soumise à la condition humaine, mais au contraire s'en échappant pour obtenir des pouvoirs surnaturels. L'acquisition de ces pouvoirs ne peut se réaliser que par l'abandon des règles qui définissent l'humanité normale : il faut commettre l'inceste, ou bien tuer un membre de sa

famille, parfois rester plusieurs jours dans une fosse, sans boire ni manger, lié au cadavre de l'homme qu'on a assassiné ; ou encore se livrer au jeûne, à l'errance dans la brousse, jusqu'à l'hallucination et à l'éclosion d'une crise violente destructrice de l'ancienne personnalité. Bien entendu, il existe aussi un apprentissage des secrets, de l'art des poisons, du contrôle de la transe, des rites magiques qui sont donnés par d'anciens sorciers. Malgré ces différences, fondamentales, entre les initiations magiques et les initiations tribales ou religieuses, les séquences reprennent le modèle bien connu de la mort de l'ancien homme et de la naissance d'un nouvel individu, comme on peut s'en rendre compte en étudiant les descriptions de ces initiations magiques, aussi bien chez les chamans sibériens ou esquimaux (M. Eliade) que chez les sorciers australiens (M. Mauss) : le candidat est tué par les esprits, dépecé, réduit à l'état de squelette, décervelé ; l'esprit le reconstitue, mais après avoir changé ses viscères, ou introduit à l'intérieur du nouveau corps une substance porteuse de pouvoir magique (par exemple des morceaux de quartz) ; parfois, au cours de cette initiation (qui, comme on le voit, se déroule dans l'imagination et non dans une cérémonie réelle), le candidat réalise une union sexuelle avec un esprit (une fiancée céleste) ; parfois il monte au ciel, descend sous terre, s'enfonce dans les gouffres sous-marins pour y rencontrer les génies et se battre avec eux. Les cérémonies publiques qui suivent cette initiation rêvée ne sont donc tout au plus que des cérémonies de consécration ou de reconnaissance par la société de la nouvelle personnalité du Chaman ou du sorcier ; on lui fera subir certaines épreuves, pour vérifier qu'il a bien acquis des pouvoirs nouveaux (marcher sur des charbons brûlants, nager sous la glace, révéler l'avenir), ou encore il s'agira de réaliser symboliquement ce qui s'est passé imaginativement au cours de la crise extatique (l'escalade d'un arbre-échelle signifie par exemple la montée du sorcier dans le ciel) : parfois, plus simplement, on célèbre une fête qui consacre le chaman (par exemple, une fête de mariage, avec ses repas et ses danses, accompagne le mariage spirituel de l'initié avec sa « fiancée céleste »).

D – L'INTELLIGENCE DU CACHE

Les analogies repérées entre les trois types d'initiations, soit dans la séquence de leurs rites, soit dans leur symbolisme (celui de la mort et de la résurrection), posent un premier problème, d'ordre historique. Est-ce que les initiations religieuses et magiques ne sortent pas des initiations tribales ?

C'est le point de vue de H. Schurtz qui se place dans la perspective de l'évolutionnisme et soutient que les sociétés secrètes ont été précédées chronologiquement par les classes d'âge et que les règles de l'initiation se sont ainsi perpétuées, du passage de l'état d'enfance à l'état d'adulte, au passage d'un groupe social à un autre lorsque la société s'est compliquée et différenciée. La théorie de Schurtz a été vivement critiquée, en particulier par R. Lowie. Ce dernier insiste sur les différences patentes entre la nature des cérémonies tribales et les traits propres aux associations, confréries, clubs fermés ; sur l'opposition qui existe souvent, dans une même ethnie entre les initiations tribales qui sont réservées aux hommes et les initiations religieuses qui admettent les femmes et ne tiennent pas plus compte des classes d'âge que de l'appartenance des individus à tel ou tel clan ; sur le contraste entre le caractère obligatoire des initiations tribales, en Australie par exemple et en Afrique, et le caractère volontaire de l'entrée dans une confrérie ou une association secrète : « Lorsqu'un jeune Hidatsa ou un Crow se retire sur quelque colline solitaire et dénudée et mortifie sa chair pour se faire entendre des êtres surnaturels, cela ne concerne nullement la communauté, c'est une question personnelle [...], s'il réussit à avoir une vision, il en retirera un avantage personnel ; sinon, personne ne peut plus lui reprocher d'avoir échoué. En fait les Indiens des Prairies ne bénéficiaient pas tous de visions, loin de là. En général, la vision ne modifiait pas la position sociale des Indiens et n'avait rien à voir avec leur avenir matrimonial. »

Cette interprétation paraît fondée et il ne faut donc pas songer à une évolution linéaire, conduisant de l'initiation tribale à l'initiation religieuse. Mais, comme

on l'a dit à propos des confréries religieuses de l'Antiquité, il s'agit de toute une série de phénomènes de déstructuration d'anciennes cérémonies et de restructuration de nouvelles cérémonies au cours du temps. Or il paraît évident que les initiations religieuses ou magiques ont utilisé, lors de la formation des « associations » volontaires, des mécanismes antérieurs, comme par exemple, pour certaines confréries de l'Afrique de l'Ouest, des rituels d'intronisation royale, des séquences empruntées à d'anciennes initiations tribales et des fragments de religions extatiques sauvages. On peut même trouver, par exemple pour le chamanisme asiatique, quelques-unes des étapes de ces désorganisations et réorganisations successives, le chaman étant, en Asie centrale, un fonctionnaire religieux classique travaillant pour la communauté, et, en Sibérie, un individu séparé des clans, travaillant individuellement et appelé ici et là par une clientèle de malades. Cependant, les mêmes représentations collectives de dépècement du corps et de résurrection se retrouvent d'un chamanisme à l'autre.

E – L'INTERPRETATION PSYCHANALYTIQUE

Parmi les théories les plus célèbres, il faut faire une place à part à la psychanalyse, qui a fait de l'interprétation des rites de l'initiation un de ses champs préférés d'étude. Les sévices que doit subir l'initié ne constituent pas, comme le prétendent les sociologues, une école d'endurance et de courage, mais ils expriment l'hostilité du père (ou de ses substituts) envers le fils ; la circoncision est à la fois la punition du désir de l'inceste chez ce dernier et une manifestation de castration symbolique de l'enfant par le père, impressionnant, grâce à la forme dramatique qu'elle revêt, l'inconscient du candidat ; par ce traumatisme, la libido sera détachée de la mère, soit pour s'écouler sur les autres hommes, ses co-candidats à l'initiation, sous la forme de l'homosexualité déssexualisée (passage de l'attachement à la mère à la conscience d'appartenir à la société des hommes), soit pour s'écouler sur les autres femmes que sa mère (l'initié acquiert par la circoncision le droit de fonder désormais sa famille et de

se marier). Ainsi, le cérémonial initiatique tribal correspond à une mise en scène de la liquidation du complexe d'Œdipe (Th. Reik). En même temps, les psychanalystes ont insisté sur la nature compensatoire du rituel : une chose est retirée (l'initié sera soumis à des tabous), mais une autre chose est donnée (« la scène primitive », c'est-à-dire l'union sexuelle du père et de la mère, dont la vision était interdite à l'enfant, est révélée lors de l'octroi du churinga totémique) ; mieux encore, l'initiation a pour fonction essentielle la formation du surmoi, et le caractère particulier du surmoi chez les « primitifs » par rapport aux occidentaux tiendrait à ce que, l'initiation n'existant pas chez nous, notre surmoi se forme par l'intériorisation du père, tandis que chez les « primitifs » il restera extérieur à l'ego et collectif : les anciens se déchargent de leur hostilité sur les jeunes, leurs rivaux sexuels, et par la peur les font obéir à la tradition (G. Roheim).

Cependant, de plus récents psychanalystes se refusent à donner dans leur interprétation une place aussi grande à la terreur, en vue de liquider le complexe d'Œdipe ; ils remarquent que l'enfant a le désir de la masculinité, que le garçon nourrit aussi une certaine jalousie envers les femmes, qui peuvent procréer, tandis que les filles envient de leur côté le pénis masculin ; d'où des interprétations plus subtiles ; la circoncision n'est pas une castration symbolique, mais le désir pour le garçon d'être blessé comme la femme dans ses organes génitaux ; le sang qui coule est l'analogue du sang menstruel, et la menstruation élevant la dignité de la femme, puisqu'elle le signe de ses maternités futures (G. Devereux), l'homme acquerrait ainsi un pouvoir égal à celui que ce sang menstruel permet aux filles ; certaines pratiques comme la subincision, vont même jusqu'à donner à l'organe sexuel masculin la forme de la vulve féminine, exprimant bien ainsi la jalousie d'un sexe vis-à-vis de l'autre (B. Bettelheim). On pourrait multiplier ces interprétations, surtout si l'on sortait du freudisme orthodoxe pour passer en revue les théories de psychanalystes hérétiques, comme C.G. Jung, qui voient dans l'initiation la mise en œuvre d'une volonté

délibérée visant à séparer l'individu de la nature (et du monde féminin qui est un monde clos) pour le faire entrer dans la culture (et dans le monde viril, qui est un monde ouvert vers le dehors). La schizophrénie donne la meilleure image de ce que serait l'individu resté enfermé dans la matrice de la mère, n'ayant donc pas subi la libération que donne l'initiation.

Quant à l'initiation magique, elle serait en quelque sorte le contre-pied de l'initiation tribale : le sorcier est non celui qui se soumet aux contraintes du surmoi des anciens, mais celui qui, surmontant la censure sociale et le sentiment de culpabilité, s'approprie la puissance du père assassiné pour terroriser les frères jaloux, la force magique n'étant autre qu'une « projection de la puissance phallique) (Roheim).

Malgré les critiques que l'on peut diriger contre ces diverses théories, elles comportent une grande part de vérité ; on ne peut bien comprendre des cérémonies aussi complexes que celles des initiations tribales qu'en se plaçant aux différents niveaux stratifiés d'une psychologie en profondeur ; mais elles restent toutes hypothétiques et problématiques (R. Bastide). Tout au moins ont-elles le mérite de mettre l'accent sur la place de la sexualité dans le rituel ; or il apparaît déjà, au niveau des archétypes mythiques qui sous-tendent le rituel, que l'initiation a pour but le passage de la confusion des sexes à leur spécification : la clitoridectomie a pour fonction dans bien des sociétés archaïques d'enlever l'âme masculine de la fille (le clitoris symbolisant le phallus) pour en faire une femme ; mais chaque sexe dès lors aura besoin de son complémentaire pour retrouver l'union primitive ; d'où la nécessité du mariage, et par le mariage, l'alliance, la solidarité, la cohésion sociale se réalisent à l'intérieur du cosmos.

F – L'INTERPRETATION SOCIOLOGIQUE

Les sociologues, pour leur part, ont d'abord mis en lumière les diverses fonctions de l'initiation tribale : faire passer les jeunes garçons de la domination féminine à l'autorité masculine, les intégrer au clan ou à la tribu (B. Laubscher) ; assurer le

contrôle de la société organisée et la perpétuation des valeurs éthiques d'une génération à une autre (E. Durkheim) ; constituer, dans les sociétés sans écriture, la forme primitive de l'école, donnant à la fois l'instruction (mémorisation des mythes, de l'histoire ethnique, des règles de la vie sociale) et l'éducation morale (apprentissage du courage, de l'endurance à supporter les sévices, de l'autodiscipline, du sens de la fraternité masculine pour le garçon ; des devoirs familiaux et des tâches féminines pour la fille). Mais certains anthropologues veulent aller plus loin encore et, comme les psychanalystes, mais sur un autre terrain, découvrir le « caché » de l'initiation derrière le manifeste. J. G. Frazer a soutenu, à partir des exemples australiens, que ces cérémonies ne deviennent intelligibles que si l'on suppose que leur essence consiste à enlever au jeune homme son âme pour la faire passer dans son totem (rituel de la mort) et à lui infuser une vie nouvelle qui est celle de son totem (rituel de la résurrection) ; bref, il s'agirait en gros d'un échange d'âme. Léo Frobénius, frappé surtout par le rôle des déguisements et des masques, y voit une technique spéciale pour transformer les individus en esprit des ancêtres et de la brousse (*vergeistigung*), et leur faire ainsi acquérir des pouvoirs surnaturels ; cette conception vaut sans doute en partie pour les initiations religieuses et magiques, mais ne peut s'appliquer aux initiations tribales. Durkheim, dans une perspective analogue, mais pour les seules sociétés tribales totémiques, pense que des déformations corporelles ont pour objet de donner au récipiendaire, sous une forme plus ou moins symbolique, l'aspect de son totem. R. Caillois, insistant sur l'importance de la nouvelle naissance, met en parallèle le rituel de l'initiation avec les mythes de la création cosmique, dont ce rituel ne serait que le doublet.

De toutes ces interprétations, la plus valable paraît être celle de J. Cazeneuve qui voit dans les premières formes de l'initiation une revivification de la condition humaine au contact du sacré et selon les archétypes (variables d'une culture à l'autre) fondateurs de cette condition humaine, tandis que l'initiation magique consisterait au contraire à en prendre le contre-pied : « Le sacré est une sorte de

synthèse entre la forme numineuse et la condition humaine, ou plutôt un aspect du numineux par lequel celui-ci apparaît comme l'archétype transcendant qui fonde l'ordre humain sans lui être asservi[...] L'esprit de la religion se reconnaît quand le primitif s'ingénie, au prix de durs sacrifices parfois, à signifier que l'ordre humain ne suffit pas à lui-même et n'a de valeur que par la participation à des archétypes sacrés qui le fondent et le dépassent à la fois », de sorte que « l'individu n'existe vraiment comme homme que s'il est initié, rituellement façonné et intégré dans la société » par la mise en relation avec le sacré de sa propre civilisation.

Cette dernière interprétation met en évidence, par de-là les fonctions psychanalytiques possibles de la liquidation du complexe d'Œdipe et de la formation du surmoi, et par de-là les fonctions sociologiques d'intégration et de socialisation des jeunes générations par les générations anciennes, les racines religieuses de l'initiation tribale ; elle rejoint ainsi les recherches les plus récentes. On a surtout insisté jadis sur les rites et l'on n'a voulu voir dans les cérémonials initiatiques que les phénomènes de passage d'un statut à un autre. Le côté « introduction à la connaissance ésotérique » de l'univers avait été laissé de côté, parfois même nié. Or, au fur et à mesure que l'on apprend à connaître cette institution, il apparaît de plus en plus nettement que, pour les sociétés non occidentales tout comme pour les sociétés archaïques, les écoles de la brousse ont pour mission aussi de révéler la signification secrète des choses : tout, dans le cosmos comme dans le social, est « signe » ou « symbole » d'une autre réalité ; il faut donc apprendre à lire le monde si on veut le comprendre et agir sur lui sans le ramener au chaos et au désordre. C'est à partir des travaux de Griaule chez les Dogons que cette constatation s'est avérée indiscutablement pour l'Afrique, et même des ethnographes qui ne sont en aucune façon des disciples de Griaule sont aujourd'hui amenés à faire des découvertes similaires, dans d'autres régions du même continent, par exemple chez les Venda ou dans le Bwiti fan ou ghetso. Les anthropologues américains ont mis en lumière des phénomènes

analogues chez les Indiens d'Amérique du Nord et décrivent, à leurs propos, les métaphysiques ésotériques de leurs diverses confréries religieuses ou magiques. D'autres chemins sont encore ouverts aujourd'hui ; ainsi, des observateurs participants peuvent se joindre volontairement à des cérémonies d'initiation, ce qui amène à corriger les oppositions chères aux anciens chercheurs entre le monde des femmes et celui des hommes, dont était parti Schurtz, mais dont même ceux qui ne suivaient pas son évolutionnisme linéaire restaient pourtant marqués.

L'initiation ne consiste pas pour les garçons à sortir purement et simplement de la domination des femmes et pour les filles à apprendre leurs rôles spécifiques ; il apparaît que, tout au cours des cérémonies, cette opposition est contrebalancée par la complémentarité des deux sexes et que celle-ci se marque par une série de dons et de contre-dons entre femmes et hommes, par le rachat de leurs fils par les mères, voire par une dernière étape d'initiation commune aux deux sexes (R. Jaulin, J. Roumeguère). Il est donc vraisemblable qu'une connaissance plus en profondeur des rites révélera de nouveaux cas, mal connus encore, de ces cérémoniaux, dont toute théorie générale de l'initiation devra désormais tenir compte si elle veut être satisfaisante pour l'esprit.

Chapitre II : UN DEUXIEME DEGRE DE

CLASSIFICATION

A suite de M. ELIADE⁹⁵, nous pouvons distinguer trois grandes catégories d'initiation.

La première regroupe tous les rituels collectifs par lesquels le passage de l'enfance ou de l'adolescence à l'âge adulte s'effectue. Ces rituels sont obligatoires pour tous les membres de la société. On désigne souvent ces cérémonies par les termes de « rites de puberté », « initiation tribale » ou « initiation de classe d'âge ». Les autres initiations se distinguent de celles de la puberté en ce qu'elles ne sont pas obligatoires pour tous les membres de la société ; et que la plupart du temps elles se pratiquent individuellement ou pour des groupes assez restreints.

La deuxième catégorie d'initiation va comprendre toutes les espèces de rites d'entrée dans une société secrète, ou dans une confrérie. Ces sociétés secrètes sont souvent réservées à un seul sexe et sont très jalouses de leurs secrets respectifs. La majorité des confréries sont masculines et constituent des *Männerbünde*. Mais il existe également des sociétés secrètes féminines. Dans le cas des sociétés archaïques comme (certaines) de l'Afrique noire traditionnelle, les sociétés accessibles aux deux sexes sont presque inexistantes.

Enfin, la troisième catégorie d'initiation est celle qui caractérise ce qu'on pourrait appeler la vocation mystique. L'un des caractères déterminants dans ce troisième type d'initiation réside dans l'importance accordée à l'expérience personnelle. De toute évidence, les candidats qui se soumettent aux épreuves de cette troisième forme d'initiation sont appelés à participer sans restriction à des

⁹⁵ M. ELIADE, "Initiation, Rites et Sociétés Secrètes", Paris, Gallimard, 1992.

expériences religieuses plus intenses que celles accessibles aux autres membres de la société.

A – L’INITIATION ET SA PROBLEMATIQUE

Du fait, peut-être, qu’elle soit un « fait social total ⁹⁶», il va sans dire que l’initiation présente à plus d’un titre une complexité qu’on rencontre assez rarement. A notre avis, celle-ci pose deux types de problèmes quant à son étude. L’un est un problème de définition, et l’autre un problème d’ordre critique et méthodologique.

Néanmoins, et comme nous l’avons signalé antécédemment, toute définition de l’initiation doit tenir compte en priorité des deux dimensions que sont la société, d’une part et l’individu, d’autre part.

⁹⁶ Le terme est emprunté à M. MAUSS !

Ce qui nous fait rejoindre L. V. THOMAS qui repère à son tour ces deux niveaux : individuel et groupal.

Ainsi, au niveau individuel, « le rite initiatique est un ensemble complexe de techniques visant à humaniser (culturaliser et socialiser) l'être humain par le biais de la connaissance libératrice et des épreuves bienfaisantes afin de l'orienter vers ses responsabilités d'adulte, de spécifier son statut et ses rôles qu'un tel passage ne manque pas

de provoquer (sécuriser). Il permet, le cas échéant, au sujet qui le subit (sens passif) d'accéder aux formes les plus hautes de la spiritualité créatrice (sens actif)⁹⁷ ».

Au niveau groupal, nous pouvons dire qu'il s'agit d'un ensemble de procédés où le profane (fêtes, accélération des processus économiques) côtoie le sacré (rites de passage mais aussi rites religieux) par lesquels la société, directement ou par la médiation de groupes spécialisés (sociétés initiatiques, sociétés culturelles), prend en main son destin, soit qu'elle assure la continuité et la succession des générations, soit qu'elle lutte contre l'usure du temps et les effets dissolvants de la mort, soit, enfin, qu'elle assure sa propre unité⁹⁸..... ».

Si nous envisageons sociologiquement la notion d'initiation, elle nous apparaît comme un *fait social total* au sens maussien du terme.

Cependant, même si les deux termes connaissent un certain voisinage, nous allons à la différence de L. V THOMAS parler plus d'imaginaire que d'imaginal. Car, comme cela a été dit plus haut, il y a une question de degré entre l'un et l'autre. Et pour des raisons méthodologiques, nous préférons travailler (tant que cela sera nécessaire et possible) au premier degré avec les concepts que nous aurons à utiliser.

D'autre part, il est à souligner que l'approche des rites initiatiques négro-africains suscite maintes difficultés. L'une de ces difficultés nous est rappelée par

⁹⁷ L. V. THOMAS – René LUNEAU, "la Terre Africaine et ses Religions, Paris, Librairie Larousse, 1975, p. 214.

⁹⁸ L. V. THOMAS – R. LUNEAU, op. cit., 1975.

L. V. THOMAS qui disait avec lucidité : « Bien que les phénomènes en question soient universellement connus et aient laissé des traces dans les civilisations occidentales d'aujourd'hui, l'ethnologue africaniste est loin d'avoir tout découvert - et à plus forte raison décrit et compris - la totalité des rites pratiqués dans les *enclos sacrés*. D'ailleurs, le caractère souvent secret de ces cérémonies, l'ésotérisme des liturgies qui s'y découlent, les références constantes aux mythes, l'utilisation de langues accessibles seulement aux "détenteurs du savoir profond" comme disent les Bambara, ne facilitent pas la tâche du chercheur, à plus forte raison s'il est européen⁹⁹ ».

Le chercheur qui est dans le champ de l'anthropologie n'est pas seulement condamné à un savoir parcellaire et superficiel ; encore ne lui faut-il pas différencier les fonctions manifestes (justifications officielles de l'institution et de ses rites, ce que l'on avoue à l'enquêteur : langage courant, reconnaissance publique) et les fonctions latentes (ensemble de motivations inavouables ou inavouées, raisons occultes du rite), tout en évitant de tomber dans le piège de l'eurocentrisme (s'il est occidental) et de l'ethnocentrisme (s'il est africain) ou dans celui des généralisations systématiques à partir d'un exemple connu. Et selon que ces phénomènes seront perçus par en bas (primat des composantes économiques, désir de vengeance des adultes, souci de maintenir les hiérarchies : gérontocratie) ou par en haut (triomphe de la pensée symbolique, exigence d'intériorité, accès à la vie mystique, sacrement authentique), les interprétations qu'on en donne risquent d'être à la fois excessives (sophisme de l'inconditionné) ou mutilées.

Cela provient, nous disent THOMAS et LUNEAU, du fait, non seulement de la diversité des formes (et des sens) que revêt l'initiation, rituels collectifs qui

⁹⁹ Pour L. V. THOMAS, une autre raison peut expliquer la difficulté de saisir l'initiation que D. ZAHAN a mis en évidence ("Religion, Spiritualité et Pensée Africaines", Payot, 1970, p. 89 : « il faut considérer l'initiation, sur le continent noir, plutôt comme une transformation lente de l'individu, comme un passage progressif (de l'extériorité à l'intériorité ; elle permet à l'être humain de prendre conscience de son humanité. Cette ascension peut être marquée par des jalons solennels qui revêtent, sur le plan social, une importance telle que, parfois, la société y trouve, en quelque sorte, sa raison d'être ; mais elle peut aussi passer inaperçue et se dérouler paisiblement pendant toute la vie de l'individu comme une longue méditation »).

affectent la transition de l'enfance ou de l'adolescence à l'état adulte ; cérémonies qui marquent l'entrée dans une fraternité, une association professionnelle, une société secrète ; enfin divers exercices socialement réglés par lesquels un individu assume, le cas échéant, sa vocation mystique, mais encore ce que la pratique initiatique (sociale et liturgique) reste, la plupart du temps, surdéterminée.

Ce qui s'entend d'ailleurs en deux sens. D'abord parce qu'il s'agit de dire de la même manière autre chose. Ainsi, l'initiation est-elle simultanément : rite de passage et surtout sacrement (irruption du sacré) ; psychodrame avec phases de séparation, de marginalisation (transformation : mise à mort symbolique), de renaissance, réintégration ; kermesses avec chants, danses, repas pantagruéliques, spectacles divers ; marché (circuits monétaires, potlach, échanges de cadeaux) ; modification des organes sexuels en tant qu'instruments de plaisir mais aussi condition de la reproduction ; or tout ce qui touche à la vie côtoie le sacré.

Ensuite, parce qu'il faut dire la même chose autrement. D'où la profusion et l'exubérance des symboles convergeant, la plupart du temps, vers un signifié unique : changement de nom, bain lustral, nouveaux habits, réapprentissage de la langue ou des comportements élémentaires, entre autres, vérifient par exemple que l'initié "avalé" par l'ancêtre dans le *bois sacré*, vient de renaître.

Il y a enfin, une dernière source de difficultés : c'est la pluralité des situations. En effet, si nous considérons les ethnies avec leur système socio-culturel propre, mais aussi à l'intérieur d'une même ethnie, nous nous rendons compte qu'il y a un certain nombre de variations très significatives.

Ainsi, nous aurons d'abord une première variation, celle des âges.

Selon les cas, la circoncision se fait soit à l'âge de cinq ans, soit à l'âge de vingt et un ans.

La seconde variation est celle qui se réalise selon les sexes. En effet, tantôt l'initiation des filles est prépondérante, notamment dans les sociétés

matrilinéaires comme chez les *Wobe* ou les *Ubi* de Côte d'Ivoire, tantôt elle est inexistante, surtout chez de nombreuses populations islamisées. Exception faite cependant de certaines populations très islamisées d'Afrique occidentale comme les *Al pulaaren*. Un autre type de variations se fonde sur les techniques. Dans ce sens, certains groupes, peu nombreux il est vrai, refusent les mutilations sexuelles. Enfin, la dernière variation importante est celle selon la durée. A ce propos, il s'avère que la réclusion dans le champ sacré peut n'être que d'une journée ou s'étendre sur plusieurs mois.

L'initiation, ou n'intéresse qu'une partie ou période de la vie, ou concerne toute la vie. Comme le disent certains traditionnels *Peul* : « L'initiation commence dans le parc et finit en entrant dans la tombe ». Autrement dit, l'initiation rime avec la vie. Car dans la mentalité négro-africaine, la vie est une sorte d'initiation permanente.

Toutefois, il n'est pas impossible, par delà les différences (qui parfois sont sur le mode présence / absence) de saisir un certain nombre de dénominateurs communs.

B – ANALYSE

En restant fidèle à notre présupposé de départ, à savoir la considération de deux dimensions fondamentales distinctes et pourtant inséparables - la société et l'individu -, nous allons tenter de dégager le(s) sens et le(s) fonction(s) de l'initiation dans les sociétés traditionnelles d'Afrique noire. Ainsi, nous serons amené à considérer tour à tour la dimension sociale (c'est-à-dire au niveau groupal) et la dimension individuelle (c'est-à-dire au niveau individuel).

I – AU NIVEAU GROUPAL

Organisée par le village, la fédération de villages, les associations culturelles ou professionnelles (et ne souffrant généralement pas d'exception puisque tous les sujets ayant atteint l'âge requis par la coutume doivent obligatoirement et

collectivement s'y soumettre), l'initiation poursuit une finalité sociale de premier ordre : confirmer les valeurs du groupe, intensifier la vie collective. Toutefois, nous ne devons pas mettre sur le même plan l'initiation "magique" qui fait de l'homme un être à part, "a-social", anti-social, même s'il s'agit de sorcellerie ; et l'initiation "normale" qui intègre l'homme dans son humanité sociale.

J. CAZENEUVE voit entre ces deux rituels également traditionnels mais d'inégale portée, trois différences principales auxquelles nous souscrivons : « d'abord en tant qu'initiation en général, en tant que changement de plan ontologique, ce rituel comporte, tout comme l'initiation magique, des actions symbolisant une transformation profonde, l'arrachement à un passé révolu, l'entrée dans une catégorie nouvelle d'être. En outre, ce changement s'accompagne ici du renoncement à la vie infantile. Deuxièmement, la métamorphose est placée sous le signe des êtres sacrés. Troisièmement, une distinction est marquée entre la nature donnée et la nature sacrée ; on pose la seconde comme transcendante par rapport à la première en même temps que l'individu est admis à y participer¹⁰⁰.

Ainsi dit, nous allons continuer nos investigations afin de mieux cerner le rite à travers une analyse minutieuse de l'initiation, de son sens, de sa structure et de ses fonctions.

¹⁰⁰ J. CAZENEUVE, "Sociologie du Rite", PUF, 1971, pp. 265-266.

1 – L’INITIATION COMME MOYEN DE MAITRISE DE L’ORDRE ET DU DESORDRE : OU LA DIALECTIQUE DE L’ORDRE ET DU DESORDRE A TRAVERS LE RITE

On peut dire à la suite de L. V. THOMAS ce que TURNER affirme du rituel NDEMBU, qu’il est un « instrument privilégié pour exprimer, maintenir, épurer l’ordre social séculaire, plus spécialement dans les sociétés privées de centralisation politique, donc qui connaissent des risques accrus de dissensions. On peut y voir le désir de dominer les divisions arbitraires créées par les hommes, de surmonter pour un moment - “moment dans et hors du temps” - les contingences matérielles qui désunissent les hommes et les désaccordent d’avec la nature¹⁰¹.

Précisément, le rite de passage est celui qui, par excellence, maîtrise le changement, donc le risque d’anomie, le risque d’irruption anarchique du numineux affairant aux mutations psychologiques de la personne et à ses conséquences inévitables sur le groupe. Mais nous savons également que la société a besoin, à certains moments de son existence, de lutter contre la routine, de se créer des soupapes de sûreté, de se revivifier ou de se régénérer aux sources du chaos primordial, de trans-muer ses conflits en les symbolisant et en

¹⁰¹ V. W. TURNER, “Les Tambours d’affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie”, Gaillard, 1972, p. 32 et suiv.

les dramatisant. D'où le rôle de la fête avec tous ses excès et ses contradictions vécues. Or, nous aurons l'occasion de le voir plus loin, la circoncision est par exemple une fête de grande envergure, du moins dans le cadre des sociétés traditionnelles d'Afrique noire qui constituent l'objet de notre étude.

2 – L'INITIATION COMME MOYEN DE MAINTIEN ET DE REPRODUCTION

Cette seconde visée épouse plusieurs formes.

Le rite étant inséparable du mythe, et celui-ci constituant la source des archétypes intemporels qui codifient les croyances et modèlent les comportements des groupes qui s'en réclament, on devine aisément en quoi l'initiation est un "rappel périodique et solennel des valeurs fondamentales" du village, du clan ou de l'ethnie tout simplement. Telle est la tâche qui incombe précisément, nous pensons pouvoir y revenir certainement, aux instructeurs dans les bois sacrés. Tel est aussi le sens qu'il faut accorder aux sanctions infligées à ceux qui dérogent aux règles prescrites.

Chez les *Giziga* du Nord- Cameroun, étudiés par G. PONTIE, à chaque cérémonie nouvelle les anciens initiés du village doivent obligatoirement rendre visite aux nouveaux initiés. Si leur conduite depuis la dernière initiation n'est pas jugée satisfaisante par les vieux du village, ils devront subir la bastonnade de la main du chef des circoncis ou du gardien, ou encore de l'un de leurs camarades d'initiation mieux classé qu'eux, et ce, quel que soit leur âge. Il peut arriver même qu'un jeune homme qui n'a manifestement pas tenu compte des conseils donnés au cours de son initiation soit invité par le chef des circoncis ou les anciens du village à en subir à nouveau les épreuves. L'ancien initié qui refuserait de se rendre sur les lieux de la circoncision pour y expier éventuellement ses fautes, sera poursuivi par les nouveaux initiés et battu au vu et au su de tout le monde, comme un vulgaire non-initié.

Nous verrons également que le propre de l'initiation est « d'assurer la survivance du groupe par l'ordonnancement des générations ». Par elle, les adolescents deviennent à part entière des adultes, donc des hommes (ou des femmes) socialement utiles à la société : ils ont en quelque sorte leur brevet de civisme. Ils sont des procréateurs, et ils participent à « l'administration de la Cité ». L'initiation que suppose certaines associations culturelles va également dans le sens du renforcement de ce que l'on pourrait nommer « la conscience d'espèce ». Outre la formation régulière de ses membres, en principe annuelle, la société ressent périodiquement le besoin d'affirmer sa solidité en réunissant toutes les générations dans le cadre d'une imposante suite de cérémonies commémoratives. Le prétexte peut être fourni par le souvenir de l'ancêtre fondateur, ou tout simplement des aïeux morts, ou enfin par le rappel d'un événement historico-mythologique.

La fête du *Sigi* qui, tous les soixante ans, commémore le premier ancêtre mort sous forme de serpent, chez les *Dogon* du Mali, le *Dioro* des *Lobi* du Burkina-Faso, le *Mikari* des *Senufu* en Côte d'Ivoire, ou encore les six institutions initiatiques bambara du Mali : *Ndomo*, *Komo*, *Nama*, *Kono*, *Tyiwara*, *Kove* n'ont pas d'autres sens.

Enfin, l'initiation tend à « reproduire¹⁰² un ordre établi » (type d'équilibre, hiérarchie interne). Décidée et structurée par les "vieux" dans la plupart des cas, elle constitue une véritable "barrière institutionnelle" (langage secret, degrés dans le savoir qui n'est distribué que par paliers étroitement contrôlés). Si le « savoir vital » est limité et « accessible en un temps relativement court », ce qui risque de mettre tous les hommes sur un pied d'égalité à un certain âge, en revanche le « savoir social » (mythique, religieux, politique), qui intervient non dans la production mais la reproduction des structures sociales (ici prééminence des aînés sur les cadets), peut être - et est réellement - davantage instrument de

¹⁰² La reproduction est prise ici au sens de P. BOURDIEU et de J. C. PASSERON "La Reproduction", Ed. de Minuit, 1970. La reproduction culturelle (transmission entre les générations de la culture héritée du passé) vise en fait la reproduction sociale (maintien du rapport de forces), p. 25.

domination que de promotion, même si un certain esprit démocratique préside à la vie quotidienne dans les camps sacrés.

3 – L’INITIATION COMME MOYEN DE VITALISATION DE LA VIE SOCIALE

Les rites initiatiques, préparés longtemps à l’avance, déclenchés à un moment où les réserves alimentaires (cheptel, grains, vin de palme ou bière de mil) surabondent, créent une atmosphère - abstraction faite des moments d’angoisse lors de la phase de séparation - de kermesse populaire, de liesse collective, d’effervescence sociale.

La joie de se perdre dans une foule dense et animée, d’admirer les chants, les danses et les vêtements neufs, de manger et de boire sans restriction, de s’enivrer de sons, de couleurs, de mouvements et de rythmes, et ceci durant plusieurs jours et plusieurs nuits : Voilà qui rompt alors agréablement avec la monotonie de la quotidienneté. Avec ses outrances fécondes, ses licences sexuelles, sa suspension du temps, ses instants d’exaltation collective, ses rapprochements communiels, la fête qui obéit au schéma bien connu : lente accumulation, brusque explosion. Ce qui est à la fois “compétition”, “simulacre”, “vertige” devient aussi un remède à l’usure sociale.

Par ailleurs, le rite initiatique comporte toujours, et de façon très significative, « une mise à mort symbolique suivie d’une re-naissance. Maints symboles expriment en tout cas ce passage VIE ~ MORT ~ VIE joué rituellement. La réclusion en brousse est un enterrement (interdiction des soins corporels, repas élémentaires). Chez les *Luba* du Zaïre, le lieu de l’opération se nomme *Pa mafwilo* c’est-à-dire, en traduction littérale, “le lieu où l’on meurt”. L’initié porte un masque (*Katotosi*) qui l’assimile à un revenant. La circoncision elle-même (*Ngongo* a même racine que *Longa*, *Lunga* = Terre ; *Katunga* = Monde souterrain = Mort) évoque la mort. Et de fait, les mères « pleurent la disparition de leur enfant ».

Puis, vers la fin du séjour dans l'*enclos sacré*, on détruit tout ce qui touche à cette mise à mort (poteaux, fétiches, palissades, habits, etc.) : l'initié prend un nouveau nom. Il est assimilé au rat *Lusenge* qui, lui aussi se cache dans la terre puis réapparaît. On lui fait subir un bain lustral, on le fustige, on lui administre une boisson aphrodisiaque, on lui donne des vêtements neufs. L'initiateur le fait passer entre ses jambes, le saisit par la main droite et le fait repasser dans la direction opposée : autant de manières d'exprimer la nouvelle naissance. Si l'initié ne connaît pas la mort, la purification et la résurrection, sa vie future restera « entachée de *Bga maliva* : il sera écarté de tout ce qui sera vital les femmes le repousseront. Il restera un élément troublant, désintégrant les forces bénéfiques. Il souffrira d'une sorte d'infantilisme physique aussi bien que spirituel ¹⁰³».

Ce qui nous ramène à nouveau au "caractère privilégié de l'initiation" qui, de façon hautement dramatique, résume le rituel de naissance et celui des funérailles. Il y a d'ailleurs entre ces trois rituels *life-crisis* une "homologie de structure". Ce qui est normal, puisque naître c'est mourir pour l'au-delà, mourir c'est naître dans l'au-delà, s'initier c'est naître et mourir ici-bas. « Tout se tient, tout s'enchaîne et à l'arrière-plan de cet édifice se dessine la cosmologie telle que la rapportent les mythes. Les diverses étapes de la circoncision bambara retracent point par point les péripéties de la naissance. Mais ils permettent aussi au novice de revivre pas à pas les mythes de la création du monde et de l'homme. Tous les gestes du forgeron et de ses acolytes, tous les objets utilisés lors de l'opération et durant le temps de réclusion qui la suit, non seulement rappellent, mais actualisent les événements du début du monde. Les enfants connaissent l'importance sociale de ces faits, mais sans en réaliser encore toute la portée et toutes les implications : le temps de la circoncision leur permet de

¹⁰³ T. THEEWS, "Naître, et Mourir dans le Rituel Luba", XIV, 2-3, Léopoldville, 1960, p. 143 et suiv.

revivre la genèse de l'univers et de devenir contemporains de la gestation du monde¹⁰⁴ ».

Une autre manière de vivifier le groupe est la circulation des biens, laquelle renforce à la fois certains liens apparentés, et permet de susciter une clientèle élargie. Non seulement de grandes richesses, parfois patiemment accumulées, sont englouties (dépenses somptuaires, consommation stupéfiante de viande et de poisson), risquant de saigner à blanc tout un village, mais encore un réseau complexe d'échanges s'institue tandis que des règles précises président à la redistribution de certains biens. Par exemple, lors du *Bifo* qui est l'initiation féminine des *Adangbe* du Togo, la viande, achetée par le père de la jeune fille, doit être répartie, en quantité et en qualité, entre les *Difonowo* (prêtresse du rite), la "marraine", l'officiant qui posera le cordon de cuir sur la tête de l'impétrante, les alliés du père, les patriarches de chaque quartier, etc. Très souvent, les dons impliquent des contre-dons qui sont parfois plus importants selon le principe du *potlach*.

4 – L'INITIATION COMME MOYEN DE RESSERER

LES LIENS SOCIAUX

La fête et le jeu d'échanges que supposent les rites initiatiques sont des procédés particulièrement pertinents et efficaces par lesquels le groupe vit plus intensément, prend conscience de son unité (coalescence) et apprécie le prestige dont il jouit (multiplicité des participants étrangers, alliés, clients). De plus et sauf exception, l'initiation porte généralement sur une classe d'âge dont elle renforce la cohésion (vie en commun dans le camp, épreuves communes), réalisant ainsi une véritable "fraternité", à telle enseigne qu'il est parfois interdit d'épouser la sœur de son compagnon d'initiation. Il arrive aussi que les membres d'une même classe initiatique se doivent toute la vie aide et assistance

¹⁰⁴ P. ERNY, "L'enfant et son milieu en Afrique noire", Payot, 1972, p.230.

(équivalent du pacte de sang). Certaines techniques utilisées méritent à cet égard d'être mentionnées.

Tout d'abord, les repas en commun qui rassemblent parents ou amis habituellement dispersés¹⁰⁵. Puis les congratulations, les vœux, les bénédictions qui, dans une civilisation qui croit à la toute-puissance du verbe, prennent un relief et une consistance indubitable¹⁰⁶. Citons encore la suppression (au moins provisoire) des tensions et les tentatives de réconciliation, plus ou moins solennelles, desquelles les procédés magiques ne sont pas toujours absents. Ainsi, l'initiation est-elle multiforme autant que plurifonctionnelle¹⁰⁷. Elle vérifie à quel point (mais ceci n'est-il pas la marque de toute religion ?) le profane s'imisce dans le sacré. Les pulsions du corps troublent les élans spirituels, le ludisme (parfois orgiaque) trahit l'esprit de sérieux, tandis que l'économique, sans être nécessairement dominant, reste toujours présent.

¹⁰⁵ cf. L. V. THOMAS, "Essai sur la conduite négro-africaine du repas", BIFAN, XXVII, Dakar, pp. 573-635.

¹⁰⁶ P. PERROIS, "La Circoncision BKOTA (Gabon)" cah. ORSTOM, Serv. Sc. Hum., vol. V, 1, 1968, p. 58. Voir aussi L. V. THOMAS dans "Cinq essais...", op. cit., 1968, chapitre IV.

¹⁰⁷ Voir L. V. THOMAS dans "mort symbolique et naissance initiatique chez les Diola Niomun", Cah. Des religions africaines, Lovianum, 7 janvier 1970, vol. 4, pp. 41-73.

II – AU NIVEAU INDIVIDUEL

Cette dimension personnelle comporte un certain ordre séquentiel. En effet, si nous exceptons les initiations permanentes qui supposent, à notre avis, un approfondissement ininterrompu de la personne¹⁰⁸, les rites initiatiques comportent généralement trois moments principaux nettement localisés dans l'espace-temps : une séparation, une réclusion et une phase triomphante.

La séparation est toujours plus ou moins solennelle et dramatique : le futur initié quitte sa famille, voire son village. Il appartient désormais, et pour un temps plus ou moins long, aux aînés de même sexe qui seront ses initiateurs (opérateurs, instructeurs, éducateurs). Cette séparation, ce "déchirement", pour reprendre l'expression de HERTZ, ce passage de la culture (village) à la nature (brousse) est nécessairement régressif, puisque symboliquement il conduit à l'état foetal.

¹⁰⁸ « La vie d'un Peul en tant que pasteur initié, débute avec l'entrée et se termine avec la sortie du parc qui a lieu à l'âge de soixante-trois ans. Elle comporte trois séquences de vingt et un ans chacune : vingt et un ans d'enseignement. "Sortir du parc" est comme une mort pour le pasteur ; il appelle alors son successeur : le plus apte, le plus dévoué des initiés, ou son fils. Il lui fait sucer sa langue, car la salive est le support de la parole, c'est-à-dire de la connaissance, puis il souffle dans l'oreille gauche le nom secret du bovidé », in A. Hampaté BA, G. DIETERLEN, "Koumen, Texte initiatique de Pasteurs Peul", Mouton, 1961, p. 20.

La réclusion dans un "enclos" ou dans un "camp spécial" souvent appelé "bois sacré", d'accès souvent interdit, sorte de réduction de l'univers dans lequel le néophyte est censé se dissoudre pour retrouver la vie intra-utérine, est un "temps de marge" équivalent à la durée nécessaire socialement pour parvenir à la "maturité". L'existence du négro-africain, a-t-on dit, comporte ces trois moments solennels que sont : la *naissance*, l'*initiation* et la *mort*.

Précisément, l'initiation implique simultanément une mise à mort symbolique (rituelle, ici les deux termes se retrouvent) correspondant à la phase de marginalisation, et une re-naissance. Tel semble être le but de la période de marge : opérer la transformation qui, du "fœtus" conduit au "nouveau-né" ou de l'enfant à l'adulte (ce qui est un processus semblable¹⁰⁹) grâce à un jeu complexe et rigoureusement codifié, d'instructions et de brimades. Ainsi que le souligne aussi bien G. LAPASSADE, le temps de marge que certaines ethnies, éprises de réalisme, font durer neuf mois, « exprime ainsi la lenteur du cours de la vie ¹¹⁰».

Enfin, la phase triomphante par excellence, à la fois résurrection du néophyte (ou plutôt sa re-naissance, son entrée dans la vie active) et réintégration dans le groupe (retour à la culture d'un sujet que la société a pu modeler en référence aux archétypes mythiques et sacrés). Cette phase est précisément le prétexte à des fêtes plus ou moins orgiaques dont on a fait allusion un peu plus haut.

Ainsi posé, nous allons nous pencher maintenant sur les finalités principales de l'initiation au niveau personnel. Celles-ci sont assez nombreuses mais nous nous réservons le droit de ne citer que celles qui nous semblent être les plus significatives.

¹⁰⁹ A ce propos, L. V. THOMAS se demandait s'il n'était pas significatif que chez les Peul les trois degrés supérieurs, assimilés aux trois enveloppes qui entourent le fœtus, sont dits "les trois obscurité de la matrice" ? Sur le plan spirituel, l'initié est aussi ramené au stade fœtal, il "naît" ensuite à une nouvelle vie et porte le titre de fils.

¹¹⁰ G. LAPASSADE, "L'entrée dans la vie", Ed. de Minuit, 1963, p. 94.

1 – INSTRUIRE ET EDUQUER

L'initiation est une école prenant en charge l'instruction et l'éducation (formation de la personnalité) des enfants ou des adolescents qui lui sont soumis afin de faciliter leur entrée dans l'âge adulte ("le jeune garçon, après la circoncision, est théoriquement mûr et complet" disent les Dogon) ou seulement dans une confrérie spécialisée : professionnelle (pasteur, chasseur, guerrier), religieuse ou mystique (le *Kore* des Bambara, le *Bwiti* des *Mitsogo* au Gabon). La naissance de l'homme étant prématurée - pour parler comme les psychanalystes - parce qu'elle est toujours arrachement et re-création, il est nécessaire que la société prenne en charge les "nouvelles naissances" afférentes aux âges critiques de la personne (d'où le bien-fondé des rites de passage) ou à son accession éventuelle à des paliers supérieurs de promotion socio-religieuse.

L'enseignement prodigué par les initiateurs porte plus spécialement sur le corps de l'homme (ou de la femme), la structure du monde, l'organisation du groupe (ses mythes, ses lois) sans oublier mille et une recettes pratiques, indispensables dans la vie courante de tous les jours. Il est, le plus souvent, dispensé selon un ordre spécifique. Ainsi, les Venda du Transvaal doivent-ils passer par trois stades principaux¹¹¹. Dans le *Khomba*, on apprend les lois du corps, du feu, des couleurs (liées aux sexes), du foyer (union homme-femme), de la cuisson (celle-ci évoque la conception et la naissance), sans oublier les lois de l'histoire. Dans le *Tshikanda*, on enseigne les lois de la case, "la logique des choses qui vont ensemble", "les catégories de l'univers *bantu*". Dans le *Domba* enfin, on accède au statut de la personne achevée (aptitude au mariage, à la procréation) : on connaît alors les lois de la cour (réplique de l'espace mythique de la création) et celles du tambour (voix créatrice de Dieu). Signalons en outre que le *Khomba* assure l'initiation de la jeune fille dans le cadre du village, que le *Tshikanda* réunit les jeunes filles d'une région dans le village du chef régional, enfin que le *Domba* associe garçons et filles en vue du mariage dans le cadre national.

¹¹¹ Cf. J. ROUMEGUERRE-EBERHARDT, "Pensée et Société Africaines", Mouton, 1963, pp. 79-90.

L'enseignement dans l'*espace* (ou *enclos*) sacré s'articule en fait autour de deux pôles : l'humain social et le cosmique. En outre, les mécanismes de la retraite incitent à un repli du sujet sur soi, lui permettant, simultanément, de mieux connaître et de retrouver l'autre. S'il est exact que pour le négro-africain l'homme est au centre du monde (homocentrisme), fait à son image (homomorphisme), la connaissance de soi devient alors le fondement de tout savoir : « l'homme commande aux végétaux et aux animaux, il exerce son autorité sur la marche du temps, il oblige les nuages à laisser tomber la pluie, il somme la foudre de s'éloigner. Par la connaissance de soi, l'être humain devient thaumaturge ou se croit tel, car en se connaissant il connaît les autres reliés à lui par des liens invisibles et il peut apprécier la valeur de tout ce qui l'entoure. Centre d'un univers rationnel, l'homme en devient souverain »¹¹².

L'initiation présente une valeur éducative de premier ordre. Des brimades multiples et variées sont prévues durant le séjour dans le *bois sacré*. La circoncision, par exemple, est une école de courage : crier pendant l'opération est un déshonneur qui poursuit le délinquant jusqu'à la mort et lui vaut, dans l'immédiat, des horions supplémentaires mais aussi les sarcasmes des autres. Il importe de lutter contre ses nerfs : se lever en pleine nuit, se livrer à des travaux plus que pénibles, exercer sa mémoire, son habileté ou son adresse, ne pas se laver, manger une nourriture grossière, sont autant d'épreuves quotidiennes. Il faut encore apprendre la soumission la plus totale aux ordres et directives du surveillant ou *sélibé* en Wolof, ne pas se révolter contre leur volonté et leurs décisions si injustes et arbitraires soient-elles, ne pas protester contre les injures, les offenses ou les coups. Car ce sont surtout là des manières de faire, propres aux *sélibé*, pour "provoquer" ou "chercher" la colère ou la rébellion chez l'initié afin de le faire souffrir davantage.

¹¹² D. ZAHAN, "La Religion Africaine", Polycopié, inédit, Strasbourg.

A chaque instant, l'initié doit se convaincre de la nécessité de la vie collective et du rôle social du courage (devant le danger ou le travail). Deux mots caractérisent, sur ce point, la circoncision : résistance et obéissance. Connaissance et formation de la personnalité se conjuguent pour « accéder à une plus grande intériorité »¹¹³. Aussi est-ce à une véritable conversion que nous assistons. Les mécanismes répressifs, le conformisme et le dressage n'aboutissent qu'à des routines. Mais pressé par le besoin d'identification à l'adulte, soucieux d'être jugé digne de pouvoir accomplir certains rôles, le néophyte accepte l'avilissement de la brimade et la douleur de la blessure, car c'est la condition d'une seconde naissance, celle qui « révèle au nouvel adepte une vie inconnue en le dotant de puissances supérieures »¹¹⁴. Il n'en faut pas plus pour expliquer "l'efficacité" de l'initiation et le fait qu'elle est souvent désirée avec beaucoup de ferveur par ceux qui la subissent. D'ailleurs, malgré les moments difficiles (lors des épreuves), les peurs et les angoisses inévitables en de telles circonstances, tout est mis en œuvre pour "sécuriser" l'initié. Celui-ci ne vit-il pas en permanence avec ses compagnons d'âge qu'il connaît depuis sa plus tendre enfance et avec qui (du moins pour les hommes) il continuera de vivre dans le même village défendant par là les mêmes valeurs, poursuivant les mêmes fins ? Ne se sentira-t-il pas plus à l'aise dans cette société dont maintenant il pénètre les secrets et à l'organisation de laquelle, désormais, il participera ?

2 – FACILITER LA PROCREATION

Être un homme (ou une femme) véritable, c'est avant tout être apte à procréer, c'est-à-dire prendre place dans le processus universel de la vie. Toutefois, il semble que nous soyons, à ce niveau de l'analyse, en présence d'un paradoxe. L'initiation aurait, en effet, pour but principal de "supprimer l'androgynie" première de l'être humain¹¹⁵, le prépuce symbolisant la féminité (d'où la

¹¹³ D. ZAHAN, op. cit., 1970, p. 209.

¹¹⁴ A. VARAGNAC, "Civilisations traditionnelles et genres de vie", A. Michel, 1948, p. 329.

¹¹⁵ Les Bambara rapprochent l'identification des sexes de l'ambiguïté propre à la sorcellerie, Cf. G. DIETERLEN, "Essai sur la religion bambara", mouton, 1960, pp. 126-129 et 336-337.

circoncision) et le clitoris la masculinité (d'où l'excision). Ce point de vue est très connu, à notre avis, pour qu'on y insiste davantage.

Le fait est que, le garçon, une fois circoncis, quitte le gynécée car il est homme (mâle) à part entière, tandis que la jeune fille excisée devient une épouse possible¹¹⁶. Et c'est aussitôt après l'initiation que garçons et filles, chez les Dogon, doivent porter le cache-sexe et doivent cesser de jouer avec leurs organes génitaux. Il peut être intéressant de savoir comment les Bambara interprètent au niveau des mythes et des croyances, le bien-fondé des opérations initiatiques.

Avant l'initiation, l'être humain possède quatre éléments spirituels : deux âmes (*ni*) ou aspects inconscients de la personne et deux doubles (*dya*) principe de la volonté et de l'intelligence. Une âme et un double logent dans le prépuce (et dans le clitoris) ou plus exactement un *ni* (principe femelle) et un *dya* (principe mâle) résident dans le prépuce, un *ni* (principe mâle) et un *dya* (principe femelle) dans le clitoris. Telle est l'androgynie que précisément l'initiation supprime puisque l'homme (après la circoncision) et la femme (après l'excision) ne conservent plus que le *ni* et le *dya* qui correspondent à leur sexe¹¹⁷.

Et pourtant "le souci de s'incorporer le sexe du partenaire sexuel n'est pas absent" dans ces rituels. Chez les *Poro* du Libéria par exemple, les prépuces des circoncis, une fois séchés, seront cuits et mangés par les jeunes filles en cours d'initiation, tandis qu'inversement, les clitoris des excisées, après avoir subi le même traitement, seront mangés par les garçons dans le bois sacré¹¹⁸. Ce qui incite d'ailleurs B. BETTELHEIM à écrire : « il est difficile de dire, comme c'est souvent le cas lors de l'incorporation orale, lequel est le plus fort entre le désir hostile d'arracher ces parties de l'organe génital de l'autre sexe, et le désir envieux de les incorporer ¹¹⁹ ». La réalité s'avère plus complexe encore car tout se

¹¹⁶ Ce qui ne signifie pas, si l'excision se fait très jeune, apte à la consommation du mariage.

¹¹⁷ D. ZAHAN, "Aspects de la réincarnation et de la vie mystique chez les Bambara" in "Réincarnation et vie mystique en Afrique noire", PUF, 1965, pp. 175-187.

¹¹⁸ G. W. HARLEY, "Notes of the Poro in Liberia", Papers of the Peabody, Museum of Americ. Archeol. And Ethno., XIX, 1941, n° 2, p. 15.

¹¹⁹ B. BETTELHEIM, "Les Blessures Symboliques", Gaillard, 1971, p. 123.

passé comme si, du côté masculin du moins, « le souci impérieux de participer à l'acte procréateur » (tout comme la femme) devenait une obsession majeure.

Chez les *Gbaya*, le chef initiateur "joue" symboliquement (à l'aide d'une lance et d'une sagaie) la mort des jeunes gens qu'il fait mine de transpercer et leur "résurrection" ; car il est censé briser le placenta. Le fait que le rite s'effectue dans l'eau, symbole du liquide amniotique, abonde dans le même sens.

Authentiquement, le *Nariga* veut être un accoucheur.

En un sens, il est permis d'avancer que la circoncision supplée, une fois pour toutes, à l'absence de menstruation. Il importe qu'une fois au moins et solennellement le sexe de l'homme saigne. Et par elle l'homme fait mieux que la femme puisque la naissance rituelle, symbolique, culturelle, engage le groupe tandis que la naissance utérine, biologique, naturelle, ne concerne que l'individu¹²⁰.

L'exclusion de principe des femmes (qui ne pouvaient participer à l'initiation), nous dit B. GUTMANN au sujet des *Dschagga* de Tanzanie, le déroulement de la cérémonie vécue comme une renaissance, tous ces faits peuvent facilement être expliqués par le désir des hommes de démontrer leur droit légal sur leur descendance. Ils tentent de le prouver en démontrant que la peine qu'ils avaient prise pour provoquer la fécondité et l'assurer, était l'équivalent de l'acte accompli par la mère qui met au monde un enfant, encore ignorant de son sexe¹²¹.

Spécification du sexe et désir de s'attribuer le sexe de l'autre ne sont qu'apparemment incompatibles¹²², car tous deux visent le seul et même objectif : « l'accomplissement de la sexualité, condition majeure de la procréation ». Ainsi,

¹²⁰ B. BETTELHEIM, op. cit., pp. 120-121.

¹²¹ B. GUTMANN, "Das Recht der Dschagga", Reck, Munich, 1926, pp. 364-365. Sans doute les femmes pratiquent, elles aussi, les naissances initiatiques mais non de manière systématique et avec une ampleur moindre que les hommes

¹²² Par le mariage, le Bambara s'efforce de retrouver l'unité androgynale sans y parvenir : « en aucune manière, le sexe conquis ne bénéficie de l'intimité sexuelle qui reste le partage de l'androgénéité » (D. ZAHAN, op. cit., 1965, p. 177). Seule la mort, avec le contact intime avec la divinité, à la fois mâle et femelle, réalise l'unité désirée.

les Dogon estiment que « la présence du clitoris est un obstacle au coït ; quant au prépuce, il empêche la sortie du sperme¹²³.

3 – SACRALISER L'HOMME

Sans aucun doute, l'initiation fait partie de ce que, depuis VAN GENNEP, on nomme "rite de passage". Ainsi, parlera-t-on de glissement :

■ "de la condition de l'enfant-nature à l'homme-culture" (ou si l'on préfère du biologique au social). C'est pourquoi l'initié n'entre pas directement dans la forêt (nature) et inversement ne quitte pas la forêt pour retrouver le village sans transiter par des lieux intermédiaires.

■ "de la condition d'enfant sexuellement indéterminé à celle d'homme (ou de femme) sexuellement spécifié (e). Or, l'apanage de la virilité c'est le courage : c'est pourquoi chaque circoncis possède une arme (bâton) ou chante des hymnes guerriers.

■ "de l'autorité maternelle à celle du patrilignage" s'il s'agit du garçon : dès son retour, l'initié se démarque de sa mère et de ses sœurs en quittant symboliquement le gynécée¹²⁴.

■ "de la mort à la vie" : l'initiation est une mise à mort rituelle suivie d'une renaissance symbolique : c'est un passage, avons-nous dit, de la naissance individuelle et biologique (utérine) à une naissance sociale (masculine) et collective. Les bains rituels, le port de nouveaux vêtements ou seulement l'attache d'une simple ficelle autour des reins, l'attribution de noms initiatiques, en sont des expressions majeures.

Mais au dessus du *rite de passage* qui « mime symboliquement le changement » se situe le *rite de consécration* qui répète une action archétypique ou « reproduit ce qui a été fait dans le monde mythique ». Si l'on préfère, l'initiation s'apparente

¹²³ G. CALAME-GRIAULE, "Ethnologie et Langage-la parole chez les Dogon", paris, Gallimard, 1965, p. 125. L'auteur précise : « La circoncision a été imposée d'abord comme punition au renard, par la suite elle est devenue un moyen d'assurer la fécondité humaine en supprimant l'organe porteur du principe de sexe opposé ».

¹²⁴ Avant de tomber sous la tutelle de son épouse, l'initié acquiert seulement une indépendance plus grande vis-à-vis de sa mère et de ses tantes.

très souvent à un *sacrement* qui met l'homme en contact avec le transcendant, soit qu'il apporte quelques révélations sur le sacré (l'initié connaît les mystères), soit qu'il sacralise l'homme (initiation à la royauté, confrérie mystique, etc.). J.

CAZENEUVE s'est fort bien expliqué sur ce point : « en même temps que l'adolescent quitte l'enfance pour devenir un homme, il entre en contact avec les symboles numineux de la condition humaine (...). L'acte d'assumer la condition humaine ne se sépare pas de la sacralisation de celle-ci (...). Si le néophyte quitte le monde de son enfance, c'est surtout du monde profane, du monde des non-initiés, qu'il s'éloigne. Pour qu'une séparation nette existe entre la condition humaine sacralisée et les non-initiés, le rituel d'initiation présente souvent le caractère d'un "mystère" pour ces derniers qui sont tenus à l'écart »¹²⁵. Sans aucun doute, le sage bambara du *Koré* accède aux formes les plus hautes de la spiritualité, et sans vraiment connaître l'extase, parvient à "l'identité" avec la divinité.

Toutefois, si tout négro-africain doit subir l'initiation, rares sont ceux qui atteignent de tels sommets.

¹²⁵ J. CAZENEUVE, "Sociologie du Rite", PUF, 1971, pp. 268-269.

LIVRE III : LES REPRESENTATIONS SOCIALES

Chapitre I : INTRODUCTION

A – LA DIVERSITE DE LA NOTION

Les représentations sociales sont des phénomènes complexes toujours activés et agissant dans la vie sociale. Dans leur richesse phénoménale on repère des éléments divers dont certains sont parfois étudiés de manière isolée : éléments informatifs, cognitifs, idéologiques, normatifs, croyances, valeurs, attitudes, opinions, images, etc. Mais ces éléments sont toujours organisés sous l'espace d'un savoir disant quelque chose sur l'état de la réalité. Et c'est cette totalité signifiante qui, en rapport avec l'action, se trouve au centre de l'investigation scientifique. Celle-ci se donne pour tâche de la décrire, de l'analyser, de l'expliquer en ses dimensions, formes, processus et fonctionnement.

E. DURKHEIM, déjà en 1895, fut le premier à identifier de tels objets comme productions mentales sociales relevant d'une étude de l' « idéation collective ». Plus récemment, MOSCOVICI en renouvela l'analyse, insistant sur la spécificité des phénomènes représentatifs dans les sociétés contemporaines qui

caractérisent l'intensité et la fluidité des échanges de communications, le développement de la science, la pluralité et la mobilité sociales.

Ces quelques références prises au volet dans le champ définitionnel du terme nous permet également d'approcher une première caractérisation de la représentation sociale sur laquelle s'accorde la communauté scientifique : C'est une forme de connaissance socialement élaborée et partagée ayant une visée pratique et concourant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social.

Également désignée comme « savoir de sens commun » ou encore comme « savoir naïf » ou « naturel », cette forme de connaissance est distinguée, entre autres, de la connaissance scientifique. Mais elle est tenue pour un objet d'étude aussi légitime que cette dernière en raison de son importance dans la vie sociale, de l'éclairage qu'elle apporte sur les processus cognitifs et les interactions sociales.

On reconnaît généralement que les représentations sociales, en tant que systèmes d'interprétation régissant notre relation au monde et aux autres, orientent et organisent les conduites et les communications sociales. De même interviennent-elles dans des processus aussi variés que la diffusion et l'assimilation des connaissances, le développement collectif et individuel, la définition des identités personnelles et sociales, l'expression des groupes et les transformations sociales.

En tant que production sociale et phénomènes cognitifs à la fois, elles engagent l'appartenance sociale des individus avec les implications affectives et normatives, avec les intériorisations d'expériences, de pratiques, de modèles de conduites et de pensée, socialement inculqués ou transmis par la communication sociale, qui y sont liés. Pour cette raison, leur étude constitue une contribution décisive à l'approche de la vie mentale individuelle collective. De ce point de vue, les représentations sociales sont abordées à la fois comme le produit et le processus d'une activité d'appropriation de la réalité extérieure à la pensée et

d'élaboration psychologique et sociale de cette réalité. C'est dire alors que l'on s'intéresse à une modalité de pensée, sous son aspect constituant (les processus) et constitué (les produits ou contenus). Modalité de pensée qui tient sa spécificité de son caractère social.

En effet, représenter ou se représenter correspond à un acte de pensée par lequel un sujet se rapporte à un objet. Celui-ci peut être aussi bien une personne, une chose, un événement matériel, psychique ou social, un phénomène naturel, une idée, une théorie, etc. Il peut être aussi réel qu'imaginaire ou mythique, mais il est toujours requis. Il n'y a pas de représentation sans objet, dirons-nous. Quant à l'acte de penser par lequel s'établit la relation entre le sujet et l'objet, il y a des caractéristiques spécifiques par rapport à d'autres activités mentales (perceptive, conceptuelle, mémorielle, etc.). D'autre part, la représentation mentale, comme la représentation picturale, théâtrale ou politique, donne à voir cet objet, en tient lieu, est à sa place. Elle le rend présent quand il est absent ou lointain. Elle est donc le représentant mental de l'objet qu'elle restitue symboliquement. En outre, contenu concret de l'acte de pensée, elle porte la marque du sujet et de son activité. Ce dernier aspect renvoie au caractère constructif, créatif, autonome de la représentation qui comporte une part de re-construction, d'interprétation de l'objet et d'expression du sujet.

Ces caractéristiques assez générales du fait de représentation rendent compte des focalisations de la recherche portant sur les représentations sociales. Prise en compte de la particularité des objets. Double centration sur les contenus et les processus.

Attention à la dimension sociale susceptible d'infléchir l'activité représentative et son produit. Partant de la richesse phénoménale observée intuitivement, les différentes approches vont découper des objets qui seront recueillis, analysés, manipulés grâce à des procédures empiriques certifiées, pour déboucher sur des construits scientifiques justiciables d'un traitement théorique.

La richesse de la notion de représentation comme la diversité des courants de recherche prêtent à des angles d'attaque et des optiques variés dans le traitement des phénomènes représentatifs.

A cet effet, toutes les sciences humaines et sociales, psychologie, psychosociale, sociologie, anthropologie, économie, linguistique, sciences des religions, études littéraires, etc., ont peu ou prou à traiter des représentations, même si elles les conceptualisent de façons très différentes. Parmi ces disciplines, l'anthropologie aura occupé une place privilégiée car les représentations constituent un objet sinon unique du moins principal. Tantôt les anthropologues étudient une religion, une mythologie, une idéologie, une classification, un savoir technique, c'est-à-dire directement des représentations culturelles, tantôt ils étudient des institutions sociales ou économiques. Et alors, ils le font en fonction des représentations culturelles qui y sont impliquées.

L'impressionnant travail des anthropologues depuis près d'un siècle n'a toutefois pas abouti à une conception unifiée des représentations culturelles, ni même à une problématique ou à une terminologie commune. A côté du terme « représentation », lui-même diversement précisé par les adjectifs « collective », « sociale », « symbolique » ou « culturelle », on trouve dans des emplois voisins « signe », « signification », « symbole » ou « savoir ».

Beaucoup d'auteurs préfèrent manifestement désigner les représentations culturelles ou sociales selon leur genre et parler selon le cas de croyances, de normes, de mythes, de techniques, de classifications De même, la plupart des tentatives théoriques portent non pas sur les représentations en général, mais sur un type ou un système de représentations : les mythes ou la religion par exemple.

B – LE CARACTERE INTERPRETATIF OU NON INTERPRETATIF DE LA REPRESENTATION

On ne peut, en pratique, représenter le contenu d'une représentation qu'au moyen d'une autre représentation ayant un contenu similaire. On ne décrit pas le contenu d'une représentation, on la paraphrase, on la traduit, on la résume, on la développe, en un mot on l'interprète. Une interprétation, c'est la représentation d'une représentation par une autre en vertu d'une similarité de contenu. En ce sens, une représentation publique (c'est-à-dire existant dans l'environnement de l'utilisateur) dont le contenu ressemble à celui d'une représentation mentale qu'elle sert à communiquer est une interprétation, et il en va de même de la représentation mentale résultant de la compréhension d'une représentation publique. Le processus de la communication se décompose en deux processus d'interprétation : l'un du mental vers le public, l'autre du public vers le mental. L'interprétation, pas plus que la description, n'est pas une forme de représentation réservée à des spécialistes. S'exprimer ou déjà comprendre, c'est déjà interpréter, de façon au moins implicite. En outre, nous faisons tous un travail d'interprétation explicite lorsque nous répondons à des questions telles que : qu'a-t-il ? que pense-t-elle ? que veulent-ils ? Pour répondre, nous représentons des contenus de propos, d'intentions ou de pensées au moyen d'énoncés de contenu semblable.

L'étude anthropologique des représentations culturelles ne peut ignorer leur contenu. Elle est donc, au moins pour une large part, une étude interprétative. Mais précisément parce que l'interprétation procède d'une aptitude ordinaire non d'une technique professionnelle, les anthropologues ont pour la plupart fait de l'interprétation. Tant que l'interprétation a pour objet des paroles ou des pensées individuelles, le degré de liberté que s'octroie l'interprète est assez manifeste et peut ne pas poser trop de problèmes. C'est lorsqu'on interprète une représentation attribuée à un groupe social entier que l'absence d'une méthodologie de l'interprétation rend difficile l'évaluation et donc l'exploitation des matériaux.

Par ailleurs, dire que la représentation d'une collectivité est collective et celle d'un individu individuelle peut passer pour une de ces tautologies dont les sciences ne sont pas toujours exemptes. Et pourtant la différence est considérable quant aux observations faites et aux questions qu'on se pose. Ainsi, nombre de sociologues et d'anthropologues, étudiant des sociétés éloignées, y découvraient un tissu énorme d'absurdités et de superstitions. Omettant de regarder autour d'eux, et les comparant à l'Occident, ils tendaient à expliquer ces aberrations par les limitations des individus incapables de raisonner comme eux. Le "sociologisme" pessimiste de L. LEVY-BRUHL en est un parfait exemple. Selon lui, le progrès ne peut consister qu'en une libération de la contrainte sociale. D'où le principe de base de cette réflexion : un contraste entre la mentalité primitive et la mentalité civilisée. La première pourrait être définie comme « essentiellement mystique et prélogique, ces deux caractères pouvant être considérés comme deux aspects d'une même tendance Cette mentalité, si l'on considère plus spécialement le contenu des représentations, sera dite mystique. La mentalité primitive est caractérisée par la participation généralisée, qui peut paraître confusion. Elle est « imperméable à l'expérience » et insensible à ce que nous appelons la contradiction. La mentalité moderne et civilisée, par contre, est caractérisée par la détermination des concepts et l'exigence logique. L. LEVY-BRUHL s'est d'abord défendu faiblement, puis de plus en plus vivement, d'avoir voulu séparer par un infranchissable fossé les deux formes de mentalité. Il est vrai qu'on aurait abouti dans ce cas à des distinctions comme celles que fera G. MONTANDON entre « rameau précoce » et « rameau tardif » de l'humanité. LEVY-BRUHL orienta donc peu à peu sa théorie vers la définition d'une polarité. On trouvera les deux mentalités présentes dans tous les groupes humains, mais dans des proportions variables, pourrait-on dire. Il n'est pas de « société primitive » qui n'ait commencé à élaborer une mentalité logique, à avoir dans certains domaines le sens de l'impossible.

C – DE L'INDIVIDU A LA SOCIETE

Toute tentative de reconstituer le passé de la notion part nécessairement du constat que les sociologues en ont d'emblée triangulé le lien qui lui est réservé dans une théorie de la société.

Dans ce sens, SIMMEL a reconnu le rapport existant entre la séparation de l'individu se situant à distance des autres et la nécessité de se les représenter. SIMMEL voit nettement dans les idées ou les représentations sociales une sorte d'opérateur qui permet de cristalliser les actions réciproques entre une somme d'individus et de former une unité supérieure, donc de passer du niveau moléculaire au niveau molaire.

Cette conception des représentations mises au centre du comportement et des institutions peut être discutée, mais elle est profondément intégrée à plusieurs tendances de la sociologie.

Dans un sens différent de celui de SIMMEL, WEBER fait des représentations un cadre de référence et un vecteur de l'action des individus : « Il semble bien, écrit-il, dans la préface de son ouvrage majeur, que ces situations collectives qui font partie de la pensée quotidienne ou de la pensée juridique (ou d'une autre pensée spécialisée) sont des représentations de quelque chose qui, pour une part de l'étant, pour ma part du devant être, flotte dans la tête des hommes réels (non seulement les juges et les fonctionnaires, mais aussi le "public") après quoi ils orientent leur activité ; et ces structures comme telles ont une importance causale considérable, souvent même dominante, pour la part du déroulement de l'activité des hommes réels ».

WEBER décrit là un savoir commun ayant le pouvoir d'anticiper et de prescrire le comportement des individus, de les programmer, dirons-nous. Mais à vrai dire, le véritable inventeur du concept est DURKHEIM, dans la mesure où il en fixe les contours et lui reconnaît le droit d'expliquer les phénomènes les plus variés dans la société.

Il le définit par une double séparation. D'abord les représentations collectives se séparent des représentations individuelles comme le concept des perceptions ou des images. Ces dernières, propres à chaque individu, sont variables et emportées dans un flot ininterrompu. Le concept est universel, hors du devenir et impersonnel. Ensuite les représentations individuelles ont pour substrat la conscience de chacun et les représentations collectives, la société dans sa totalité. Celles-ci ne sont donc pas le dénominateur commun de celles-là, mais plutôt leur origine, correspondant « à la manière dont cet être spécial qu'est la société pense les choses de son expérience propre ». On comprend qu'une telle représentation soit homogène et partagée par tous les membres d'un groupe, de même qu'ils partagent une langue. Elle a pour fonction de préserver le lien entre eux, de les préparer à penser et agir de manière uniforme. C'est pourquoi elle est collective, et aussi parce qu'elle perdure à travers les générations et exerce sur les individus, trait commun à tous les faits sociaux, une contrainte.

Chez DURKHEIM, la représentation désigne, en priorité une vaste classe de formes sociales (sciences, religions, mythes, espaces, temps), d'opinions et de savoirs sans distinction. La notion est équivalente à celle d'idée ou de système, ses caractères cognitifs n'étant pas spécifiés. Elle a une certaine fixité, s'agissant d'un concept, et une objectivité, puisqu'elle est partagée et reproduite de manière collective. Voilà qui lui donne le pouvoir de pénétrer dans chaque individu, comme du dehors, et de s'imposer. Certes, dans le maniement du concept, il fait grand cas de la nuance et de la précision pour l'adapter aux faits symboliques et mentaux analysés. Surtout lorsqu'il touche à la religion, à ce phénomène de communication intense et de résurrection de la mémoire collective. Force lui est de reconnaître que, la plupart du temps, ce n'est pas de l'extérieur mais de l'intérieur que s'exprime la contrainte. En général, cependant, DURKHEIM oppose les représentations collectives aux représentations individuelles par un même critère, à savoir la stabilité de la transmission et de la reproduction des unes, la variabilité, dirait-on, le caractère éphémère des autres.

Sans cesse, il répète cette même idée sous des formes variées mais toujours aussi tranchées :

« S'il est commun à tous, écrit-il, c'est parce qu'il est l'œuvre de la communauté. Puisqu'il ne porte l'empreinte d'aucune intelligence particulière, c'est parce qu'il est élaboré par une intelligence unique où toutes les autres se rencontrent et viennent, en quelque sorte s'alimenter. S'il a plus de stabilité que les sensations ou les images, c'est parce que les représentations collectives sont plus stables que les représentations individuelles car tandis que l'individu est sensible même à de faibles changements qui se produisent dans son milieu interne ou externe, seuls des événements d'une suffisante gravité réussissent à affecter l'assiette mentale de la société ».

On peut assurément contester cette vision d'une sorte d'équivalence entre, d'une part, la collectivité, le concept et la permanence et, d'autre part l'individualité, la perception et l'image, le fluctuant. Ce qui déconcerte est certes cette intelligence unique sur laquelle il insiste tant. Elle serait à part et au dessus des intelligences particulières comme une sorte de *group mind* selon l'expression des Anglais. On pourrait tirer la conclusion que les représentations collectives sont logiques et reflètent l'expérience du réel. Cependant, dans la mesure où elles créent l'irréel, elles s'éloignent du logique. Et une fois formées, elles acquièrent une certaine autonomie, se combinent et se transforment selon des règles qui leur seraient propres. Au-delà, s'y mêle un germe de "délire" qui les éloigne de la voie suivie par la raison.

« Au reste, écrit DURKHEIM, si l'on appelle délire tout état dans lequel l'esprit ajoute aux données immédiates de l'intuition sensible et projette ses sentiments et ses impressions dans les choses, il n'y a peut-être pas de représentation collective qui, en un sens, ne soit délirante ; les croyances religieuses ne sont qu'un cas particulier d'une loi très générale. Le milieu social tout entier nous apparaît comme peuplé de forces qui, en réalité, n'existent que dans notre esprit ».

Faut-il alors restreindre le champ de ces représentations, en exclure les sciences ? Reconnaissons cependant que, si l'on revient aux principes de la théorie, elles ont une autonomie et une homogénéité, toutes qualités qui les apparentent à un système clos et relativement abstrait *sui generis*. Comme les faits sociaux qui « ne sauraient se confondre avec les phénomènes organiques, puisqu'ils consistent en représentations et actions ; ni avec les phénomènes psychiques, lesquels n'ont d'existence que dans la conscience individuelle et par elle ».

Cette distinction cruciale a permis à DURKHEIM et à son Ecole d'entreprendre l'analyse de différents domaines sociaux. Elle se fonde sur l'hypothèse que l'on pourrait expliquer les phénomènes à partir des représentations et des actions qu'elles autorisent. Signalons toutefois que la plupart des applications se rapportent aux sociétés dites primitives. Les incursions faites dans la société moderne constituent plutôt l'exception.

D – PENSEE DIRECTE ET PENSEE INDIRECTE

Il ne fait pas de doute pour un observateur averti que l'emploi des divers termes relatifs à l'Imaginaire a connu et connaît encore, de nos jours, une confusion on ne peut plus déconcertante. Sans supposer dans l'immédiat, et comme l'a soutenu G. Durand, qu'« un tel état de fait provient de l'extrême dévaluation qu'a subie l'Imagination, "la phantasia", dans la pensée de l'Occident et de l'Antiquité classique. Nous sommes en mesure de dire que les termes comme image, allégorie, parabole, signe, figure, mythe, symbole, idole, icône, emblème entre autres, sont utilisés indifféremment l'un pour l'autre par la plupart des auteurs.

A la suite de G. Durand, nous dirons que la conscience dispose de deux manières pour se représenter le monde. L'une directe, dans laquelle la chose semble elle-même présente à l'esprit, comme dans la perception ou la simple sensation. L'autre indirecte lorsque, pour une raison ou pour une autre, la chose ne peut se présenter "en chair et en os" à la sensibilité, comme par exemple dans le

souvenir de notre enfance, dans l'imagination des paysages de la planète Mars, dans l'intelligence de la rondes des électrons autour du noyau atomique ou encore dans la représentation d'un au-delà de la mort. Dans tous ces cas de conscience indirecte, il est à noter que l'objet absent est re-présenté à la conscience par une image, au sens très large de ce terme.

Aussi, dirons-nous que la différence entre pensée directe et pensée indirecte n'est pas aussi tranchée que nous venons par souci de clarté de l'exposer. En effet, ne vaudrait-il pas de dire que la conscience dispose de différents degrés de l'image – selon que cette dernière est une copie fidèle de la sensation ou simplement signale la chose – dont les deux extrêmes seraient constitués par l'adéquation totale, la présence perceptive, ou l'inadéquation la plus poussée c'est-à-dire un signe veuf du signifié. Autant dire alors que le signe lointain n'est autre que le symbole.

E – L'ARCHETYPE

On appelle archétype un modèle idéal, un type suprême ou un prototype : dans ce sens, les Idées de Platon sont le modèle en même temps que le fondement des choses. Bien d'autres philosophes (Malebranche, Berkeley mais aussi Locke et Condillac) ont parlé d'archétypes. Cependant, c'est un psychanalyste, Jung, disciple dissident de Freud, qui a répandu l'usage de ce terme à partir de 1912 et qui lui a conféré valeur technique dans sa psychologie de l'inconscient. Pour Jung, tous les inconscients individuels s'enracinent dans un inconscient collectif qui leur est commun ;cet inconscient enferme des types originels de représentations symboliques, qui sont des modèles de comportement. Ce sont ces types, inhérents à la nature humaine, corollaires psychiques des instincts biologiques, que Jung dénomme archétypes. Parce qu'ils sont, dans l'homme, une sorte d'à priori de l'espèce sur le plan mental (comme le sont les instincts sur le plan vital), il n'est pas étonnant qu'on les retrouve chez les individus les plus différents, chez les peuples les plus éloignés, sans influence mutuelle. De leur

côté, les morphologues des religions (Van der Leeuw, Eliade) adoptent la notion d'archétype pour désigner les symboles fondamentaux qui servent de matrice à des séries de représentations. Au sens large, l'archétype est l'image primordiale, l'image mère, celle qui alimente les images « personnelles » et qui les nourrit à partir d'un même fonds « archaïque », qu'exploitent mythologies et religions.

Chapitre II : VERS UNE EXEGESE DE LA « RELIGION

NATURELLE »

Ce terme nous a été inspiré par Ernest DAMMAN. Néanmoins, nous y avons apporté quelques rectificatifs qui nous ont permis de lui donner une rigueur et une cohérence méthodologique qui se manifesteront tout au long de ce travail. Inutile de dire que nous ne partageons pas, à bon escient d'ailleurs, les différentes positions de DAMMAN quand il traite les religions africaines. Par une maîtrise défectueuse des processus archétypiques de la pensée religieuse africaine il s'est aventuré à dresser un tableau, assez brillant d'ailleurs, de ce que nous pourrions appeler une histoire des religions africaines.

Écoutons DAMMAN introduire son livre : « Aucune grande religion n'est née en Afrique. On y a jamais vu se lever un fondateur de religion (d'une religion nouvelle et durable) ». Malgré le ton ferme et catégorique de M. DAMMAN, nous pouvons nous permettre de mettre en doute ou même de balayer d'un revers de main de telles conjectures.

En effet, si on se réfère à la civilisation pharaonique de l'Égypte ancienne, nous pouvons dire avec certitude que celle-ci pourrait difficilement se démarquer d'une certaine « Négritude ». Qu'à cela ne tienne puisque maintes preuves archéologiques et scientifiques sont venues confirmer cette thèse.

« Comme aucune langue africaine n'est littéraire, il n'y a pas non plus de documents sur lesquels une religion aurait pu s'appuyer. c'est pourquoi, au Sud du Sahara, on ne parle que de religions naturelles ». Poser comme conditions d'existence d'une religion, l'existence ou la non-existence d'une langue littéraire ou la production de documents littéraires, tels semblent être les propos de DAMMAN, passe pour être, selon une expression duradienne, « une prétention à considérer les valeurs privilégiées de propre culture comme des archétypes normatifs pour d'autres cultures ». Autrement dit, et comme le dirait avec nous G. DURAND, nous sommes en présence d'une forme de « colonialisme intellectuel ». De toute façon, poser un tel rapport c'est affirmer son ignorance de ce que c'est la religion.....

A – LA TRANSCENDANCE IMPERSONNELLE OU PUISSANCE

Il est presque établi que la Puissance à laquelle l'homme est confronté n'est jamais ressentie comme quelque chose de naturel. Contrairement à ce que pense Ernest DAMMAN, cette situation se vérifie également chez le « primitif ».

B – LA TRANSCENDANCE PERSONNELLE : LA PNEUMATOLOGIE

Comme le mot « âme » est ambigu dans tous les vocabulaires, disons pour commencer ce que nous entendons par là. On trouve l'idée que l'âme et la Puissance ont une parenté essentielle. Avant nous, WUNDT a distingué une « âme corporelle et une « âme libre ». La première inclut la « puissance liée à un organe donné ou à sa fonction (sang, cœur, foie, souffle). Elle est donc une Transcendance impersonnelle. En parlant d' « âme » dans ce qui suit, nous nous en tiendrons pour l'essentiel à ce que WUNDT appelle « âme libre ». Il est nécessaire de savoir avant toutes choses que l'homme consiste en plusieurs substances qui se séparent, entre autres, à la mort. On trouve souvent une division en trois : corps, force vitale et « âme ». Chez les Sothos, par exemple, il y a *mele* (corps) ou *nama* (chair), *moea* (quelque chose qui n'a pas de corps, vent), lequel a son siège dans le cœur ou dans la tête, et *seriti* (ombre). De même, LABOURET nomme pour plusieurs peuples de l'ouest du Soudan un corps périssable, un vis-à-vis intérieur, et une cause de la vie ; et Evans-Pritchard, pour les Nouers, le *ring* (flesh), le *yiegh* (breath of life) et le *tie* (intellect of soul). Il ne faudrait pas croire qu'il s'agit de trois essences coexistant dans l'indépendance. Les Nouers, par exemple, croient que le *yiegh* et le *tie* se recoupent partiellement. Il faut surtout ne pas être trop systématique, et ne pas s'étonner si, de temps en temps, on rencontre une différenciation plus poussée encore. Il est, par exemple, question, pour les Mbalas et les Nyongos du Congo, d'une subdivision de l'homme en quatre : corps double, âme vitale et ombre. Il y a même des peuples

qui distinguent cinq âmes (spiritual powers). Quelques différentes que soient ces conceptions, elles ont ceci de commun qu'un « facteur impérissable » survit à l'homme. Cela correspond à ce que Van Der Leeuw appelle « l'âme extérieure ». Peut-être même, est-il possible de ramener toutes les âmes, abstraction faite du corps, à deux notions de base : l'âme périssable et l'âme impérissable. On y parvient pour les Mbalas et les Nyongos, car, après la mort, le double se réfugie dans un animal, qui est inévitablement tué par l'héritier du défunt.

L'âme que nous venons de décrire a deux qualités : la liberté et la personnalité. La liberté se manifeste dans l'indépendance par rapport au corps. Même pendant la vie, l'âme peut abandonner momentanément l'homme. Chez les Danes, cela se produit dans le rêve, à la mort et quand la force spirituelle s'incarne dans une sorcière et se livre quelque temps à des maléfices, en dehors du corps.

Paradoxalement, cette indépendance est parfois attribuée précisément à la force vitale périssable, comme ITTMANN l'a constaté chez les tribus du Cameroun occidental. Elles assimilent l'élément impérissable à l' « âme-ombre », désignée parfois d'un autre nom. Chez les Doualas, par exemple, elle s'appelle en principe *mudimo*, mais, une fois entrée dans son nouveau domaine, *edimo*. Or l'âme-ombre n'est pas du tout nécessairement identique à l'ombre au sens banal du terme. Les Asous, par exemple, distinguent un grand *kiwouri*, qui reste auprès du corps jusqu'à totale putréfaction, et un petit *kiwouri*. Celui-ci est la frange étroite et un peu plus claire qui fait le tour de l'ombre proprement dite. Dans la mort, il se sépare du corps, prend le nom de *nkoma* et descend dans le monde inférieur, vers la tribu à laquelle l'homme vivant appartenait, et continue à vivre, puis, après avoir subi six métamorphoses, disparaît.

Les idées sur les âmes séparées du corps par la mort varient beaucoup. A l'intérieur même de chaque tribu, les âmes de tous les morts ne connaissent pas le même sort. Chez les Koundous et leurs voisins du Cameroun, la plupart des morts vont auprès de leurs pères, dans la ville souterraine des morts. Mais celui qui meurt de mort brusque ou ayant une blessure ouverte va au ciel. Dans un

texte très court dû à un *Nyamouézi*, on cite les séjours des morts suivants : potamochères, cavernes, forêts, montagnes, gîtes creusés par des bêtes sauvages, tombes, alentours des villages. Pour les Kwanyamas, il y a deux chemins possibles pour les âmes. Un petit chemin mène à un grand pays (osilongo sakula), situé dans les hauteurs (pompada) ; un chemin large conduit au feu où l'âme est anéantie. Plusieurs peuples disent avec beaucoup de précision ce qui arrive à l'âme après la mort. Souvent, elle reste un certain temps à côté du corps ou à proximité. Dans le Cameroun occidental, il faut compter neuf jours. Pour les Créoles de la Sierra Léone, les jours les plus importants sont le troisième, le septième et le quarantième. Le troisième, l'âme quitte le tombeau et, le quarantième, la terre. Le séjour des morts (monde inférieur) est souvent très éloigné de celui des vivants. Il n'est pas rare qu'on le situe derrière un fleuve. Les *Eoués* ont des expressions réalistes pour décrire les difficultés du chemin qui y mène et toutes les précautions que l'âme doit prendre. Il lui faut surmonter bien des horreurs avant qu'une barque lui fasse passer le fleuve qui marque la frontière du monde inférieur. La vie sociale et économique continue sans changement. Toutefois, les *Eoués* morts cuisent des aliments, mais ceux-ci se transforment en cendre dans leurs mains. Néanmoins, le corps garde ici ses droits, comme le prouve la croyance *kosi* que certains traitements corrigent la faiblesse éventuelle des âmes accueillies dans l'Hadès.

Les Zoulous croient que l'âme défunte passe par une évolution caractéristique. Elle est appelée *idlozi*, ce qui peut se traduire par « dormeur ». Après un certain temps et une fois qu'on a célébré une cérémonie spéciale, elle devient un véritable esprit d'ancêtre, appelé *ithongo*. Peut-être l'*idlozi* est-il incorporel, tandis que l'esprit d'ancêtre a déjà retrouvé un corps. Les *Dchaggas* distinguent les esprits d'après la date du décès. Ceux qui sont morts récemment et dont on se souvient encore, sont appelés *warimu wa uwe* (les esprits supérieurs) ou *warimu waishiwo* (les esprits connus) ; les morts plus anciens sont appelés *warimu wangiinduka* (esprits qui se détournent). Ils sont toujours dans votre dos, car ils

sont repoussés par les « esprits supérieurs ». Les générations les plus anciennes sont appelées *walenge* (les dispersés). Elles n'ont plus de rapport avec le monde « supérieur » ni avec les hommes.

Le lieu du séjour des morts et le chemin qui y mène ne sont pas toujours indiqués avec autant de précision que chez les *Eoués*. Les *Pédis*, par exemple, savent seulement que leur futur séjour n'est pas, comme ils l'avaient cru autrefois, dans la terre. Mais ils ne savent pas exactement s'il est en *Ntsuanatsatsi* ou au ciel. On sait cependant qu'il faut passer un fleuve, le *Tlatlane*.

Parfois, on passe en jugement en entrant dans le monde inférieur. Les ancêtres demandent au nouvel arrivant non seulement ce qui se passe dans le monde, mais aussi s'il a fait sur terre des choses punissables, par exemple pratiqué la sorcellerie ou commis un meurtre. Selon sa réponse, on lui assigne une place. Les parties de l'Hadès sont séparées, et on ne peut pas passer de l'une dans l'autre. Il peut même arriver, comme chez les *Kosis*, que l'âme d'un homme condamné par le tribunal des ancêtres soit brûlée ; les cendres sont dispersés au vent, ce qui anéantit l'âme. Les *Logolis* (Bantous-Kavirondos) se débarrassent des spectres méchants en déterrants leurs ossements et en les brûlant dans un endroit écarté, non sans prendre des précautions d'ordre magique. Chez les *Vougousous*, qui leur sont apparentés, l'esprit est enfermé dans unealebasse qu'on scelle soigneusement et qu'on enterre dans un sol marécageux. Même sans jugement, un anéantissement total est possible, pensent les Tsamakos, peuple primitif d'Ethiopie, si l'âme bichko tombe, au cours de son voyage vers le royaume des morts, dans un lac en ébullition. Pour les Kouiris du Cameroun, les très mauvais sont dans l'Au-delà, broyés en poudre, et forment sur le sol des termitières. Pour un africain, chez qui l'instinct de vivre est très fort, cette suppression radicale est le pire des sorts. Rares sont les endroits où on croit que l'âme survit durablement dans un animal. **Elle existe, par exemple, chez les Boschimans Koungs (sud-ouest de l'Afrique). le serpent, le varan et le duikerbock sont pour eux des âmes.** Par exemple, celui qui a été tué par un éléphant survit sous la forme d'un mamba

noir. D'autres peuples aussi, surtout dans le sud-ouest, croient que le mort prend l'apparence d'autres animaux terrestres ou aquatiques (crocodile,.....).

D'après Schapera, les Boschimans croient qu'après la mort, l'âme monte au ciel tandis que l'esprit reste sur terre. D'après Vedder, on croyait autrefois que les âmes des justes survivaient dans la lune.

Il n'y a sans doute pas de tribu qui n'ait cru à la post-existence de l'âme. Sa forme peut varier d'une vie quasi terrestre, voire plus agréable que celle-ci, à celle d'un fantôme qui ne trouve pas de repos. Ce que toutes ces formes ont en commun, c'est que l'âme jouit d'une certaine liberté. L'âme, en effet, peut quitter son séjour de l'autre monde. Les amadlodyzis des Zoulous peuvent descendre dans les huttes du kraal et Sothos conjurent les esprits de leurs ancêtres de venir parmi eux sous forme de malôpôs. Un texte nhiya montre jusqu'où peut aller la mobilité de l'âme : « Certains disent : Les anciens vivent dans un fleuve. D'autres pensent : Les ancêtres se tiennent dans un grand arbre. D'autres encore croient : Ils habitent une très haute montagne. Et d'autres : Ils sont dans les termitières. De tous ces lieux, ils pensent que les ancêtres s'y tiennent volontiers si on leur y donne ce qu'ils désirent. Mais en réalité, tous savent que le pays des ancêtres est tout à fait en bas ». Sans doute, faut-il comprendre que les ancêtres vont de temps en temps de leur véritable séjour, le monde inférieur, aux autres endroits mentionnés par ce texte. C'est dans le même sens que nous interpréterons ce que les Gbandé et les kisis du Libéria disent des esprits de leurs morts : ils croient que ces esprits vivent dans les très vieux cotonniers, et cela pourrait être un séjour temporaire, comme quand les âmes sothos s'installent dans la thitikouané.

D – EN GUISE DE RAPPEL

Connaître le background historique de ces peuples africains.

Remettre sur une base scientifique les opinions.

Davidson se concentre sur ce qui est le centre, le cœur et la partie la plus vaste du continent, l'Afrique noire, le domaine des négrides.

Nous n'avons rejeté aucun moyen d'information : En passant par la voie des traditions orales (comme l'a fait R. CORNEVIN, soit en s'appuyant sur l'extension des langues et des plantes cultivées (comme l'a tenté J.V. MURDOCK dans *Africa, its peoples and their culture history*), sans négliger l'archéologie.

Ceci n'est qu'une modeste tentative pour ressusciter ces civilisations africaines ensevelies sous la poussière des siècles et de l'oubli.

Ce qui explique largement d'ailleurs, notre ardente volonté de contribuer ainsi, tout au long de ce travail, à une compréhension des origines de l'arrière plan de l'Afrique d'aujourd'hui.

CHAPITRE III : PHENOMENOLOGIE D'UN ESPACE NEGRO-AFRICAIN : CELUI DU "KHOYE" CHEZ LES SERER DU SINE

INTRODUCTION

Ce chapitre est inspiré de la « psychologie de l'espace » créée en France en 1966 par Abraham MOLES. Cette jeune discipline propose une approche « phénoménologique » du cadre de vie de l'être humain et de ses actions dans ce cadre. Ce qui veut dire donc qu'il s'oppose, mais en même temps complète l'attitude qu'on appelle aux USA « *Environmental Psychology* ». L'ouvrage principal de MOLES dont nous avons le plus fait référence dans nos recherches, « *Les Labyrinthes du Vécu* », préfacé par G. DURAND, est le résultat des multiples

travaux poursuivis par l'auteur et ses collaborateurs à l'Université de Strasbourg, en particulier sur les actes quotidiens. Entre autres, il propose l'analyse du « budget spatial » dans l'action théâtrale vue comme un schéma de la vie. Mais le plus intéressant reste le fait que cet ouvrage souligne la diversité des aspects perceptifs de l'environnement spatial et de « l'espace » qui est un cadre qu'on remplit d'actions mais qui est aussi la matière première que l'esprit humain façonne à partir de ses pulsions fondamentales : le sacré et les dieux, par exemple, structurent ce cadre vide et le transforment en un système de contraintes entre lesquelles « erre l'individu pris comme un rat dans une société qui ressemble de plus en plus à un labyrinthe ».

A – L'ESPACE VALORISE COMME CADRE DE VIE : UNE PHENOMENOLOGIE DE L'ESPACE

1 – L'ESPACE COMME CATEGORIE DE NOTRE ENTENDEMENT

L'espace est une catégorie de notre entendement : il est la matière première de l'existence, le lieu donc de la quotidienneté. On vit dans un espace, un volume, une surface. On vit dans une pièce, un appartement, une ville La référence à l'espace est tacite, mais omniprésente.

L'espace se présente à nous sous deux aspects conceptuels : l'idée de *lieu* et l'idée de *quantité*.

*L'idée de *lieu*, c'est l'idée de repérage : repérage du monde par rapport à moi-même : « c'est à cent kilomètres d'ici », « la table est à ma gauche » ; repérage de moi-même par rapport au monde : « nous passerons par le Gr » ... « le port d'arrivée est par tel et tel degré de latitude et de longitude ».

*L'idée de *quantité* est tout à fait différente, et ce fut l'un des premiers efforts d'une phénoménologie de l'espace de saisir clairement cette différence logique. L'espace géométrique, géographique, est le matériau d'une expérience

individuelle : il faut tant de mètres cubes pour loger cette armoire et nos richesses ; il faut tant de mètres carrés pour camper sur la plage. C'est la notion d'un besoin quantitatif, d'une matérialité de l'espace vide que l'on remplit. Le constructeur immobilier spéculé sur des mètres cubes, il pourvoit d'habitabilité une matière première spatiale brute. Le portier d'hôtel est, au même titre, gérant d'espace, etc.

En fait, l'être, dans son expérience immédiate, passe à chaque instant de l'idée de l'espace comme repérage à l'idée de l'espace comme quantité. Et la pensée géométrique n'a pas fait d'efforts suffisants pour séparer ces deux concepts existentiels. Ainsi, au concept d'espace correspondent deux concepts métriques : celui de *champ* et celui de *volume*, qui n'entrent en interférence que dans la notion d'entassement, d'accumulation de volumes successifs : des grands, des petits, des moyens, qui viennent nécessairement se déduire d'une sorte de capital spatial global, qui s'étend d'un lieu à un autre, et qui, par conséquent, propose l'idée de changement de lieu, celle de repère, d'un bout à l'autre d'un entassement.

L'espace comme volume (ou comme surface, car l'homme se repose intuitivement sur l'idée qu'il obéit à une norme de hauteur exprimée par le *Modulor* : homme debout levant le bras = 2,25 mètres : Le Corbusier) donne donc lieu aux idées de capital spatial, de quantité de territoire (la richesse d'un paysan est mesurée par la surface de ses champs), avec l'idée sous-jacente que tout volume, ou toute surface, est créateur de moyens de subsistance, richesse, et que le flux de ceux-ci établit un rapport économique entre le monde et l'homme. L'espace est une quantité, mais une quantité dont l'estimation varie notablement selon les caractères de celui qui l'estime ; c'est un espace vital : l'Esquimau ne jauge pas son espace vital de la même façon que le Suisse. Volumes de production des richesses, surfaces de territoires, ce concept d'*espace vital* imaginé par K. LEWIN a eu un immense succès. Il a été le moteur de mouvements sociaux historiques et de migrations. Il est une cause intrinsèque attachée à l'être, traduite sous forme

de besoins, ou tout au moins de désirs, et il est rattaché à l'idée fondamentale d'appropriation, de dominance d'un territoire, qui paraît bien être, comme l'ont montré K. LEWIN, M. WEBER, FISCHER, MOLES et bien d'autres encore, un instinct fondamental de l'homme qui appartient au noyau dur de sa conscience, et qu'il ne peut jamais être question de mettre en doute. Car la force qui est nécessaire pour le violer tend rapidement vers l'infini : on ne peut faire l'économie conceptuelle de l'appropriation de l'espace.

L'espace comme repère est une référence à un contact avec le monde. Elle renvoie à l'opposition entre ici et ailleurs. Elle suppose que celui qui parle est provisoirement le centre du monde, et qu'il situe les êtres et les choses par rapport à lui. Elle sert à construire dans le champ de conscience une structuration particulière qu'on appellera « carte mentale », une image du monde dans sa généralité par rapport à chacun de nous. Tout au contraire de cette matière première volumique qu'était l'espace vu comme quantité, comme espace de remplissage, qui était neutre en première approximation et n'acquerrait sa valeur que par ce qui le remplissait (des mètres cubes remplis de champs ou de forêts, de meubles ou d'objets, de machines ou chemins de circulation) *ce monde n'est pas neutre* : tel lieu, tel emplacement, y est plus désirable que tel autre ; à tel endroit se situent des « pôles de gratifications », des sources de satisfaction du désir, ou des sources de répulsions ; en bref, des motivations au comportement de l'être qui y *circule*. Ce fut la grande idée de K. LEWIN, l'un des fondateurs avant la lettre de la Psychologie de l'espace, que cette notion de « champ topologique », qu'il empruntait laborieusement aux concepts forgés par la Physique (physique des champs), et qu'il cherchait à transposer dans l'espace de conscience. Ce faisant, il s'est heurté en permanence – c'est l'obstacle rencontré par la psychologie depuis trente ans – à la nature double de ce champ dont il parlait et dont il décrivait les propriétés : espace imaginaire ou réel, le champ de nos désirs ne se mesure pas en kilomètres, et la psychologie doit se

demander quelle unité détermine si nous nous approchons ou nous éloignons du But.

C'est pourquoi K. LEWIN a eu l'intuition d'*un champ topologique* où, ce qui compte, c'est plutôt l'ordonnement des pôles et des obstacles, leur distance relative par ordre décroissant, et non pas leur distance absolue. Dans un usage très habile des rapports entre le réel et l'imaginaire, il a fourni une contribution fondamentale aux Sciences Sociales et, aussi, à une certaine pensée philosophique.

Cette réflexion se présente comme un commentaire de certains aspects plus ou moins développés de cette idée d'*espace valorisé*, dans lequel s'insèrent des quantités spatiales, des volumes utilisables par l'homme en général.

Les aspects développés dans les différents chapitres du livre de MOLES sont relativement disjoints ; mais ils reposent sur les mêmes concepts de base et sur les mêmes attitudes de pensée, dans des cadres de valeurs différents, et c'est ce qui justifie leur présence dans ce volume. Leur choix apparaît quelque peu arbitraire, car il est de toute évidence lié à l'approfondissement, semi-aléatoire, semi-contraint, que l'auteur a pu avoir à faire d'une doctrine de base : ce que nous appelons désormais la *Psychologie de l'Espace*, terme introduit par MOLES dans la littérature psychologique en 1964, et qui a donné lieu depuis à un vaste développement. En fait, il s'agit là d'un vaste mouvement reprenant en charge, comme toute science nouvelle, un bon nombre de recherches diversifiées, quelquefois oubliées, par exemple celles de toute la philosophie de la *Gestalt* et de la Phénoménologie telle qu'elle a été d'abord développée en Allemagne entre 1900 et 1930, puis reprise dans le mouvement des philosophes autour de HEIDEGGER et BACHELARD.

Nous présenterons donc ici des approches diverses d'une Psychologie de l'Espace, tantôt théorique, tantôt appliquée, dont les conceptions de base se réfèrent au premier degré, à "*Labyrinthes du Vécu*" et au second degré, à "*Psychologie de l'Espace*" ; deux ouvrages fondamentaux dans la pensée

molesienne. Ces concepts sont déjà approfondis par divers chercheurs parmi lesquels on peut noter FISCHER, sur l'Espace industriel, FRIEDRICH, sur l'analyse de l'espace urbain, LEFEVRE, à propos des structures labyrinthiques, STEFANO et CAVALCANTE, dans l'analyse des micro-espaces.

2 – DES CRITERES UNIVERSELS DU MONDE SPATIAL

La série d'essais ou de *tentatives* qui vont constituer ce chapitre (inspiré par la démarche phénoménologique molisienne) correspond à une préoccupation générale de la Psychologie de l'Espace d'orientation phénoménologique, celle d'étudier des exemples pertinents, dont chacun amorce une typologie générale du rôle que joue l'espace comme cadre de l'existence individuelle ou collective. BACHELARD, dans les textes qu'il a réunis en une « poétique de l'espace », avait bien senti la même préoccupation, comment une contribution phénoménologique à un domaine spécifique : la porte, le jardin, la maison, peut-elle préparer les cadres d'une Science de l'Espace, autre à la fois que la description géographique ou architecturale ou que la recherche empirique sur des points particuliers. Mais il n'a pu pousser cette préoccupation très loin. C'est pourtant celle qui émerge également dans les recherches poursuivies par l'école allemande de Phénoménologie, et bien résumée dans l'excellent ouvrage très documenté de KRUSE : *Räumliche Umwelt*.

Plusieurs éléments typologiques émergent constamment dans cette approche, et nous les retrouverons ultérieurement.

Il y a d'abord la simple idée de *grandeur*, mesurée ici par l'échelle humaine, le rapport que l'individu entretient avec ce cadre dans lequel il est et qui, lui-même, comporte des limitations d'ordre spatial ou perceptif. Il y a ainsi les « petits » espaces : petits par rapport à l'homme, aux gestes humains : le creux de la main, la poche, le sac féminin, le tiroir, le coffret (BACHELARD) ; il y a les espaces de vie : la pièce, l'appartement, la maison, le poste de travail (FISCHER), espaces de l'expansion du geste et l'acte personnalité ; il y a les espaces du

groupe humain : l'entreprise, le supermarché ; et puis il y a les « espaces vastes », les « grands espaces », ceux de la rue ou de la ville, ceux des îles touristiques et des expéditions dans le désert, ceux qui outrepassent infiniment les sens de l'homme et qui posent d'abord la question de : « jusqu'où peut-on aller ? », dont la notion de frontière a fourni aux Etats-Unis au XIX^e siècle un exemple remarquable.

Cette idée même de grandeur est, en soi, l'un des premiers critères par lesquels l'homme, confronté à l'espace, cherche à le maîtriser, comme l'a bien montré OSGOOD dans l'analyse des structures latentes du jugement spontané a priori fait par l'être dans le premier instant de son expérience : c'est le *facteur d'évaluation*.

Il y a ensuite le critère de *forme du lieu*. C'est lui aussi une dimension de la réactivité de l'être humain. La forme est-elle susceptible d'être maîtrisée cognitivement, et à quel degré ? Un espace peut être petit et très difficile à maîtriser (le labyrinthe, le musée), un espace peut être grand et très aisé à maîtriser par la pensée (le désert). Ainsi grandeur et complexité de la forme (quantité d'information qu'elle nous fournit) sont bien *deux* dimensions fondamentales de la connaissance de l'espace qui sont, au sens scientifique, orthogonales, indépendantes ; l'une et l'autre peuvent varier dans leurs causes et dans leurs effets sur l'être sans liaison aucune.

Il y a aussi la *dimension de l'imaginaire*, c'est-à-dire derrière la vision objective, tout ce que l'homme – mesure de toutes choses excepté de lui-même – prête à l'espace dans lequel il est en plus de sa simple existence et de ses propriétés objectivables. Il y a des espaces qui sont faits pour le rêve (jardins), qui sont faits pour l'imagination (scène de théâtre), ou qui sont des lieux de l'imaginaire pur (île romantique de BOECKLIN, l'Ouest lointain des chercheurs d'or, ou les espaces marins peuplés de grands monstres blancs chantés par Herman MELVILLE).

Il y a l'aspect du *contact de l'individu et de l'emprise sociale*. C'est une idée plus subtile, mais qui est tout aussi profonde dans ces jugements immédiats que l'être porte et qui sont à l'amorce, obscure, de ses catégories humaines. La Cité, par exemple, est un être social en contact avec un être individuel. Le désert est défini par sa transcendance par rapport à nos forces individuelles, par sa résistance à l'effort de la domination sociale comme propos universel. Ce n'est que dans la grande mutation technologique que – peut-être – cartographes équipés de satellites de photo stéréogrammétrique et d'ordinateurs acquerront l'idée, essentiellement nouvelle, de la maîtrise totale du monde spatial dans tous les détails qui le remplissent. C'est là une idée si neuve que nous avons des difficultés à la penser en termes rationnels, puisqu'elle signifie à la fois la Fin du désert et celle de la vie privée.

Enfin, il y a la *dimension esthétique* ; ce terme, que nous prendrons toujours ici au sens étymologique d'une *valorisation sensorielle* du monde objectal par rapport à l'être qui le ressent, valorisation strictement indépendante de l'idée conventionnelle du beau et du laid (toujours produits d'un consensus social), mais qui situe le projet humain vis-à-vis de son environnement : soit se diluer dans celui-ci en en appréciant les valeurs (philosophie orientale), soit le recréer en le changeant, éventuellement en y créant des Œuvres, d'art ou de laideur, d'utilité ou de domination, de mise en cadre ou de fuite ; le théâtre, le musée, le jardin, l'île touristique, le Parc Naturel (?), nous proposent des degrés bien différents de cette dimension esthétique du monde, comme *catégorie universelle du jugement*.

3 – LE CONCEPT DE COORDONNEES INTRINSEQUES ET SON RÔLE DANS LA PSYCHOLOGIE DE L'ESPACE LABYRINTHIQUE

La Géométrie Analytique nous apprend différentes manières de repérer l'espace ; c'est l'idée de systèmes de coordonnées, dans laquelle Descartes a joué

un rôle déterminant. Nous resterons ici dans l'espace plan, le plus facile, celui auquel on pense à propos d'un déplacement sur un territoire, dans une île, dans une ville, sur le plateau d'un théâtre. Nous connaissons tous, le « système cartésien » dans lequel un point P est repéré par son abscisse et son ordonnée : la longueur et la largeur : par exemple, Oy et Ox, à partir d'un point arbitraire O, choisi par l'observateur, ou par une convention plus ou moins universelle (coordonnées géographiques), les mesures de Ox et de Oy étant déterminées à partir d'une unité qui a été choisie identique en longueur et en largeur, en Ox et en Oy. Cette unité, chez les architectes, sera le mètre ; chez les géographes le kilomètre ; elles sont très bien définies et universelles. Mais l'urbaniste pourrait se proposer d'autres unités, par exemple le « bloc d'immeubles » qui convient particulièrement dans les villes dont le plan de base a été projeté comme constitué lui-même de blocs rectangulaires, souvent avant même que les immeubles soient construits, dans un carroyage urbain de carrés ou rectangles réguliers, qui définit un plan de construction. Le bloc étant impénétrable, la distance d'un point à un autre sera indépendante du trajet réel effectué et dépendra seulement des points de départ et d'arrivée, puisqu'elle exige toujours le même parcours au long des blocs, soit suivant les côtes d'un rectangle (prenez la 10^e avenue puis la 8^e rue jusqu'à votre destination), soit en se rapprochant d'une diagonale qui joint les deux points, mais la distance effective est toujours la même. Cette structure par blocs, dans laquelle on prendra les axes coïncidant avec une grande avenue et une grande rue faciles à reconnaître, s'adapte donc parfaitement bien à ce type particulier de construction. Beaucoup de cités américaines sont ainsi construites, dans une sorte de triomphe du cartésianisme appliqué sur l'espace, et ce système induit chez l'individu qui le parcourt ou qui le vit une « mentalité », une attitude vis-à-vis de l'espace, qui implique, entre autres, une sorte de sécurité cognitive, de maîtrise spontanée de sa propre orientation puisque, ici et maintenant, tout seul au coin de deux blocs d'immeubles, possédant une vision très limitée de son environnement, il peut

imaginer et prédire son trajet sans erreur. Il sait, d'Ici, comment la ville se présentera Ailleurs, quelle que soit la distance qui l'en sépare.

Mais la Géométrie Analytique nous propose d'autres manières d'appliquer une métrique sur un plan. L'une des plus connues est le systèmes de *coordonnées polaires*, r, a , dans lequel, partant d'un lieu origine O, choisi arbitrairement, tout point du plan ou « destination » est déterminé :

- a) par la *distance* en ligne droite qui le sépare de l'origine, on l'appellera rayon vecteur r ,
- b) par l'*angle*, a , dont il a fallu se tourner pour se placer dans la bonne direction, à partir d'une direction origine des angles arbitraires (par exemple la direction du Nord au lieu de départ).

Certes, l'observateur peut se servir pour déterminer un point de l'espace, de n'importe lequel des systèmes de coordonnées qui lui sont proposés par le géomètre. Mais, là encore, certains types de villes historiques se trouvent avoir été construits spontanément d'une façon qui concorde avec le système de coordonnées polaires, alors que le système cartésien concordait avec la construction par blocs rectangulaires uniformes. Entre autres, beaucoup de villes anciennes ont cru par couches successives, périphériques, à partir d'un noyau très petit, ou d'un édifice particulier (*l'église*), se prêtant bien à ce mode de représentation, quand on part du centre tout au moins (Amsterdam). Notons que la moindre erreur de direction au départ entraîne l'individu qui s'éloigne du centre à des erreurs de parcours de plus en plus grandes, s'il a pris, par exemple, la fausse avenue radiale.

Mais il est possible de se passer presque complètement de repères extérieurs pour définir la place d'un point par rapport à un autre à partir du parcours qu'a fait l'individu. C'est le système de coordonnées intrinsèques, dans lequel, chacun des mouvements de cet individu, par rapport à son point de départ, est indiqué par la *quantité de pas* qu'il vient de faire, et l'*angle* dont il a tourné à chacun de ses pas (angle nul s'il va en ligne droite). A chaque instant il avance et il tourne. On

4 – LA « FORWARD GOING TENDENCY » DE TOLMAN ET LA CONNAISSANCE INTUITIVE DES LABYRINTHES

TOLMAN, dans ses études sur les labyrinthes, faites à mi-chemin entre analyse comportementale et prise en compte de la théorie de la forme, a montré que le rat ou l'individu perdu dans un labyrinthe assez vaste, n'a pourtant pas généralement tout perdu de sa maîtrise cognitive des lieux ; il lui reste un sentiment vague de *direction générale*, certes plus ou moins erroné, mais précisément basé sur l'intégration mémorielle du souvenir des changements vécus de direction qu'il a pu faire. Naturellement, ce souvenir est plus ou moins aigu, plus ou moins étendu dans le passé, plus ou moins renforcé par des micro-événements éventuels qui auraient marqué chaque détour (« vous verrez une grande enseigne lumineuse, et là, vous tournerez à 90 ° à droite, etc. »). En fait, dans une série de corridors à murs gris, uniformes, sans intérêt, qui débouchent les uns dans les autres, tous les détours sont sensiblement de même importance psychologique, aussi ternes les uns que les autres, et c'est une aptitude purement mémorielle qui est en jeu.

Dans ces conditions on sait que l'oubli, c'est-à-dire la sortie du champ de conscience d'un élément après qu'il y soit entré, suit une loi vaguement exponentielle (Ebbinghaus), c'est-à-dire :

$$n = N_0 e^{-kt}$$

Si donc chacun des événements partiels donne lieu à un certain type d'oubli qui serait seulement fonction du temps qui s'est écoulé depuis son occurrence, l'esprit de l'être en errance dans le labyrinthe possède son champ de conscience, une structure globale qu'on pourrait exprimer sous la forme :

$$\sum_{-\infty}^t a_i \cdot e^{-k(t-t_i)}$$

et il est légitime d'accepter qu'il y ait là une certaine expression d'une « gestalt angulaire » qui se trouverait être, en l'occurrence, l'aliment de la Forward Going Tendency, de la tendance à aller « de l'avant », c'est-à-dire dans une direction donnée, vague en soi, mais qui est très prégnante, très influençante, surtout dans le vide sensoriel que peut être un labyrinthe où l'on est plus ou moins « perdu », puisqu'elle est la seule chose qui reste à l'esprit. La direction générale et la volonté de la suivre, c'est-à-dire de déterminer ses actes présents en fonction des actes anciens déjà effectués, qui est l'expression de la *cohérence* de l'être, serait une expression ultime de l'idée de Gestalt, une sorte de degré zéro de l'idée de forme.

On pourrait certes perfectionner, en admettant par exemple que l'écoulement du temps mémoriel est bien loin d'être uniforme, mais qu'une « fenêtre de perception temporelle » existe dans laquelle la mémorisation est meilleure, plus riche, alors que les objets de mémoire qui sont situés en dehors de cette fenêtre s'oublent beaucoup plus vite ; autrement dit qu'il existe deux coefficients k_1 et k_2 dans la formule précédente ; on retient plus les lettres de mémoire ayant une certaine *récence*, non seulement parce qu'ils sont plus récents, mais parce que les mécanismes de rétention du cerveau (*span of memory*) ne sont pas tout à fait les mêmes au-dessous d'un certain seuil de récence (5 à 10 secondes) qu'au-dessus de celui-ci, ce qui est bien conforme à l'expérimentation psychologique.

En tout cas, il paraît bien qu'ici l'esprit humain se sert, spontanément, du système de coordonnées intrinsèques que nous décrivions antérieurement : l'espace est métré, même vaguement, moins par des distances cartésiennes absolues qui sont des mesures de l'effort, ou par une direction unique à partir du point de départ à vol d'oiseau (que l'être humain comprend mal parce qu'il n'est pas un oiseau), mais, bien plutôt, par la consommation vague faite par l'esprit humain de l'ensemble de ses changements de direction à chacun de ses pas, ou en tout cas à chacune de ses unités de démarche en ligne droite, c'est-à-dire sans effectuer de reprogrammation motrice.

Nous retrouverons ailleurs l'idée de suivre une direction dans un lieu que l'on ne connaît pas et qui, de quelque façon, outrepassé nos capacités mentales.

5 – LA TENDANCE EXPLORATRICE COMME FONDEMENT DE L'ESPRIT HUMAIN

C'est justement par cet excès du possible sur le contenu – peut-être – connaissable que se traduit l'idée de richesse spatiale, l'idée d'un monde de toute façon plus vaste que moi, d'une sorte de ressource illimitée (en tout cas dans une direction donnée quand je suis un labyrinthe de ruelles dans une vaste cité), et c'est une des dimensions de l'« être au monde » (HEIDEGGER) que cet excédent par lequel la cage est bien plus grande que le rat, celui-ci sera donc conduit à vouloir l'explorer dans une *volonté de curiosité* : BERLYNE a bien démontré qu'elle était de toute façon liée pour le behavioriste à un excédent d'énergie vitale par rapport au strict minimum compatible avec la maintenance de la vie.

C'est bien d'ailleurs cet aspect de comportement que nous montrent avec clarté les psychophysiologistes quand ils font varier la quantité de nourriture chez les populations d'individus qu'ils situent dans un espace suffisamment vaste. C'est cette même idée d'exploration liée à l'exploitation discrétionnaire d'un surplus de ressources vitales que les cybernéticiens, tels que GREY-WALTER, ont inscrits dans la Charte – dirait-on plutôt le cahier des charges – d'une *simulation des propriétés de l'être* par étapes successives de sophistication et de variété intelligible du comportement.

BERLYNE souligne (*Psycho-Biology of aesthetics*) la nature *esthétique* de cette activité. Pourquoi l'individu irait-il plus loin que le lieu où il est bien, où l'équilibre s'est établi entre sa nourriture et son existence dans une bienheureuse homéostasie, pourquoi l'être quitterait-il le point bien chauffé et bien nourrissant où il se trouve pour retrouver les immensités glacées, pourquoi quitterait-il l'ombre fraîche du bananier pour s'aventurer dans le désert torride, pourquoi

Pascal quitterait-il sa chambre pour s'en aller en voyage, source des malheurs humains ?

Il y a là une gratuité fondamentale de l'exploitation des ressources discrétionnaires de l'être, gratuité qui n'est pas la sagesse du confort mais le prurit de l'explorateur, la fantaisie du joueur, la volonté de se dépasser de l'aventurier, la frénésie créatrice de l'artiste, l'errance logique du scientifique. Nous avons de tout cela la preuve a contrario, nous savons bien que dans les conditions où celui-ci n'a pas de conscience qu'il possède en suffisance des ressources excédentaires, alors il se replie sur lui-même : il se cantonne dans son nid, il hiberne, il se tasse dans un coin de la cage, et ce processus de repli est essentiel. C'est un mouvement immédiat de l'âme et cette motivation fait partie des axiomes d'existence de l'être : toute représentation ou stimulation behavioriste de celui-ci doit prendre en compte ce facteur d'exploration esthétique du monde laissé à notre disposition, on retrouve ici la pyramide des besoins de MASLOW ramenée à **ma**(c'est moles qui parle !) situation de l'espace. Notons au passage que cette volonté d'exploration, non motivée par un bénéfice immédiat – une « gratification » disent les behavioristes – confond ici tout à fait la volonté *esthétique* au sens propre, la volonté de *création scientifique* et celle de l'explorateur, du découvreur, dans un même modèle d'attitude vis-à-vis de l'espace. Découvrir une île inconnue est strictement identique à la créer, sauf référence à une rationalité superflue d'un monde « réel » surajouté. Parcourir un nouveau couloir du labyrinthe c'est bien inventer quelque chose et l'une des métaphores les plus fécondes de la psychologie de la découverte est précisément l'image du labyrinthe que l'esprit parcourt dans un mouvement contraint entre les différentes vérités logiques établies qui constituent les murs de sa mobilité.

6 – DE L'IMAGINAIRE SOCIAL COMME MOTIVATION A L'ERRANCE

Le départ de l'être de son point d'origine, de ce qu'on peut appeler sa résidence, affecte donc deux formes géométriques, l'une étant l'errance libre dans un

volume plus ou moins illimité qui lui est offert sans contrainte apparente autre que la conscience vague d'un *rayon d'action*, l'autre étant l'errance guidée dans les couloirs du labyrinthe, dans les rues de la ville, dans les allées du jardin. Il y a là un passage à l'acte, un déclenchement moteur, dont nous venons de souligner les conditions de base : l'idée d'excédent et la motivation esthétique.

On a pu, entre autres, marquer le jeu dialectique entre l'idée de *port d'attache*, de territoire dominé (que ce soit par les ressources, par la culture ou par la négociation), et l'idée de découverte ou d'*errance* : l'être ne s'aventurant dans l'errance que dans la mesure – sauf s'il y est contraint – où ce port d'attache lui est assuré.

Certes, dans la motivation esthétique à passer outre les frontières du domaine, à exploiter ses réserves pour connaître ce qui est au-delà, au bout de la route (« Au-delà de Méséglise, dirait PROUST »), il y a en particulier l'idée d'exploration à la recherche de ressources ; les conquérants partaient en vue de découvrir les richesses, en tout cas c'était la raison bien claire qu'ils évoquaient pour se procurer la logistique nécessaire à une errance dans le désert. Dans le Monde de l'étendue, des ressources sont statiquement réparties, aucun vagabondage n'est jamais sans retour ni sans profit, sans rapporter des richesses matérielles, sans dépouilles et sans butin. Mais il paraît bien, quand nous regardons l'activité de jeu dans un labyrinthe, celle du départ à l'aventure des explorateurs du monde géographique, celle du Scientifique ou de l'Artiste, que cette motivation, si abondamment citée, soit peut-être plutôt une justification sociale d'un comportement quelque peu irrationnel ou supra-rationnel que l'être éprouve toujours le besoin de justifier auprès de ses semblables (« Et qu'allez-vous donc faire là-bas ? »).

Une psychologie profonde de l'espace verrait dans la mobilité une tendance première de l'être, et il semble bien que les modèles cybernétiques lui donnent raison sur ce point, dans la mise en ordre qu'ils font des motivations pour en établir le cahier des charges du constructeur.

L'individu n'est pas seul, ou rarement, il est dans la famille, dans la tribu, dans le village, dans la Cité, il est sous le regard des autres et il échange avec eux l'expression de ses motivations ; il faut toujours avoir une raison raisonnable pour faire quelque chose, et en particulier pour quitter l'endroit où on est bien pour aller dans un autre endroit qui est inconnu, même s'il recèle des gratifications aléatoires ; c'est le principe de sécurité.

De quelle forme va donc se déguiser la motivation à l'errance ? L'appétit des « richesses » n'en serait que l'un des masques les plus importants, et la volonté du jeu ou la joie esthétique de connaître ou de créer l'élément fondamental, et certes Christophe COLOMB fut le bref propriétaire d'une Amérique qu'il avait créée, en la sortant du néant.

L'espace complexe du labyrinthe, l'espace ouvert du désert, contiennent-ils un imaginaire social, plus ou moins bien réparti, qui fournirait à l'être le prétexte socialement nécessaire pour une volonté réalisatrice d'essence autonome ?

Telle est la question, sous-jacente, qui régit le propos de cet exposé.

A – L'ESPACE DU SACRE : UNE VALORISATION

DE L'ENVIRONNEMENT

L'espace n'est pas neutre, il n'est pas un cadre vide à remplir de comportements, il est cause, source de comportements. L'être réagit aux valeurs des particularités de cet environnement, en cherchant à les maîtriser, c'est ce but que la science poursuit sous le nom de « Physique appliquée », « Science de la Nature » et de « Géographie » (maîtrise cognitive de la Terre). Mais ce but a toujours échappé à l'esprit humain, et d'autant plus qu'on recule plus loin dans le passé. Quelle que soit notre maîtrise technologique, une partie de ce réel nous paraît incompréhensible, en ce sens qu'il échappe à notre raison raisonnante et à nos connaissances. C'est de là que sont nés les systèmes religieux, car « l'homme ne peut supporter longtemps de vivre dans un monde dépourvu de sens » (JUNG).

Son mouvement spontané est de donner un sens au monde : les divinités, le Sacré, ont été les produits humains de ce besoin de comprendre, là où la Science n'était pas encore établie. Et, bien sûr, il y a entre rationalité et sacré tous les stades de la magie, des pseudo-sciences, des parasciences.

Qu'arrive-t-il quand la connaissance physique du monde s'améliore et se systématise : la place laissée aux Dieux va-t-elle diminuer ? On pourrait prétendre que la fonction du sacré diminue. Nous verrons, à partir de l'analyse d'une « théogénèse », - fabrication de la substance divine – que l'individu n'en est pas beaucoup plus libéré par la Raison – comme les philosophes positifs au grand cœur l'ont espéré – mais que dans la situation de la quotidienneté immédiate, exigeant des réactions brèves dans un champ limité, l'individu se retrouve, semble-t-il, aussi dépourvu que le paysan qui priait le Dieu *Tlaloc* pour faire pleuvoir sur son maïs. La quantité de sacré resterait-elle alors constante ? En examinant la constance dans le monde d'un sacré qui change de nom mais pas de nature, émerge une topologie du sacré, une valorisation de l'espace qui n'est pas seulement liée aux fonctions des objets qui le remplissent. Il y a un imaginaire de l'espace de caractère sacré : et par là il y a une géométrie ou, à tout le moins, une topologie du sacré.

L'idée même que la religion est un système de liaison transnationale, un facteur intégrant de la culture dans des géographies disparates, est devenue banale. On a glosé à l'envi sur la ressemblance ou la différence des structures internes et conceptuelles des religions dominantes dans l'espace occidental : christianisme, judaïsme, Islam en laissant trop souvent aux anthropologues les religions plus proches du sentiment immédiat d'effroi devant le monde (en d'autres termes les religions dites « primitives ») **pourtant quelquefois** fort élaborées dans leur développement comme nous le suggèrent par exemple celles des peuples méso-américains. Ces comparaisons éthiques et ontologiques, faites sur des religions déjà très « théologisées », laissent de côté le rôle effectif qu'elles exercent sur la culture, dont on a toujours tendance à oublier qu'elle se situe dans l'espace réel,

géographique ou topographique : « la première preuve d'existence de l'individu, c'est d'occuper l'espace », disait LE CORBUSIER avant HEIDEGGER.

En particulier si on adopte cette définition anthropologique de la culture : « Tout ce que l'humanité incorpore, à toute époque, en elle-même dans sa mémoire, pour déterminer à chaque instant son devoir et son futur », la culture est ce que le mathématicien appellerait l'*autocorrélation du devenir*, ce que la pensée juive marque dans ses formes linguistiques quand elle ne distingue pas l'imparfait du futur.

1 – DU SACRE COMME EXISTANT AU LIEU DE SACRE COMME SIGNIFIANT : LE SACRE COMME QUANTITE

Examinons ici la culture dans les rapports qu'elle entretient avec le système religieux, sans trop nous préoccuper, sauf au titre de variations locales, de quelle religion il s'agit. Nous passerons pour cela par le concept de « sacré », en tant que catégorie particulière de la connaissance ou des relations de l'individu et du collectif avec le monde extérieur (CAILLOIS, ELIADE, OTTO, etc.).

Nous le prendrons donc comme un « existant », sans vouloir en approfondir l'aspect « signifiant ». Nous admettrons que les religions servent moins à *fabriquer du sacré, car il existe comme matière première, qu'à structurer le sacré, peut-être à le canaliser, à le manipuler*, à le mettre en œuvre : ce sont ceux que P. VALERY a appelé « les préposés aux choses vagues » qui se trouveraient plus spécialement chargés de cette manipulation. Le Sacré apparaît comme une *cause sachée (latent drive)* de comportements, d'attitudes et de phénomènes culturels, eux bien observables. Difficile à cerner, il ressemble un peu en cela à l'*enthymème* d'Aristote, cette force ou quantité de conviction qui diffuse chez les êtres dans la réception d'un message.

Reprenant l'analyse d'une « génétique du Sacré » ébauchée par RODINSON, nous hasarderons l'hypothèse d'une « théorie structurale » où le Sacré apparaît comme un *résidu* – au sens de PARETO – de l'ensemble des comportements de

l'homme vis-à-vis d'un environnement dont il ne maîtrise pas la totalité des causes. Originellement, il se trouvait lié à la totalité des actes et des êtres du monde et nous verrons qu'il y est encore. Certains *comportements de détail* de la vie de tous les jours le montrent. Pensons aussi à l'expérience du primitif qui touche au bouton électrique ou à la porte en verre de l'hôtel climatisé où il pénètre pour la première fois, et se sent tout disposé à imaginer un Dieu de la Porte qu'il n'a pas su correctement implorer, mais pensons aussi au respect un peu simpliste que tant de nous manifestent pour les multiples interdictions et injonctions qui parsèment notre vie quotidienne et dont nous acceptons à chaque instant les contraintes : « Défense de toucher » - si vous touchez, vous touchez du Sacré.

La fonction de la Science se trouverait être de traquer le Sacré, de l'évacuer des boutons électriques et des portes en verre, de condenser le sacré en des lieux ou des êtres spéciaux, dans des domaines de référence qu'on appellerait bien volontiers les dieux comme réservoirs de Sacré, ce que le polythéisme païen avait au départ appelé « des dieux » de circonstance et de localité : le seuil, la porte, la mer, etc. En les condensant de plus en plus, on parviendrait éventuellement à un « monothéisme ». Celui-ci est toujours menacé par un panthéisme qui, après avoir reconnu l'unité du sacré dans ses effets, l'attribuerait à une unité dans ses causes, c'est-à-dire à un « Dieu » certes unique en son essence, présent dans tout l'Univers, mais mieux accessible en certains points, et par là il n'y a plus guère de différence entre l'un et l'autre.

D'où l'idée d'un domaine du Sacré et d'un domaine Scientifique. Dieu est certes partout, mais il est des endroits où il est moins présent qu'à d'autres. Martin BUBER disait : « Dieu pénètre partout où on le laisse entrer ». En fait, à la limite, Dieu se trouve bien en tous les lieux où la rationalité pénètre mal, où elle devient opaque à l'esprit, là où, comme nous le disions, l'homme ne domine pas totalement les éléments et les forces de son environnement.

2 – DES PRINCIPES POUR UNE « THEOLOGIE STRUCTURALE »

Il est alors possible de présenter le « système du sacré » par un ensemble de règles qui s'appliqueront avec facilité dans un grand nombre de religions que nous appelons primitives, du type panthéiste ou polythéiste. Pour en dégager les éléments, nous proposerons quelques axiomes :

1/ Pour toute force de la Nature environnante non totalement dominée par l'homme il y a un « Dieu » (près ou loin, grand ou petit, bon ou méchant), à savoir une force transcendantale incorporée à celle-ci. S'il ne le connaît pas déjà, l'observateur ira à sa recherche, dans le langage ou dans les temples, et il le trouvera.

2/ Dans l'ensemble, les images des Dieux construisent un système mythologique qui est une image théologique de la nature du Monde dans une situation donnée.

3/ Si en particulier on change les conditions des états de la nature, ou celles de la maîtrise cognitive et de la technique d'action sur l'environnement, on change de théologie : si, par exemple, volcans, marées, mer, sables, grottes, voient augmenter ou diminuer l'importance de leurs Dieux dans la mesure même où ces éléments du contexte sont plus ou moins lointains ou plus ou moins bien maîtrisés (pensons aux dieux des marais et des landes bretonnes).

4/ Pour toute civilisation, il y a donc :

a/ des dieux généraux identiques et identifiables qui marquent l'unité de l'homme ; c'est sur eux que s'est exercé l'identification gréco-romaine ou la récupération catholique en les appelant Saints (conquête du Mexique et du Pérou) ;

b/ des variations locales correspondant aux différents états de la Nature.

5/ Les relations entretenues entre les Dieux (dominance / soumission ; père / fils ; masculin / féminin ; vieux : jeune) sont une réflexion du système du monde et de la nature de la physique (Phénoménologie).

6/ La généalogie des dieux apparaît alors comme une analyse phénoménologique des actions et des réactions de l'homme avec l'environnement et avec des séquences de forces auxquelles il est confronté.

7/ Il y a un parallélisme entre Théologie et Civilisation. On peut donc « déduire » en termes généraux l'une de l'autre et l'autre de l'une : en étudiant le système des dieux, on étudie un témoignage sur la perception de l'Environnement. Il y a là place à une analyse de contenu de la mythologie.

8/ Il y a une corrélation nécessaire entre tous les systèmes infralogiques qui traitent de l'environnement, en particulier entre Théologie et Langage qui traduit lui aussi des relations d'implication et d'action, de multiplicité et de rareté, et qui constitue lui aussi un Système du Monde comme le rappelle clairement l'hypothèse de Sapir WHORF selon laquelle les outils du langage, les mots, conditionnent l'extension même de la pensée.

En fait, la théologie s'inscrit dans des « manuscrits » (écrits de la main de l'homme), souvent en pierre, donc non périssables, en même temps que dans les textes périssables. Ceci suggère une application à la recherche anthropologique : lisons les manuscrits de pierre de la Théologie structurale pour en déduire les contenus des textes périssables.

3 – UNE THEOGENESE DANS LA SOCIETE CONTEMPORAINE

Ces « axiomes » seraient de véritables principes anthropologiques, valables en tous temps, en tous lieux, et ce qui est important, à tous les niveaux de culture, *mutadis mutandis*. A partir de l'expérience existentielle d'un Sacré quelconque, ce serait alors une deuxième phase d'une théogénèse que la condensation du Sacré dans les signifiants spécialisés : les Dieux nominatifs.

A une certaine époque de l'évolution – pensons à l'idéologie scientiste du XIX^e siècle – il y aurait un « domaine de la science » et un « domaine du Sacré » : la religion, avec ses préposés aux choses vagues, ses domaines et ses fidèles, ces domaines coexisteraient dans un combat douteux en se disputant tous les

terrains spéciaux et temporels de l'expérience vitale : on enfermera Dieu dans le ghetto des églises en même temps qu'on l'expulse des centrales électriques. (Remarquons incidemment que la pensée juive s'est toujours inscrite en faux contre ce genre de développement). Ceci suppose d'une quelconque façon un *processus* qui suivrait un développement continu où le monothéisme n'apparaît comme un progrès que dans la mesure même où « Un » est compris entre « Beaucoup » et « Zéro ». Ce développement ira en parallèle avec une domination croissante de l'homme sur l'environnement. Il y aurait alors désacralisation *apparente* du Monde, la quantité de Sacré diminuerait au fur et à mesure qu'il est évacué des prairies, des montages électroniques et des salles de bains, pour s'en aller rassembler ses forces déclinantes à l'intérieur des temples. Mais, précisément, l'hypothèse qui est sous-jacente à cette théorie est celle de la domination du monde par la raison de l'homme. Or elle se trouve de plus en plus mise en question par l'analyse de la vie quotidienne, celle de l'homme individuel et non pas de l'Homme en général. Si l'on peut admettre que par la technologie ou la Science appliquée, l'Homme ou les hommes, ou quelques hommes (les savants ? et lesquels ?), se trouvent dominer rationnellement des parts de plus en plus larges du monde naturel, par contre, en même temps, l'environnement s'artificialise de plus en plus : la Nature est une (belle) erreur, le Monde se complexifie *sans cesse et s'il échappe de moins en moins à l'espèce humaine, il échappe de plus en plus à chacun des individus qui la composent*. Il leur échappe, par exemple, par les « interdits » sans évidence, les nouveaux impératifs catégoriques, l'opacification des règlements, le recours aux spécialistes – vagues préposés aux choses précises – le monde *m'échappe* en bref de par ma position en tant qu'être, certes déterminé et pourvu de logique, mais situé dans une interférence imprévisible avec d'autres « lignes d'univers », d'autres êtres ou organismes, non moins déterminées que la mienne : c'est la définition du hasard selon COURNOT ; les multiples causalités particulières m'échappent, elles nous échappent à tous.

Alors le Sacré réapparaît dans le monde quotidien, sous la forme de *dieux innombrables qui n'osent pas dire leur nom* : quand je suis sur le quai de mon métro et que j'attends ma rame, du point de vue opératoire, le fait que cette rame soit conduite par un mécanicien raisonnable, qu'elle soit planifiée par un sage ingénieur, voire par un ordinateur, ou par tout un mélange de technologie et d'organisation, ne m'est pas d'un secours beaucoup plus grand que ne l'était au primitif l'attente de la pluie ou de l'orage. PASCAL disait : « Ce qui fait la grandeur de l'homme c'est qu'il sait que l'Univers l'écrase, l'Univers n'en sait rien ». Mais qu'advient-il de cette grandeur, au moment où la pensée elle-même perd toute son opérationnalité et se réduit à une vague croyance de principe dans sa force mais sans possibilité de vérification. Si le primitif invoquait le dieu de la pluie ou les anges de *la grêle*, pourquoi, sinon par pudeur de la raison, n'invoquerait-il le dieu du Métro ? Nous parvenons à une religion « sociothéiste ».

4 – UNE CONSERVATION DE LA QUANTITE DE SACRE

En bref, nous admettrons – au titre d'hypothèse de travail, et sans la discuter – que le Sacré dont les dieux sont les formes invisiblement visibles, dirons-nous, les "sources", ne se réduit guère dans nos sociétés, mais qu'il change d'apparences – d'incarnations dirait peut-être le théologien ? Il est lié aux comportements humains et tant que l'homme n'est pas modifié dans son être, il n'est pas déraisonnable d'accepter que la quantité de Sacré *per capita* reste constante. Le Sacré se dilue donc à nouveau, à son tour, dans l'ensemble de la vie quotidienne comme la traduction de la révérence apparente – voire institutionnalisée et ritualisée – devant les forces qui régissent notre être, dans les actes de la vie quotidienne, pour lesquels le fait qu'il existe quelque part – dans les livres – une explication rationnelle (?) m'est d'un bien faible secours ici et maintenant. La somme globale du sacré dans l'espace social reste constante puisqu'il est un sous-produit des manques de ma maîtrise de l'Univers.

Il en garde toutes les caractéristiques extérieures, tous les traits que l'on attribue au Tout Autre de R. OTTO : l'effroi, la transcendance, le mystère et le seuil.

L'homme s'incline révérentiellement devant le « défense d'entrer », devant les prêtres Sacré fonctionnarial, il connaît les lieux interdits, les lieux où des mystères insondables s'accomplissent en dehors de lui comme témoin, ceux auxquels on ne parvient que par un rituel ou par des sacrifices, les petits autels des guichets, le remplissage de formulaires et questionnaires, les offrandes du timbre faites selon les règles compliquées et incompréhensibles, en tout cas incomprises, et il connaît les gardiens des temples qui revêtent les formes les plus diverses : la muse des PTT derrière son guichet, l'huissier, l'hôtesse de l'air qui veille aux portes du temple des transports aériens et dont les décrets insondables sont bien ceux d'un Dieu jaloux qui domine l'impétrant.

L'homme confronté à des forces qui le dépassent retrouve ce Sacré existentiel, il révère la préposée qui est l'Autorité – combien risible à la Raison, combien forte dans ma situation moutonnaire – il retrouve les lieux sacrés dans toutes les frontières mystérieuses et infranchissables, dans les commissariats de police où les barrières successives de secret s'intercalent entre lui et les effrayants mystères qui amorcent les dédales du Château de justice.

Résumons : nous voyons émerger d'une part une désaffection vis-à-vis des dieux traditionnels en bonne et due forme, ceux dont les théologiens se sont surtout occupés jusqu'à présent, et, d'autre part, la reconversion de la matière divine dans la vie quotidienne avec une sorte de dilution, et surtout un camouflage derrière la Déesse de la Raison, une raison qui est une déesse dans la mesure même où elle n'est pas opératoire. L'individu est aussi bien humble qu'il l'était sur les marches du temple, le sacré sera étudié comme un ensemble de modes de comportements : l'effroi, la révérence, l'hésitation sur le seuil, l'offrande, l'humilité. C'est ainsi que le Sacré pénètre notre culture, et la culture du Sacré reste le sujet d'une socio-mythologie de la vie quotidienne.

5 – DE LA REPARTION DU SACRE DANS L'ESPACE

Disons donc quelques mots de cette nouvelle culture : où se situent les champs du sacré ? Examinons ici la répartition du sacré dans l'espace, éventuellement sa densité au mètre carré de surface ou au mètre cube de volume.

Comme nous le marquions au début, une des manifestations concrètes de son existence est ce fait, trop oublié par les psychologues, que l'être est inséré dans l'espace, dans la géographie et dans la topographie, et que la somme de ses comportements est une fonction du lieu, une fonction de l'espace (x, y, z) : il existe des « champs du Sacré », au sens même de la psychologie de K. LEWIN. Notre propos serait la mise en forme que le sacré effectue de l'Espace comme donnée vide de la conscience. Autrefois, il était objet des religions, maintenant il est objet de cette religion sociale aux innombrables aspects qu'il provoque comme mode de manipulation vis-à-vis de lui. En le remplissant il l'informe, lui donne forme et par là propose de discerner une typologie du sacré.

PYRAMIDE

*Exemple de 3 types conventionnels du sacré M. d'escalier

Enc. Mon. Rom.

6 – DES LIGNES ISOSACREES DANS LES ESPACES DIVINS

CONVENTIONNELS

Nous admettrons donc qu'il existe des sources du sacré, observables à partir des comportements des êtres à leurs abords : il y a Sacré quand les comportements d'un être sont changés par rapport à ceux qu'une rationalité primaire pourrait prévoir, et qu'ils se mettent à suivre des *patterns* définissables qu'on appellera « rituels ». Mettre un chapeau ou l'enlever en dehors des causes du froid ou de la pluie, s'asseoir ou se lever en dehors des règles de la fatigue musculaire, s'embrasser ou ne pas s'embrasser en dehors des règles du désir, sont là des exemples d'*observables* dont la densification plus ou moins grande au mètre carré permettra de construire des cartes du Sacré en un lieu.

Ainsi on peut construire dans une église, par exemple, des lignes iso-sacrées sur la base d'échelles de comportements familiers à l'analyse psychosociale. En voici deux :

| ECHELLE DE RESPECT | ECHELLE DE PRESENCE SACRALISEE |
|------------------------|---|
| 1/ siffler | 1/ regarder le décor circulairement |
| 2/ parler à haute voix | 2/ regarder l'autre |
| 3/ parler à voix basse | 3/ regarder à terre |
| 4/ garder le silence | 4/ regarder devant soi |
| | 5/ regarder le ciel ou le plafond |
| | 6/ regarder fixement un point (magique) |
| | 7/ fermer les yeux |

Le terme « lignes isosacrées », calqué sur la mathématique des champs, signifie l'ensemble linéaire de points sur lesquels, en gros, les comportements de la majorité des individus participant d'une culture seront identiques.

Dans une église baroque, constituée comme un théâtre avec décors, l'approche d'un « foyer » qui est la première ligne d'interdit, est matérialisée par une balustrade de proscenium derrière laquelle officie la « caste sacralisée » des prêtres et des lévites, dans un mouvement supposé ordonné (rituel).

Prenons un autre exemple dans une église toute proche : indépendamment du décor de théâtre qui cache et par là révèle la présence divine et auquel seuls ont accès les titulaires du sacré, la densité de sacré croît régulièrement dans l'enfilade des trois ou quatre salles, presque carrées qui constituent l'église du monastère **roumain**, elle même située dans une enceinte de verdure où commencent à se manifester les premières traces du respect.

L'errance et le comportement des touristes mi-religieux, mi-badauds dans une église gothique, leurs activités dans la zone située derrière l'autel en contraste

avec celles devant le parvis, ou bien à l' « ombre » d'une colonne, nous en fournissant une expérience facile, le terme d'ombre et sa disposition sur la carte, le plan du lieu, révélant bien l'existence d'un « soleil », d'une source lumineuse sacrée située quelque part au-dessus de l'autel ou de la croisée du transept. On peut multiplier les exemples de ce genre. En bref, il est possible d'analyser dans des lieux consacrés, l'opposition entre le Sacré et le Profane, comme une fonction topologique du type « vecteur » de K. LEWIN, avec une grandeur, une orientation et un sens, fonction de coordonnées x, y , de la carte de base. Dans les cas les plus simples, toutes les fonctions de la géométrie analytique s'appliquent ; chaque ligne isosacrée enferme une somme globale qui serait calculable par intégration, et l'intégrale des valeurs du Sacré étendue aux frontières de cet espace, correspond à un potentiel du Sacré plus ou moins grand, qui n'est certainement pas le même pour un calvaire des campagnes, une petite chapelle au coin des routes, que pour une église ou un lieu de pèlerinage.

7 – DIVINITE ET VERTICALITE

Un point intéressant est l'anisotropie, c'est-à-dire de la variation des propriétés selon les directions : longueur, largeur, hauteur. Le Sacré paraît mieux se condenser selon la dimension verticale que selon les dimensions horizontales. Il semble y avoir une sacralisation plus facile de l'élevé que de l'allongé et les notions d'escalier, de pentes ascendantes, de montée, se rencontrent dans un très grand nombre de civilisations qui placent leurs dieux au ciel. Dieu est-il au ciel, selon l'affirmation populaire chrétienne, parce que le Sacré s'épanche selon la verticalité, ou bien les autels des églises comportent-ils des marches et des parvis pour se rapprocher de Dieu dans un mouvement ascendant du pas ou du regard qui facilite la dissipation de l'effort et par là la manifestation de la substance divine ?

[QQQQUESTIONNAIRE voir : Pop/echant. + durée/moment : Analyse anisotropique de la divinité](#)

Réponses / Protestants

Où Dieu est-il situé ?

~~voir tabl. Récapit. p.37

Réponses / Catholiques

Il y a là une question de théologie géométrique qui se propose à l'attention du spécialiste des cultures religieuses, dans la comparaison entre la planitude de la mosquée ou du bois sacré, l'ascension de Compostelle ou de Lisieux, la majesté de la pyramide de Chichenitza ou de Téotihuacan, ou les profondeurs obscures et froides de la fontaine du Vaucluse, du gouffre de Padirac ou des « cenote » du Yucatan.

L'idée de monter indéfiniment se traduit dans l'escalier en hélice ou la rampe spiralée du ziggourat babylonien, modèle réduit d'une tour de Babel hyperbolique, dont on peut montrer que sa forme doit être celle d'une hyperboloïde de révolution, puisque la forme globale doit se changer en restant identique : telle qu'en elle-même la construction la change ; la tour de Babel croît toujours en restant isomorphe, elle monte vers le ciel (sans comporter d'ascenseurs puisqu'il est impossible de situer un étage supérieur), elle est donc enserrée d'une rampe hélicoïdale, elle va croître à l'infini par additions successives d'un matériau qui, lui, a une résistance finie au mètre carré et dont nous savons qu'il a été d'abord un ensemble de briques assemblées par un ciment de bitume.

L'ensemble de ces raisonnements n'est donc ni lié à une religion particulière, ni même à un dieu révélé de quelque espèce qu'il soit. Il se réfère tout aussi bien – *mutadis mutandis* – au Dieu civique ou à ces sources de sacré technologique ou organisationnel où nous voyions celui-ci se réfugier précédemment. On peut tracer sur un aéroport des lignes isosacrées découlant du même type d'analyse comportementale et séparant les zones d'accès à des individus situés à différents niveaux d'une hiérarchie de la dominance : les passagers, les hôtesse au sol, les hôtesse de l'air, les douaniers, les gendarmes et les pilotes, en allant depuis la zone extérieure jusqu'au saint des saints : la cabine de pilotage ou la tour de

contrôle, lieu où règne véritablement le Dieu de l'Aviation, qui est en communication mystique avec l'ensemble des précédentes zones.

8 – TOPOLOGIE COMPORTEMENTALE DU "SACRE" DANS UN AEROPORT

1/ Extérieur : parkings, trottoirs, environnements simplement « polarisés » par la présence de l'aéroport : « On va à Orly », « On va à Roissy ».

2/ Zone d'entrée et d'accès libre (surface 25% environ).

3/ Zone des admis à prendre un avion après fourniture d'un ticket ou paiement d'une taxe d'entrée visite (surface 50 % environ).

4/ Zone derrière les barrières légales du passeport et de la douane (formalités) (surface 20% environ).

5/ Zone de concentration après contrôle préparatoire au transport, visites de sécurité (surface 1%).

6/ L'avion, vu de la place du passager.

7/ La cabine du pilote et la tour de contrôle.

Ce qui est utile dans cette analyse, en dehors de l'éclairage qu'elle donne sur la fonction du Sacré dans une société prétendument désacralisée, c'est l'explication d'une « vérité révélée » : tous les membres du champ social, précisément à cause de leur culture, éprouvant le respect des mystères (*mysterium tremendum*), ceux du social confondu avec la raison technique, même s'ils ne sont pas capables de rendre compte en mots de la perception d'une transgression ou d'un *gradus ad parnassum*. Leur esprit se trouve occulté par les brouillards d'une « raison » qui remplace l'évidence du mystère par les circonlocutions de l'explication scientifique, ou par les détails de la réglementation.

Il existe donc en bref un « gradient du Sacré » dS / ds ou S est la « grandeur du Sacré », mesurée sur une échelle résultant de la combinaison d'observables variés (nous en donnions des exemples plus haut, s étant la distance intrinsèque

parcourue dans un champ qui se trouve donc, généralement, dériver d'un potentiel, champ étendu autour d'une source qui irradie sur le monde environnant, source de laquelle je me rapproche à plus ou moins grande distance, sous l'influence d'une motivation liée à une tension psychologique : révérence / effroi en effectuant un « travail psychologique ».

9 – LE GRAND CERCLE MUSULMAN QUI BALAYE TOUTE LA TERRE

Enfin, il est intéressant de confronter, du point de vue de l'anisotropie de l'espace, ces remarques qui passent d'une topologie sur surfaces dilatables, à une topographie – évidente dans l'expression même d'un « gradient du sacré » - avec la conception musulmane du *tapis de prière*, telle que l'a présentée BAMATH. Dans une culture de *l'errance fondamentale*, qui ne se fixe qu'à certaines époques et certains lieux en des points particuliers d'un espace supposé illimité : le « désert », comme source d'une culture spécifique du transportable (*travel light* des Indiens Navajos) ; un espace en tous cas sans bornes et dans lequel les lieux résidentiels : sanctuaires ou cités, ne représentent qu'une fraction très petite de l'occupation au sol.

La topographie est alors remplacée par des *forces d'orientation*. Chaque musulman porte son tapis de prière et l'heure venue, il l'étale n'importe où, constituant par là une zone personnelle de *sacralisation temporaire* – le bord du tapis sera la limite du privé. Chacun de ces tapis est *orienté* vers un point particulier du Monde : La Mecque, considérée comme point d'orientation qui dirige ces « particules magnétiques » que constitue chaque musulman sur son tapis, considéré comme une boussole humaine, de façon indépendante de tout « enracinement » : il n'y a plus de *lieu sacré*, mais il y a des *directions* du sacré, et la variation des heures solaires aux différents points du monde constitue une vague d'orientation qui balaye la surface de ce monde.

La mosquée est donc moins lieu sacré « en soi » que maison de communauté, comme dans le judaïsme (Beith KNESSET). La mosquée est un dôme sans point

magique et sans lieu central, sa coupole est uniforme et les tapis de prière s'étaleront au gré de l'arrivant en n'importe quel emplacement.

Notons pourtant, en sus de cette idée globale, l'existence de lieux sacrés dans l'Islam, réservés à des « saints » ou « personnages » qui retiennent dans leur vie et le lieu de leur mort une part du sacré, d'où la forme d'enceintes de cités comme Qoum ou Mashad, dans lesquelles le *gradient du sacré* décroît par zones concentriques jusqu'à se diluer dans la profanité de la banlieue.

10 – LA MARCHE DE L'ESCALIER COMME QUANTUM DE COMPORTEMENT : LE ROLE DE L'ARCHITECTE

Pour compléter ces remarques, nous marquerons à la suite des travaux faits par SCHWACH, le rôle des *escaliers*, système de conjonction du déplacement horizontal et vertical caractérisé non seulement par la pente, gradient h / L , mais par la largeur de marche L par rapport au pied ou à l'*ambitus* du pas humain, et la hauteur h liée à des comportements musculaires. Ceci est exemplifié remarquablement par les variétés de marches, de rampes et d'escaliers des religions mésoaméricaines préhistoriques dont les pyramides imposantes vont inscrire le Sacré dans l'espace à trois dimensions en établissant une liaison avec comportement musculaire. Il y a un facteur comportemental évident lié à la mécanique musculaire, dans les trois paramètres distincts : pente de l'escalier, hauteur et largeur des marches.

11 – UNE THEOLOGIE DE FAIT DANS L'ESPACE SOCIAL GLOBAL

L'approche phénoménologique du sacré reconnu comme un ensemble de comportements immédiats observables, qui se trouvent émerger en un système cohérent impliquant un certain nombre d'hypothèses, propose donc quelques thèmes principaux d'investigation.

1/ L'étude du Sacré comme existant fournit suffisamment de résultats à l'anthropologue pour qu'il n'ait pas à se préoccuper du sacré comme signifiant.

2/ Le Sacré est lié à l'effroi de l'homme devant un monde dont il ne possède pas totalement la maîtrise.

3/ Les dieux sont des condensations imaginées du Sacré, ils reproduisent dans leur répartition le système des forces mystérieuses du monde tel que l'homme le perçoit.

4/ Le panthéisme est un avatar d'un monothéisme, lui-même effort d'abstraction d'un polythéisme, mais ce dernier est l'expression des perceptions immédiates du sacré. Par ce mouvement d'abstraction, le monothéisme se distancie de la présence immédiate, et par là évacue une part du Sacré qui lui a donné naissance.

5/ Le passage des sociétés dites primitives fonctionnant à partir d'infralogiques peu opératoires, aux sociétés modernes basées sur la logique universelle et sur une technique fortement opératoire, ne paraît guère réduire la quantité de sacré dans le monde, à cause de la complexification croissante de celle-ci, car la complexité du monde, en sécrétant l'impuissance individuelle, régénère du Mystère et du Sacré. Ce sont les formes que ce Sacré adopte – ce qu'on pourrait appeler les nouveaux dieux – qui changent, et les formes même du rituel du respect s'en trouvent transformées, sans que l'essence du comportement soit elle-même changée.

6/ Ces formes sont très peu explorées car le caractère de nos sociétés est la confusion entretenue entre une *rationalité déclarée* – souvent existante mais tout aussi souvent inaccessible à l'homme en situation – et une *perception immédiate* du respect transcendantal, qui n'est que la reconduction d'un comportement religieux. La raison est un luxe de l'esprit que seuls les esprits riches peuvent se permettre, et la majorité des hommes dans la majorité des situations préfèrent adorer aveuglément le Dieu de la Raison, plutôt que d'entrer dans le dédale submergeant des causes et des effets qui est la *substance* de cette raison ; la Science est bien plus une Vache sacrée, et à l'occasion une idole publicitaire, etc., qu'une culture explicative de domination de l'environnement. Vu son extension,

le scientifique lui-même n'en maîtrise jamais qu'une part si étroite, que son comportement, sauf dans son domaine, ne se différencie que bien peu de celui du citoyen de masse.

7/ Le Sacré délaisse les églises et les temples, réservés de plus en plus à des fidèles éclairés, il se répand par contre dans tout l'ensemble des actes de la vie courante où l'individu se trouve confronté avec une Raison (?) qui le dépasse et qui reprend par là les caractères de la transcendance. Nous le trouvons dans les Guichets, les dédales des Bureaux, les Interdits et les domaines réservés, il y a une transcendance toute familière et c'est cette familiarité même qui occulte son caractère de transcendance. Nous *croions* transparents ces éléments de notre environnement : ils sont opaques, leur Matière est le Sacré.

8/ L'étude précise et extensive des manifestations du Sacré dans la vie quotidienne est une tâche nouvelle que devront se partager anthropologues et théologiens à propos d'une société contemporaine qu'ils ont, sans examen suffisant, abandonnée à l'Empire de la Raison.

9/ L'un des aspects fondamentaux de la culture est l'extension des comportements de l'être dans l'espace : psychotopologie, sociotopologie, sont les nouvelles façons de rendre compte de l'existence. L'étude de la topologie du Sacré à l'intérieur des expériences traditionnelles de celui-ci ; les dieux locaux, le grand Dieu général, le Dieu jaloux des sociétés totalitaires, prépare à une reprise en charge des nouveaux lieux du Sacré. Le temple était le modèle du lieu de respect, le Bureau est le modèle de la transcendance sociale, KAFKA nous l'avait déjà dit.

10/ Le Sacré projette dans l'espace autour de sa source ou de ses sources, un champ topologique souvent régulier ; il s'étudie à partir de comportements car il introduit des *gradients* dans ce comportement, que le phénoménologue est en droit d'appeler des gradients du sacré.

11/ Dans l'ensemble, les gradients verticaux sont supérieurs aux gradients horizontaux ; il y a un privilège de la dimension verticale qui paraît être une

donnée anthropologique fondamentale, recoupant en cela les remarques des psychanalystes.

12/ L'escalier, la pyramide, la tour, la surélévation de l'autel, le mystère de la crypte ou du puits sont des applications concrètes de cette verticalité du sacré qu'il est facile d'observer dans les bâtiments que les hommes font pour y localiser les réservoirs de Dieu.

Ces remarques peuvent être exploitées consciemment par les architectes chargés de sacraliser un lieu, d'en désacraliser un autre, de créer en d'autres termes ces réservoirs que c'est le rôle des nouveaux théologiens de remplir. Comment fabriquer des dieux nouveaux, par exemple des dieux civiques, en injectant des mythes dans les enceintes : l'Impôt, le Pouvoir, le Droit, la Drogue, la Technique, tel serait le domaine de reconversion que le phénoménologue de l'espace du sacré propose aux théologiens pour les mettre, par l'intermédiaire de l'architecte, au service de la Société.

12 – NISSONOLOGIE OU SCIENCE DES ÎLES

Nous proposons dans ce chapitre l'analyse psychologique d'une certaine forme d'espace, choisie parce qu'elle illustre remarquablement l'interaction qui s'établit nécessairement entre le comportement des êtres et le cadre environnemental : en l'occurrence l'espace dans lequel ils se situent. Ce travail correspond donc à la conjonction d'une analyse phénoménologique du comportement et, d'autre part, d'une sorte de psychanalyse de l'espace, au sens qu'auraient pu lui donner Carl JUNG ou BACHELARD. Il suggère que la forme géographique particulière du monde dans lequel nous vivons implique nécessairement une incidence sur notre conception de celle-ci, et qu'il y a des structures topologiques de l'espace qui sont valorisées, positivement ou négativement. Ceci conduirait à la limite à établir un « cahier des charges psychologiques » des îles en fonction des besoins sociaux et humains, cahier des charges dont des organismes aussi disparates que

les Ministères du Tourisme et de la Culture, les Agences de voyage, les Ordres religieux, les Polices d'Etat, les Emissaires du Pouvoir, peuvent tirer profit.

**LIVRE IV : POUR UNE CONTRIBUTION A L'ETUDE DES STRUCTURES
ANTHROPOLOGIQUES DE L'IMAGINAIRE EN AFRIQUE NOIRE
TRADITIONNELLE**

Chapitre I : LA QUESTION DES RAPPORTS

1 – RAPPORTS ENTRE RITE ET RELIGION

La religion en tant qu' « ensemble des croyances ou des dogmes et des pratiques cultuelles qui constituent les rapports de l'homme avec la puissance divine ou les puissances surnaturelles » est une donnée permanente qui va de paire avec l'histoire de l'humanité.

Dans ce registre, nous allons nous référer à L. V. THOMAS qui, en posant ce qu'on pourrait appeler une anthropologie du rite, avançait les propos que voici : « On ne saurait concevoir la religion (africaine) sans rites pour diverses raisons. Tout d'abord parce que la religion pour être vivante et active doit s'exprimer dans des comportement liturgiques socialement codifiés, le plus souvent visibles par tous (sauf dans quelques séquences particulières sacrées réservées aux seuls initiés). Ainsi, le rite authentifie la croyance en même temps qu'il l'entretient. Ensuite, et cela est vrai en Afrique plus encore qu'ailleurs, parce que le corps demeure l'instrument privilégié qui médiatise le sacré dans sa dimension immanente : par le rite le numineux devient particulièrement vécu corporel et le

négro-africain n' imagine pas de rites (du moins pour les plus importants) sans certaines postures corporelles, sans rythmes ni danses. Enfin, parce que le rite c'est le mythe qui fait chair : langage d'une expérience émotionnelle le plus souvent collective, attestant la présence du numineux, le rite reste avant tout l'incarnation du mythe ».

Ne nous faudrait-il pas alors définir préalablement la religion ? Celle-ci est-elle en vérité une « chose » ayant une nature propre ? Ou encore, constitue-t-elle un phénomène spécifique définissable scientifiquement ?

Comme l'avait constaté E. DURKHEIM dans *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* : « Il nous faut tout d'abord définir ce qu'il convient d'entendre par une religion ». Définir, c'est-à-dire indiquer un certain nombre de signes extérieurs, facilement perceptibles, qui permettent de reconnaître les phénomènes religieux partout où ils se rencontrent, et qui empêchent de les confondre avec d'autres (formes). DURKHEIM distingue nettement, dès le départ, deux opérations intellectuelles distinctes : la définition de la religion et la théorie de la religion. La définition, selon DURKHEIM, est une « opération préliminaire » relativement simple, purement heuristique et descriptive. La théorie est concernée, par contre, par les « caractères profonds et vraiment explicatifs de la religion » lesquels, évidemment, ne peuvent être déterminés « qu'au terme de la recherche ».

Une définition de la religion est-elle vraiment possible ? Est-elle en outre nécessaire ? Cette question a suscité des réactions nombreuses et diverses parmi les spécialistes. Et comme l'avait tenté R. MACHALEK, nous allons essayer d'examiner le problème « en fonction de son utilité par rapport à la tâche intellectuelle qui est en question ».

Pour enclencher le débat, nous allons volontairement comparer, comme l'ont d'ailleurs fait d'autres auteurs, la démarche de DURKHEIM avec celle de Max WEBER. Dans cette optique, la nécessité de la définition préalable de la religion devient contradictoire.

Selon DURKHEIM, par exemple, « il nous faut tout d'abord définir ce qu'il convient d'entendre par une religion ». Selon WEBER, par contre, « il est impossible d'offrir une définition de ce que c'est que la religion au début d'une recherche comme celle que nous abordons maintenant ; elle ne pourrait être donnée, tout au plus, qu'à la fin de cette étude ». Pour donner un sens et une portée à ces propositions, nous allons dégager deux niveaux essentiels qui sont, d'une part un niveau formel, et d'autre part un niveau théorique.

✕ UN NIVEAU FORMEL

A ce niveau, la différence entre les positions de WEBER et de DURKHEIM nous semble minime. DURKHEIM esquisse une définition préalable, avec un certain détail. Mais il s'empresse d'affirmer que la connaissance du phénomène religieux appartient au stade final et non pas au stade préliminaire de la recherche. Il avait déjà fait remarquer qu'il s'agit d'une connaissance de type scientifique, et non pas « d'exprimer l'essence de la chose définie ».

WEBER fait à peu près pareil. Il esquisse, sans entrer dans les détails, une indication préalable : « nous parlons des conditions et des effets d'un type déterminé d'action communautaire ». Il insiste également sur l'impossibilité d'une véritable connaissance scientifique au départ de la recherche et sur son manque d'intérêt pour le problème de l'« essence » du phénomène religieux. Lorsque WEBER affirme qu'une définition préalable est « impossible », il ne se différencie pas fondamentalement de DURKHEIM. Celui-ci est également conscient de l'infinie complexité du réel autant que de « la prodigieuse complexité des phénomènes religieux ».

Si l'on s'en tient alors à ce premier niveau formel, WEBER et DURKHEIM coïncident. Ils savent très bien que le *definitum* sera toujours dépassé par le *definiendum* ; et ils utilisent une notion provisoire au début de leur recherche. La différence qui les sépare est relativement mineure : DURKHEIM explicite

davantage que WEBER la notion elle-même et insiste, surtout, sur le besoin de la traiter au début de la recherche.

✕ UN NIVEAU THEORIQUE

A ce niveau, la différence entre les positions de WEBER et de DURKHEIM sur la notion même de religion reste à nos yeux considérable.

WEBER prétend qu'une définition de la religion est inutile pour la recherche.

Pourquoi ? Parce que son centre d'intérêt consiste à étudier « les conditions et les effets » des religions. Pour lui, les religions ont été désignées une fois pour toutes, de façon non problématique, comme « ce type déterminé d'action communautaire », donc comme une réalité typique déterminée d'avance. L'étude de l'essence de la religion, manifestement, ne le concerne pas.

DURKHEIM pense autrement. Pour lui, une définition préalable est nécessaire.

Pourquoi ? Parce que son centre d'intérêt, tout en excluant l'étude de l'essence de la religion dans une perspective philosophique, inclut l'étude de la nature de la religion dans une perspective scientifique.

WEBER se place dans la perspective d'une définition exclusive de la religion.

Pour lui, « les religions » constituent un élément connu dont « les conditions et les effets » sont à connaître. DURKHEIM se place quant à lui dans une perspective inclusive. Il postule que « les formes de la vie religieuse » constituent une inconnue qu'il faut tâcher de connaître, tout autant que « les conditions et les effets » qu'elles véhiculent.

Au niveau théorique, la différence entre les approches de l'un et de l'autre se trouve donc, entre autres, dans leur centre d'intérêt. Celui de DURKHEIM est plus large que celui de WEBER.

Plus large, dans un sens quantitatif : il s'intéresse à toute forme de religion, institutionnalisée ou pas.

Plus large dans un sens qualitatif : il est directement concerné par « la nature religieuse de l'homme », par l'analyse théorique du concept de religion lui-

même, qui implique l'étude de sa « nature » autant que de ses « conditions et effets ».

La réponse à la question initiale que nous nous sommes posée peut donc être précisée. La nécessité d'une définition préalable de la religion dépend de l'objectif central de la recherche. WEBER a raison de ne pas sentir le besoin de commencer sa recherche par une définition de la religion, car l'objectif qu'il poursuit fondamentalement (l'étude de l'impact social de l'éthique économique des grandes religions universelles) n'exige point cette démarche. DURKHEIM a également raison de prétendre le contraire, car la définition préalable de la religion est exigée par l'objet même de sa recherche : l'étude de la « nature » du phénomène religieux.

Tout en comprenant la légitimité de l'une et de l'autre approche, un fait essentiel reste cependant à souligner. L'approche de Weber, avec bien d'autres, refuse de mettre en question la définition de la religion et adopte sans discussion la notion de religion qu'impose le sens commun. L'approche de DURKHEIM, par contre, met en question justement la notion de sens commun, dont la base est théologique et occidentale. Il cherche par contre à construire une définition de la religion sur une base religiologique et transhistorique.

2 – RITE ET MYTHE

Depuis LANG jusqu'à MALINOWSKI, en passant par DURKHEIM, LEVY-BRUHL et VAN DER LEEUW, les sociologues ou anthropologues qui se sont intéressés aux rapports entre le mythe et le rituel se le sont représentés comme une redondance. Certains voient dans chaque mythe la projection idéologique d'un rite, destinée à fournir un fondement à celui-ci. D'autres inversent le rapport et traitent le rite comme une sorte d'illustration du mythe, sous la forme de tableaux en action. Dans les deux cas, on postule, entre rite et mythe, une correspondance ordonnée, autrement dit, une homologie. Quel que soit celui des deux auquel on attribue le rôle d'original ou de reflet, le rite et le mythe se

reproduisent l'un l'autre ; l'un sur le plan de l'action, l'autre sur celui des notions voire des représentations. Reste à savoir maintenant pourquoi tous les mythes ne correspondent pas à des rites ; et inversement, pourquoi cette homologie n'est démontrable que dans un très petit nombre de cas. Enfin et surtout, quelle est la raison de cette étrange duplication.

A la suite de JAKOBSON, C. LEVI-STRAUSS propose (à travers un approfondissement des implications réciproques de la notion de structure et de la pensée dialectique) de renoncer à chercher le rapport du mythe et du rituel dans une sorte de causalité mécanique, mais plutôt de concevoir leur relation sur le plan d'une dialectique, accessible seulement à la condition de les avoir, au préalable, réduits l'un et l'autre à leurs éléments structuraux.

Chapitre II : INTRODUCTION A LA THEOSOPHIE

DU SALTIGUE DU SINE

Au sens restreint, le mot « ésotérisme » désigne une gnose procurant l'illumination et le salut individuels grâce à la connaissance des rapports qui unissent l'homme aux esprits intermédiaires ou divins. La théosophie, quant à elle, concerne d'abord la connaissance des mystères cachés de la divinité et, par extension, celle de l'univers dans ses rapports avec Dieu et avec les hommes. C'est pourquoi on peut parler d'ésotérisme au sens large lorsque celui-ci s'enrichit de la dimension théosophique.

1 – THEOSOPHIE ET ESOTERISME :L'HISTOIRE D'UN MOT

Le mot *theosophia*, qui signifie étymologiquement « sagesse de Dieu », apparaît chez plusieurs Pères de l'Eglise, grecs et latins, comme synonyme de « théologie ». Et cela tout naturellement, puisque *sophia* signifie à la fois une connaissance, une doctrine et une sagesse. Le *sophos* est un « sage ». Les *theosophoi* sont, littéralement, « ceux qui connaissent les choses divines ». Mais si l'on relevait tous les emplois de ce mot chez les auteurs religieux depuis le début du christianisme jusqu'à la Renaissance, on verrait qu'il s'écarte parfois du sens de son synonyme *theologia*, de la théologie telle que nous l'entendons encore aujourd'hui. Il suggère plus ou moins, en effet, l'existence d'une connaissance de type gnostique (à la manière non du gnosticisme des premiers siècles, mais de l'attitude d'esprit spécifiquement ésotérique). C'est dans ce sens, par exemple, que tendent à l'employer le Pseudo-Denys, au VI^e siècle, et, d'une manière moins nette, au XIII^e siècle, l'auteur de l'étonnante *Summa philosophiae*, qui n'est sans doute pas Robert GROSSETESTE auquel on l'a jadis attribuée, mais qui provient du même milieu que le sien. Cet auteur distingue les « philosophes » (Platon, Aristote, Averroès, notamment), les « modernes » (Alexandre de Hales, Albert de Cologne), les « théosophes » (c'est-à-dire tous les auteurs inspirés par les livres saints) et les « théologiens », ceux qui ont pour tâche d'expliquer la théosophie (le Pseudo-Denys, Ambroise, Jérôme, Augustin, Origène, par exemple). Chez d'autres, les contours de ce concept sont aussi flottants. Il semble

qu'il faille attendre la Renaissance pour rencontrer plus souvent ce mot, mais il est encore plus ou moins synonyme de « théologie » ou de philosophie. Johannes REUCHLIN qui, au début du XVI^e siècle, contribue grandement à répandre la Kabbale chrétienne, parle des *theosophistae* pour désigner les scolastiques décadents, suivi en cela par Cornelius Agrippa. Du Cange nous renseigne sur cet emploi, à l'époque, de *theosophia* pour *theologia*¹²⁶. De 1540 à 1553, Johannes ARBOREUS (Alabri) publie une *theosophia* en plusieurs volumes, mais il ne s'agit guère d'ésotérisme.

Le sens du mot se précise nettement au début du XVII^e siècle, peut-être sous l'influence de l'*Arbatel*, livre de magie blanche parue vers 1550 ou 1560, et fort répandu, où ce terme a déjà son sens actuel. On le trouve dès lors chez des auteurs aussi importants que Heinrich KHUNRATH (*De Igne*), Oswald CROLL (*Basilica chymica*) et surtout Jacob BOEHME. A la fin du chapitre VIII du *De signatura rerum*¹²⁷, répondant à ceux qui lui reprochent de confondre la Nature avec Dieu, donc d'être « païen », BOEHME précise qu'il ne parle pas de la nature régie par le *spiritus mundi*, mais d'une autre nature, qui est Verbe (ou Mercure) intérieur ; et il écrit à ce propos : « Ich schreibe nicht Heidnisch, sondern Theosophisch » (« Je n'écris pas comme un païen, mais comme un théosophe »). La théosophie de BOEHME comporte une philosophie de la Nature, mais il conçoit cette nature comme essentiellement céleste et divine ; de nombreux théosophes ultérieurs, même inspirés par lui, intégreront à cette philosophie la nature entière, sous toutes ses formes, même les plus concrètes. Exactement contemporain est aussi le titre sous lequel paraît, à Neustadt, et pour la première fois, le livre de Valentin WEIGEL : *Libellus theosophiae (Ein Büchlein der Weisheit)* – le titre n'est pas de l'auteur, mort trente ans plus tôt, mais il est contemporain de la publication. On voit, par ces exemples, que le sens du mot se précise au moment où la chose elle-même est en train de s'élaborer une fois pour toutes en Allemagne, chez plusieurs auteurs en même temps, avec la plupart des

Cf. son glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis, 1733-1736.

¹²⁷ Chap. 56

caractéristiques qu'elle conservera par la suite. Le moment où la théosophie acquiert ses lettres de noblesse coïncide en Allemagne avec l'apogée de la littérature baroque, à laquelle d'ailleurs les historiens des lettres la rattachent volontiers, ainsi qu'avec la naissance du mouvement dit Rose-Croix, c'est-à-dire aux alentours des années 1610-1620. Dès lors, on emploiera fréquemment le mot, tout au long du XVII^e siècle, comme le font, par exemple, ces deux théosophes que sont Johann Georg GUICHTEL et Gottfried ARNOLD. Il s'accompagnera d'ailleurs, à cette époque, d'un mot voisin, celui de « pansophie », très en vogue dans les milieux rosicrusiens et paracelsiens. Il convient d'entendre, par « pansophie », comme l'a précisé W. F. PEUCKERT, une connaissance des choses divines acquises en partant du monde concret, c'est-à-dire de l'univers entier, dont il s'agit d'abord de déchiffrer les « signatures » ou hiéroglyphes. En d'autres termes, Le Livre de la Nature nous aide à mieux comprendre l'Écriture et Dieu lui-même. On réserverait alors à la démarche inverse, qui consiste à connaître l'univers grâce à la connaissance qu'on a de Dieu, le terme de théosophie. Mais, pratiquement, et surtout à partir du XVII^e siècle, c'est « théosophie » qu'on emploie généralement, pour nommer aussi bien la démarche pansophique.

Au XVIII^e siècle, le mot et le concept de « théosophie » entrent dans le vocabulaire philosophique et se répandent largement. Les deux plus importantes œuvres théosophiques du début du siècle sont allemandes, elles aussi. Leur retentissement sera grand, et leurs titres sont explicites : *Theophilosophia theoretica et practica* (1710), de Sincerus Renatus, et *Opus mago-cabalisticum et theosophicum* (1721), de Georg Von Welling. C'est dans ce sens qu'à nouveau Franciscus Buddeus enregistre le mot dans son *Isagoge* (Leipzig, 1727). Mais surtout, le pasteur Jacob Brucker consacre à la théosophie un énorme chapitre (« *De theosophiis* ») de sa monumentale *Historia critica philosophiae*, publiée en latin à Leipzig en 1741. Tous les théosophes y sont présents. C'est une consécration officielle dans le monde des lettres, d'autant que Brucker va rester, durant tout le

siècle des Lumières, la référence obligée en matière d'histoire de la philosophie. Peu d'auteurs, mêmes parmi les ésotéristes eux-mêmes, auront contribué autant que lui à faire connaître la théosophie, dont lui-même ne se sentait guère proche !

Au demeurant, le mot est absent de la plupart des grands dictionnaires français de l'époque des Lumières. On ne le trouve ni chez Furetière, ni dans les éditions du *Dictionnaire de l'Académie*, ni dans le *Dictionnaire* de Bayle. Dans celui de Trévoux, il a droit à une courte citation, d'ailleurs incolore. Mais le temps perdu est rattrapé, grâce à Denis Diderot. Dans l'article « Théosophes » de sa grande *Encyclopédie*, article fort copieux dont il est lui-même l'auteur, il reprend des passages entiers de Brucker, sans citer sa source, en commettant quelques contresens que le fait de donner une traduction libre ne permet pas d'excuser tout à fait. Son français est beaucoup plus élégant et séduisant que le latin embarrassé de Brucker, mais le contenu est plus superficiel aussi. Au demeurant, Diderot hésite entre la sympathie et le dédain ; et, en tout cas, il n'a guère la tête théosophique, malgré une certaine attirance pour les représentants de ce courant. Néanmoins, bien que Diderot ait par son article consacré l'usage du mot en France, on a continué encore quelque temps à l'employer dans d'autres sens ; par exemple, Kant appelle « théosophisme » le système des philosophes qui, comme Malbranche, croient voir tout en Dieu. C'est pourtant, en littérature même, l'usage dorénavant normal et définitif qui prévaut ; ainsi, Friedrich Schiller intitule un de ses premiers textes « Théosophie des Julius » (dans sa revue *Thalia*, en 1787). Une certaine confusion apparaîtra à partir de 1875, quand Mme. Blavatsky fondera la Société théosophique, car celle-ci se présente d'une manière différente ; malheureusement, c'est souvent à cette société que l'on pense aujourd'hui quand le mot « théosophie » est prononcé.

2 – HERMETISME THEOSOPHIQUE ET DISCOURS MYTHIQUE

Revenons à notre propos initial sur le sens du mot « théosophie » et sur la place de la théosophie dans ce qu'on appelle l'ésotérisme. Par « théosophie », de même que par ésotérisme, on entend donc d'abord une herméneutique (*ta'wil* en Iran), c'est-à-dire une interprétation de l'enseignement divin – par exemple, du Livre révélé – fondée à la fois sur une démarche intellectuelle, spéculative (le mode de pensée est ici analogique et homologique, l'homme et l'univers étant considérés comme les symboles de Dieu), et sur une révélation due à une illumination. Dans le cas de la théosophie, cette interprétation porte sur les mystères intérieurs à la divinité elle-même – c'est la théosophie au sens restreint – ou sur ceux-ci et l'univers entier – c'est la théosophie au sens large, celui dont il s'agit ici.

Le théosophe part toujours d'un donné révélé, celui de son mythe – par exemple, le récit de la Création au début de la genèse – dont il fait jaillir les résonances symboliques par son imagination active. Il pense ainsi pénétrer les mystères de l'univers et des rapports qui unissent celui-ci avec l'homme et avec le monde divin. Comme pour la gnose comprise comme voie de salut individuel, l'idée de « pénétration » théosophique renvoie à celle d'« intériorisme ». Néanmoins, il s'agit, cette fois, de descendre non plus seulement en soi, mais aussi dans la profondeur de Dieu et des choses naturelles, ces deux mouvements se complétant d'ailleurs. Dans ses profondeurs, la Déesse « repose en elle-même », enseigne Jacob Boehme, c'est-à-dire qu'elle demeure dans son absolue transcendance ; mais, en même temps, elle sort d'elle-même, car « Dieu est un trésor caché qui aspire à être connu ». Il se fait connaître en se dédoublant au sein d'une sphère ontologique située entre notre monde créé et l'inconnaissable, sphère qui sera le lieu de rencontre entre DIEU et la créature (mais, bien entendu, nous ne connaissons Dieu que pour autant qu'il se révèle à nous selon nos structures anthropologiques et culturelles). En même temps, les mondes viennent à l'Être, prennent forme, pour être le lieu de la manifestation divine.

Le théosophe recherche, derrière le foisonnement du réel, le sens caché des chiffres ou hiéroglyphes de la nature. Cette quête reste nécessairement inséparable d'une plongée intuitive dans le mythe auquel il adhère par sa foi et son imagination active. Tantôt il part d'une réflexion sur les choses pour comprendre Dieu – c'est l'attitude appelée parfois pansophique – tantôt il s'efforce de saisir le devenir du monde divin – sa question n'est pas *an sit Deus ?*, mais *quid sit Deus ?* – pour comprendre le monde du même coup et posséder ainsi la vision intime du principe de la réalité de l'univers et de son devenir. Les aspects du mythe sur lesquels il met tout naturellement l'accent se trouvent être ceux que les Eglises constituées ont tendance à négliger ou à passer sous silence : nature de la chute de Lucifer et de celle d'Adam, androgynéité de celui-ci, sophiologie, arithmosophie, etc. Le théosophe croit en une révélation permanente dont lui-même est l'objet, et son discours donne toujours l'impression qu'il reçoit la connaissance en même temps que l'inspiration. Il insère chaque observation concrète dans un système total, mais indéfiniment ouvert, qui repose toujours sur le triptyque de l'origine, de l'état présent et des choses finales ; c'est-à-dire sur une cosmogonie (liée à une théogonie et à une anthropogonie), une cosmologie et une eschatologie. Saint Paul semble avoir justifié par avance cette recherche active et opératoire, en écrivant que « l'Esprit scrute tout, jusqu'aux profondeurs divines » (I Cor., II, 10). Mais, chez le théosophe, comme chez le gnostique en général, toute augmentation de savoir s'accompagne d'un changement de l'être, processus heureusement inévitable dès lors qu'il *joue* les drames théogoniques et cosmiques, qu'il *mime* les esprits et les éléments. Le discours qu'il profère, le récitatif qu'il module ne semblent pas être son œuvre propre, mais plutôt celle d'un ange dont il serait seulement l'organe. Aussi est-ce dans le choix de ses images et dans la forme de son discours qu'on peut découvrir chaque fois son originalité propre. Il ne s'agit pas tant pour lui d'inventer, d'être original, que de se souvenir, l'ignorance étant une conséquence de la chute. Le théosophe consacre son énergie à « inventer », mais au sens

originel de « retrouver » l'articulation de toutes les choses visibles et invisibles, en scrutant à la fois le divin et la Nature, observée souvent dans ses plus infimes détails. Il est un herméneute inventeur d'une interprétation dont il nous invite à être les herméneutes. Son témoignage nous entraîne dans un *ta'wil* jamais fini, toujours ouvert.

A l'époque archaïque de la Grèce, le *mythos* et le *logos* – qui ensemble constituent la « mythologie » – ne s'opposent pas l'un l'autre. Ils évoquent un récit sacré concernant les dieux et les héros. Mais peu à peu le *logos* l'a emporté sur le *mythos*, la philosophie sur la mythologie, au détriment de la métonymie et des significatifs déplacements de sens. L'herméneutique contemporaine a retrouvé au moins la pluralité de sens, mais la démarche théosophique va plus loin. Par nature, elle évite les impasses, car, au lieu de la juxtaposition des traductions de sens, elle pratique la progression d'un discours qui ne prétend pas dire autre chose que lui-même. Le récit révélé sur lequel elle s'appuie doit être reconduit, revécu, sous peine de s'évaporer en concepts abstraits. Aussi la théosophie a-t-elle toujours, quoique dans l'ombre, secouru la théologie, en la revivifiant quand elle risquait de s'enliser dans le conceptuel. Pour Böhme, Oetiger, Baader et les autres théosophes, c'est tout concept qui attend sa réinterprétation dans et par un *mythos-logos* au sein duquel le concept, privé de statut privilégié, conserve tout au plus celui d'outil méthodologique et provisoire. Car, bien plus que le retour au concept, c'est le recours au symbole qui assure le ressaisissement de l'expérience mythique. Tout mythe, dans la mesure où il est complet – c'est-à-dire dans la mesure où il consiste en ce triptyque évoqué plus haut – se présente du même coup, et par définition, comme un récit des origines. Il rapporte, comme l'a pertinemment montré Mircea Eliade, des événements arrivés *in illo tempore*, qui fondent ces actes rituels en instituant les seules formes d'action et de réflexion par lesquelles les hommes ont pu jusqu'à nos jours se situer par rapport à l'univers.

Le théosophe exploite à fond la portée exploratrice du récit mythique en dévoilant l'infinie richesse de sa fonction symbolique – le « tableau naturel des rapports qui unissent Dieu, l'homme et l'univers », ainsi que le résume le titre d'un ouvrage de Louis-Claude de Saint Martin (1782) –, richesse qui nous donne les moyens de vivre notre monde comme dans une « forêt de symboles ». De symboles, et non point d'allégories, car il ne s'agit pas d'arracher aux images, dont le récit révélé s'est revêtu, un sens autre que le récit lui-même, un sens que l'on peut exprimer – réduire – par un autre type de discours. Le théosophe renvoie sans cesse au sens latent du Livre, sens que seul le Livre lui-même nous rend connaissable avec l'aide de l'Esprit. le théosophe noue l'origine et la fin, c'est-à-dire la théogonie (voire l'anthropogonie) et l'eschatologie. Mais, bien entendu, le théosophe « complet » ajoute à ces dimensions celles de la cosmologie, appelée plutôt ici la cosmosophie, qui est réflexion incessante sur les différents niveaux des natures matérielles et spirituelles. Ainsi, l'existence humaine est appréhendée comme une totalité à partir de laquelle notre vie – mais aussi l'histoire – trouve son orient, son sens.

3 – PERSPECTIVES THEOSOPHIQUES

Il s'agit donc toujours, pour la théosophie – de même que, d'une manière différente, pour la prophétie – d'amplifier la Révélation. Dans la tradition judaïque, la fonction de *midrash* est d'actualiser celle-ci en l'interprétant en fonction du présent ; consultations et interprétations ont fini par l'organiser comme *tōrah*. Le christianisme conserve, comme un besoin inhérent à sa nature profonde, cette nécessité d'une Révélation continuée, car, bien que définitive pour l'essentiel (Hébreux, X, 12-14), elle reste nécessairement voilée en partie, apophatique. A propos de la théophanie de Jésus, Origène et Grégoire de Nysse expliquent que sa gloire s'est manifestée dans la nuée. C'est dire que la Révélation demeure, jusqu'au dernier jour, objet d'élucidation prophétique, la théosophie renchérisant sur la nuée d'elle-même. Dans l'un et l'autre cas, il

s'agit d'entrer dans une compréhension toujours plus profonde du « mystère », qui n'est pas énigme insoluble, ni problème à résoudre, mais message proposé, support de méditation sans fin.

On pourrait dire qu'il existe deux formes de théologie. D'abord, l'enseignement, par l'Eglise ou par une Eglise, de ce qu'est la vérité révélée. Telle est la définition la plus courante de ce qu'enseignent les Eglises constituées. Mais il y a une autre forme de théologie qui correspond à la tentative d'acquérir la connaissance (*gnosis*) du domaine immense de la réalité au sein de laquelle s'opère l'œuvre du salut. Une connaissance qui porte sur la structure des mondes physique et spirituel, sur les forces qui sont à l'œuvre dans ceux-ci, sur les relations que ces forces entretiennent entre elles (microcosme et macrocosme), sur l'histoire de leurs transformations, sur les rapports entre Dieu, l'homme et l'univers. Dans le christianisme, il y a eu des théologiens, tel Saint Bonaventure, pour se livrer à une approche théosophique de la nature, car le déchiffrement de la « signature des choses » constitue l'une des deux directions complémentaires de la théologie, le théosophe étant un théologien de cette Ecriture sainte qui s'appelle l'univers. L'on peut distinguer, avec V. Tomberg, deux modes de cette approche théosophique fondée sur l'idée sur l'idée de correspondances universelles. Il y a, d'abord une théosophie portant sur des rapports temporels, ce qu'on pourrait appeler un « symbolisme mythologique, les symboles mythologiques exprimant les correspondances entre les archétypes inscrits dans le passé et leur manifestation dans le temps. Par exemple, la nature du péché d'Adam, la chute d'Adam et d'Eve, leur état glorieux originel font l'objet d'une projection théosophique sur la nature de l'homme actuel, sur la tâche qu'il doit accomplir, notamment l'œuvre rédemptrice qu'il a à exercer sur la nature, etc. Un mythe de ce genre est donc l'expression d'une « idée éternelle » ressortissant au temps et à l'histoire. Il y a, d'autre part, une théosophie qui porte sur l'espace, la structure de l'espace, et qu'on pourrait appeler un « symbolisme topologique » concernant essentiellement le panneau central du triptyque théosophique « complet »

évoqué plus haut (théogonie et cosmogonie, cosmosophie, eschatologie). On a affaire, cette fois, à des symboles qui relient les prototypes d'en haut à leurs manifestations d'en bas. La vision d' Ezéchiél, par exemple, exprime un symbolisme topologique qui implique une révélation cosmologique universelle. La Kabbale juive dite de la *Merkaba*, ou voie mystique du Chariot, se fonde entièrement sur cette vision d'Ezéchiél. Ainsi, l'auteur du Zohar « voit » dans les créatures vivantes et dans les roues décrites par le prophète un ensemble d'images symboliques interprétable comme une clef de connaissance cosmique. Il est évident, par ailleurs, que les deux modes d'approche théosophique (symbolisme mythologique et symbolisme topologique) coexistent la plupart du temps chez un seul et même théosophe.

Les révélations ainsi décrites par les théosophes donnent évidemment l'impression « d'objectiver dans un macrocosme ce qui se passe dans la *psyché* individuelle en mal de Dieu », raison pour laquelle, rappelle Pierre Deghaye, le philosophe allemand Feuerbach réduisait la théosophie au statut de « psychologie ésotérique ». Deghaye préfère y voir, notamment chez Jacob Boehme qu'il a surtout étudié, « une véritable psychologie des profondeurs » - et cela, sans se prononcer sur la réalité objective de ce à quoi les révélations boehméennes nous renvoient, c'est-à-dire sans réduire celles-ci à une dimension unique qui serait purement d'ordre psychologique. Certes, on a vite fait de déceler, chez les théosophes, l'alliance du désir et du concret, si bien que les mystiques ont pu trouver trop scientifique la théosophie, et que les tenants d'une pure rationalité objective ont tendance à considérer les philosophes de la Nature – au sens romantique de *Naturphilosophie* – comme trop mystiques, en tout cas, comme des gens dont le discours, au mieux, ne révèle rien d'autre que les mouvements qui sont à l'œuvre dans leur inconscient. Il semble qu'il y ait davantage de lecteurs pour leur faire crédit aujourd'hui, en une époque qui s'interroge sur la possibilité d'une co-naturalité de l'esprit et de l'univers, sur le problème de savoir si certaines de nos images ne reflètent pas effectivement les

structures cachées de l'univers et si les grands mythes fondateurs n'avaient pas effectivement raison..... Il reste aussi que le regard théosophique peut se révéler extraordinairement fécond, en contrebalançant dualismes et idéologies de toute sorte. La théosophie, en effet, ne prétend pas qu'il faille dépasser l'homme pour le transformer en autre chose qu'un homme. Elle lui rappelle seulement quels étaient ses vrais pouvoirs et tente de les lui rendre. Elle enseigne que rien ne sert finalement de vouloir escalader le ciel en méprisant la terre, ou de se satisfaire de la descente des dieux sans chercher à visiter avec eux l'Olympe : anabase et catabase sont indissociables et complémentaires. Grâce aussi à la théosophie, le « multivers » parcellisé, éclaté devient univers, monde porteur de sens et fait de pluralités vivantes.

L'histoire de l'alchimie spirituelle est évidemment un chapitre de l'histoire de la théosophie, en raison de l'idée alchimique de régénération de l'humanité et de la nature auxquelles il s'agit de rendre leur dignité, perdue depuis la chute (cf. Paul, Rom., VIII, 19-22). Certains Pères de l'Eglise ont parfois des points communs avec les théosophes : ainsi Clément d'Alexandrie et Origène. Depuis Ammonius Saccas et Plotin (III^e siècle), on peut citer, parmi les théosophes les plus intéressants d'Occident : les kabbalistes juifs (le *Zohar* fut écrit au XIII^e siècle, et la kabbale est évidemment une théosophie), Paracelse, Corneille Agrippa, François Georges de Venise, Guillaume Postel, Henri Khunrath, Valentin Weigel, Giordano Bruno (XVI^e siècle) ; Michel Maier, Robert Fludd, Jacob Böhme, Joann Georg Guichtel, Pierre Poiret, Antoinette Bourignon, John Pordage, Thomas Vaughan, J. V. Andreae (XVII^e siècle) ; Georg von Welling, Saint-Georges de Marsay, Dutoit-Membrini, F. C Oetinger, Martines de Pasqually, Louis-Claude de Saint-Martin, Novalis, Karl von Eckartshausen, Mickael Hahn, Jean-Baptiste Willermoz (XVIII^e siècle) ; P.S. Ballache, Franz von Baader, Stanislas de Guaita, Joséphine Péladan (XIX^e siècle) ; V. Soloviev, N. Berdiaev, S. Boulgakov, Rudolph Steiner, Valentin Tomberg, Leopold Ziegler (XX^e siècle).

4 – LA SOCIÉTÉ THEOSOPHIQUE

Le mot « théosophique » a été emprunté, de 1875 à nos jours, par une société dont l'importance est tout à fait indéniable, mais dont la doctrine n'a que certains points communs avec ce qui précède. Il est regrettable qu'à l'heure actuelle ce mot évoque indifféremment ladite société et la théosophie du contexte abrahamique. Du moins en est-il ainsi en français ; car, en anglais, on fait plus volontiers la distinction entre *theosophists* et *theosophers*, les premiers désignant ce mouvement moderne. René Guénon a bien précisé, avec une indispensable rigueur, qu'entre « la doctrine de la Société théosophique, ou du moins ce qui lui tient de doctrine, et la théosophie au sens véritable de ce mot, il n'y a absolument aucun lien de filiation, même idéale », si bien qu'on ne saurait confondre l'un et l'autre « que par mauvaise foi ou ignorance ». Il n'y a même pas de doctrine de la Société théosophique, si par doctrine on entend « quelque chose de solide et de bien défini ».

Le colonel Henry Steel Olcott (1832-1907) rencontra Helena Petrovna Blavatski (1831-1891), dite H. P. B., vers 1874. Très impressionné par cette femme, qui avait exercé au Caire diverses activités, Olcott fonda avec elle, en 1875, aux États-Unis, la Société théosophique destinée à étudier l'occultisme et l'ésotérisme, selon des approches fort diverses, particulièrement orientales. Tous deux décident très vite de répandre aux Indes l'activité de leur Société théosophique, d'autant qu'ils paraissent avoir disposé d'un certain nombre d'appuis moraux et financiers. Ils arrivent dans ce pays en 1879, y recueillent un certain succès dans les milieux anglais, font l'acquisition en 1882, à Adyar, près de Madras, d'une belle demeure, qui reste aujourd'hui encore le centre mondial de la Société. En 1887, H. P. B. quitte les Indes pour Londres, mais Olcott continue à enseigner, aux Indes, un syncrétisme fait de bouddhisme, de théosophisme, ainsi que d'éléments empruntés à d'autres traditions religieuses.

Un peu plus tard, en 1889, l'anglaise Annie Besant (1847-1933), femme de pasteur, qui avait été gagnée au socialisme matérialiste, se convertit au théosophisme en lisant *La Doctrine secrète* de H. P. B. Elle fait la connaissance de l'auteur et devient rapidement un des chefs de la Société théosophique. Puis elle part pour les Indes en 1893, y répand l'enseignement de P. H. B. et d'Olcott, en développant, parallèlement, l'instruction publique dans ce pays. Annie Besant connaît là-bas un succès personnel certain, mais seulement dans les milieux anglais ou anglophiles, aidée dans son œuvre par C. W. Leadbeater, dont la pensée fantaisiste s'exprime de manière assez spéciale en ce qui concerne l'éducation des jeunes gens. Malgré cela, la Société théosophique continue son essor. En 1909, A. Besant et C.W. Leadbeater essaient de persuader un jeune homme hindou qu'il est une réincarnation de grands maîtres passés. En 1929, ce jeune homme aura fini de désavouer ses « instructeurs » et par prendre définitivement ses distances avec la Société théosophique. Il s'appelle Krishnamurti, et il exerce encore aujourd'hui un rayonnement spirituel certain. Après sa conversion, Annie Besant a oublié le matérialisme, mais elle n'a pas abandonné son rêve de contribuer à l'émancipation des femmes. C'est à son instigation qu'est créée en France, en 1893, une franc-maçonnerie féminine d'inspiration théosophique, le Droit humain, favorisée par l'influence de la princesse de Mariategui, devenue duchesse de Pomar puis lady Caithness (1832-1895), spirite impénitente et amie de H. P. B. Une loge unie des théosophes est fondée en 1909, entreprise sérieuse, vouée à l'étude ainsi qu'à la propagation d'une théosophie authentique. Cela n'empêche pas l'autrichien Rudolph Steiner (1861-1925), membre de la Société théosophique, mais qui reproche à celle-ci son antichristianisme, de se détacher de la Société théosophique en 1913. A Paris, l'édifice Adyar, square Rapp, est aujourd'hui à la fois un lieu accueillant où des conférenciers d'obédiences intellectuelles fort diverses peuvent venir s'exprimer et un siège où diverses branches de la Société théosophique se montrent actives.

Isis dévoilée (1877), de H.P.B., suggère le programme « doctrinal » de la Société théosophique, en une profusion de symboles et d'images. *La Doctrine Secrète*, (1888), son ouvrage le plus fascinant et sans doute le plus lu, se présente comme une compilation d'éléments syncrétiques auxquels elle su donner une dimension vraiment originale. Elle déclare exposer la Tradition primordiale ; mais bien entendu, il ne s'agit pas là d'un enseignement reflétant la théosophie judéo-chrétienne ou musulmane. Une certaine idée, occidentalisée, du bouddhisme, un intérêt marqué pour les phénomènes psychiques, une érudition fantaisiste et peu sûre, ainsi qu'un enseignement « réincarnationniste » ne suffisent pas cependant à constituer une doctrine homogène. Si trop d'éléments disparates ont souvent rebuté les lecteurs, l'attrait que cette œuvre ne cesse légitimement de susciter a inspiré des peintres, des romanciers et des philosophes. Les rapports de la Société théosophique avec le scoutisme sont certains (A. Besant fut la « protectrice des scouts du monde entier »). Voilà qui témoigne, parmi d'autres choses, d'un ardent esprit de propagande, trait particulièrement occidental qui apparente l'histoire de la Société à celle de nombreuses sectes protestantes, surtout anglo-saxonnes, avec lesquelles cette dernière n'a pas manqué d'entretenir des rapports suivis. Depuis lors, elle est devenue, en tant que société, à la fois plus universelle et plus indépendante, et tout porte à croire que la *Doctrine Secrète* continuera sa carrière d'inspiratrice.

Chapitre III : EXEGESE DE QUELQUES "MYTHES" DE

CREATION DU MONDE EN AFRIQUE NOIRE

INTRODUCTION

Les deux questions fondamentales délimitant les domaines respectifs des "sciences exactes" et des "sciences sociales" sont : comment ? et pourquoi ? Dès que l'intelligence humaine s'interroge sur son propre devenir, sa raison d'être, le sens ou le non-sens de la vie et du destin de l'univers, le problème essentiel dont procéderont toutes les données de base, toutes les convictions, ou tous les grands édifices de la pensée religieuse, métaphysique, ou dialectique, est la connaissance, l'explication du formidable processus cosmique initial, du phénomène premier, de l'étincelle divine ou mécanique, intentionnelle ou fortuite – Verbe sacré ou accident nucléaire ayant amorcé l'œuvre de création, suscitant dans le néant ou le chaos des origines l'apparition du temps, de l'espace, de la causalité, provoquant le passage du non-manifesté au manifesté, produisant une chaîne ininterrompue de réactions chimiques, de la plus simple vibration et de la plus grossière molécule jusqu'aux formes les plus subtiles et sophistiquées de la réalité consciente.

Selon les civilisations et les cultures, les hypothèses varient et les versions divergent, parfois radicalement.

Pour résumer ces points de vue un peu sommairement, on peut dire qu'il existe une perspective *extérieure* et une tradition *intérieure*.

La démarche extérieure consiste à rechercher une description objective – quelles que soient les conclusions et les croyances, matérialistes ou spiritualistes – quasiment historique : le monde a commencé à tel moment, sous telle impulsion et selon telles modalités. Cette genèse est une réalité intrinsèque, indépendante de la pensée qui s'efforce d'en percer le mystère et d'en définir la nature.

L'approche intérieure souligne l'antériorité du questionneur par rapport à sa question. Dans cette optique, le vrai problème n'est pas : « Quand a commencé l'univers ? », mais plutôt : « Quand a commencé le questionneur ? ». Sans lui, la question ne se pose pas et la notion même d'univers n'est guère concevable . Elle demeure dans les limbes.

Au lieu de : « Comment et pourquoi se constitue le cosmos ? », on demandera : « Comment et pourquoi se constitue la conscience questionnante ? ». Les origines du monde –objet ne sont pas dissociables des origines du moi-sujet.

L'univers manifesté réductible aux théories et aux spéculations s'identifie à notre propre activité mentale : il s'efface avec le sommeil pour resurgir dès que nous nous réveillons, c'est une forme de notre conscience. Quand à savoir si elle relève plus ou moins de l'illusion, de l'hallucination, de la *Maya*, qui impose et projette tout un jeu d'ombres en surimpression sur le *Réel* – à la fois plénitude et vacuité indicible – c'est là un autre aspect de la grande interrogation.

Ces horizons antinomiques, extérieur et intérieur, se rejoignent pourtant dans une dimension qui est celle du mythe.

Tout récit mythologique peut être lu et compris selon deux modes foncièrement différents. La Bible nous en offre un exemple flagrant. On peut s'en tenir à une interprétation strictement littérale de l'histoire d'Adam et de Eve dont la désobéissance entraîne l'humanité dans la chute et le péché, la souffrance et la mort. Dans une tout autre compréhension, Adam et Eve, en goûtant le fruit de l'Arbre de la connaissance du Bien et du Mal, s'exilent eux-mêmes de l'Unité divine, et basculent dans le monde de la dualité, qui est celui des contraires : noir-blanc, bonheur-malheur, vie-mort, etc. Ils mettent ainsi en marche le mouvement universel impliquant les antagonismes, les violences, le caractère inéluctablement conflictuel inhérent à tout processus dualiste.

Le pouvoir spécifique du mythe consiste précisément à jeter un pont entre le temps et l'éternité, ou plutôt entre l'historique et l'atemporel, entre l'extérieur et l'intérieur, le centre et la périphérie. A cet égard, si certains textes sont plus transparents et démontrent une vocation symbolique plus évidente, plus difficile à verrouiller dans les limites et dans les normes d'un récit « objectif », tous les mythes participent de cette double nature qui leur donne une richesse et une complexité inépuisables, en leur permettant de se renouveler sans cesse, de s'adapter à toutes les époques et à tous les contextes culturels. Lieu géométrique

de l'inconscient individuel et de l'inconscient collectif, le mythe concerne chacun dans sa relation à la totalité, tout comme il figure ou mime une certaine manière, pour la totalité, d'être contenue en chacun.

Le mythe de la genèse présente une particularité remarquable et même exceptionnelle : c'est le seul mythe commun à toutes les grandes traditions et civilisations, de tout temps et sur tous les continents.

Dans la connaissance du mythe, la part du vécu est décisive, tandis qu'elle est seulement facultative lorsqu'il s'agit de la thèse philosophique ou du discours théologique.

En mettant l'accent sur les textes eux-mêmes, nous avons le sentiment de réactiver, de revivifier le Verbe, d'en intensifier la vibration intime, de le rendre à la fois plus transparent et plus complexe, plus divers et plus percutant. Nous avons surtout la conviction de respecter davantage le lecteur, de le convier à une participation directe.

Toutes les mythologies secrètent un parfum d'éternité, ou plutôt d'atemporalité qui rend secondaire leur appartenance à une culture et à une civilisation particulières. Autant les édifices juridiques ou les systèmes scientifiques d'il y a vingt-cinq siècles nous paraissent aujourd'hui désuets, poussiéreux – simples curiosités archéologiques dont se régalaient quelques antiquaires de l'esprit – autant des récits symboliques tels que les tribulations de Mardouk, ou la chute d'Adam et Eve chassés du jardin d'Eden, sont toujours étrangement proches de nous. C'est sans doute parce qu'au lieu de nous proposer une doctrine, une construction abstraite, extérieure, débouchant sur des dogmes et des contraintes, ils prennent en compte nos innombrables niveaux, aspects et horizons, physiques, émotionnels et mentaux. Notre parti pris de livrer des textes avec un minimum de présentation explicative les apparente bien davantage à la poésie, ou même aux rêves et à la prière, qu'à une quelconque vision structurée du monde en éclosion.

L'AFRIQUE NOIRE [HERMENEUTIQUE]

La religion en Afrique noire tient une place hors du commun. Car elle est partout, et c'est elle qui détermine en grande partie le mode de vie et la vision du monde de l'Africain. elle se manifeste à lui comme une succession d'événements – invisibles et sacrés – qu'il reçoit comme autant de messages à interpréter. Chez peu de peuples elle est aussi vivante.

Paradoxalement, cette religion n'a ni dogme, ni rituel, ni temple, ni prière au sens mystique. Au départ, c'est une forme de théisme qui admet l'existence d'un Être Suprême au sommet de toute hiérarchie. Ensuite, elle se présente surtout comme la somme de multiples attitudes. Celles-ci mêlent en une sorte de synthèse l'animisme, le culte des ancêtres, le totémisme, le culte du terroir et celui de la nature, le fétichisme, la superstition, etc. En outre, deux démarches la singularisent : une approche ésotérique (on y accède par initiation, par degrés d'initiation) ; l'absence totale d'écriture (ce qui explique son absence d'unité).

L'absence d'écriture ne permet pas de dater les mythes cosmogoniques africains. Pourtant ceux-ci existent. Mais il faut être prudent à ce sujet, et voir ce qu'on entend exactement par le terme « mythe cosmogonique ».

La plupart des ethnies possèdent en effet d'innombrables « récits » sur la création de l'homme, sur l'origine des races et des tribus, sur l'apparition de l'amour et de la mort, sur la séparation du ciel et de la terre, et l'éloignement de Dieu. Mais ce sont presque toujours des récits fragmentaires qui se déroulent sur une terre déjà formée. Très peu développent le thème de la naissance du monde.

Par ailleurs, dans les récits que l'on peut plus raisonnablement qualifier de « cosmogoniques », l'élément mythique intervient peu ou pas du tout. En revanche, ces récits représentent un véritable effort de réflexion sur le monde environnant et apparaissent comme des tentatives d'explication de la nature, de la façon dont elle s'est organisée. Comme on va le voir, ils comportent aussi plusieurs aspects : des aspects religieux, des aspects théoriques et cosmologiques, des aspects historiques et des aspects sociaux, ce qui parfois peut surprendre le lecteur.

TEXTES

Le premier texte – des KONO de Guinée – est représentatif des nombreuses thématiques qui ont cours dans toute l'Afrique (naissance des races, de l'amour, de la mort, etc.), mais ce récit a l'avantage de se dérouler comme une histoire complète depuis la création du monde.

Les quatre textes suivants permettent de découvrir les diverses préoccupations cosmologiques et organisatrices évoquées ci-dessus, exception faite peut-être pour le mythe Zoulou, qui reprend le thème fort répandu chez les indo-européens de l'union du ciel et de la terre, et concerne avant tout la création des hommes.

1 – LA CREATION DU MONDE CHEZ LES KONO

(Guinée / recueillie par B. HOLAS)

Au début, il n'y avait rien.

Seuls dans l'obscurité de l'univers, vécurent Hâ, la mort, avec sa femme et sa fille.

Pour avoir où vivre, Hâ, par des moyens occultes, fabriqua une immense mer de boue.

Un jour, apparut Ala Tangana qui alla rendre visite à Hâ.

Lorsqu'il vit sa triste demeure boueuse, Ala Tangana reprocha à Hâ, de vive voix : « Comment as-tu pu te faire une demeure si pitoyable, sans arbres et sans herbes, sans un seul être vivant, sans lumière aucune ? »

Pour en corriger les défauts, Ala se mit lui-même à l'œuvre.

Il commença par solidifier le boue. Ce fut la terre.

Mais la terre sembla à Ala trop aride. Alors il créa la végétation et les animaux de toutes espèces.

Hâ, satisfait de cette amélioration, se lia d'une grande amitié avec Ala, et lui offrit une large hospitalité. Au bout d'un certain temps, Ala Tangana, qui était célibataire, demanda à Hâ la main de sa fille.

Cela déplut à Hâ, égoïste et avare, et il trouve d'abord maintes excuses, puis refusa la proposition.

Alors Ala, oubliant qu'il était l'hôte de Hâ, décida d'enlever la fille.

Il s'entendit avec elle, en secret.

Puis le couple se sauva dans la partie la plus éloignée de la terre.

Là, ils vécurent heureux, et eurent quatorze enfants, sept garçons et sept filles.

De ces sept garçons, quatre étaient blancs et trois noirs

Il y avait également quatre filles blanches et trois noires.

A la déception des parents, chacun ou chacune de leurs enfants parlait une langue différente. Ils ne se comprenaient guère. Ala Tangana, ni la mère ne les comprenaient plus.

Ennuyé d'un tel état de choses, Ala, bon gré mal gré, se vit obligé d'avoir recours à la science de Hâ.

Aussitôt décidé, il se mit en route.

Après un long voyage, il arriva enfin chez son beau-père, la mort.

Il lui fit part de son malheur et demanda aide.

Hâ dit alors à son gendre : « Eh bien, c'est moi qui t'ai ainsi puni pour m'avoir ignoblement trahi. Tu ne devras jamais comprendre ce que disent tes enfants. »

« Mais quand même je donnerai de l'intelligence à tes enfants blancs, et du papier blanc pour qu'ils y portent leurs idées. »

« A tes enfants noirs, je donnerai la boue, le sabre d'abatis et la hache pour se nourrir, fabriquer ce qu'il faut et vivre et vivre contents. »

Ensuite, le sage Hâ recommanda à Ala : « Veille à ce que les enfants blancs ne se marient qu'entre eux, et que les enfants noirs fassent de même. »

Ala Tangana accepta, remercia Hâ et rentra chez lui.

Le jour suivant, il fit fêter les mariages.

Les nouveaux mariés quittèrent la maison paternelle et se dispersèrent dans tous les coins du monde.

De ces premiers enfants sont alors nés des enfants innombrables. Nous les connaissons aujourd'hui sous les noms des Français, Anglais, Italiens, Allemands, et kono, Guerzé, Mani, Yacouba, Toma, Malinké, etc.

Le monde ainsi peuplé continua cependant de vivre dans une obscurité complète.

Pour l'exercice de leurs métiers, les hommes avaient besoin de la lumière, et ils prièrent Ala Tangana de leur en donner.

Que faire donc ?

Embarrassé une fois de plus, Ala dut s'adresser à Hâ.

Mais, honteux, il chargea le toutou (n. bas de page : "un oiseau africain, probablement le rollier des savanes") et le coq de porter le message à sa place.

Hâ accueillit bien les deux envoyés et leur répondit : « Rentrez tout droit à la maison. Je vous donnerai le chant, et par ce chant vous appellerez chaque matin le jour. IL vous donnera la lumière. »

Les animaux obéirent et retournèrent chez Ala. Celui-ci, déjà impatient, leur demanda des nouvelles : « Que vous a-t-il donc dit, mon beau-père, la mort ? »

« Rien de clair, lui répondirent le toutou et le coq, nous n'avons rien compris. »

« Misérables ! s'écria alors Ala en colère. Je vous avais donné de l'argent et de la nourriture pour ce voyage et pourtant vous avez abusé de ma bonté. Vous méritez une punition. »

néanmoins, la colère passée, Ala Tangana finit par pardonner aux coupables. Le coq se retira dans la basse-cour, et le rollier s'envola, le cœur léger, dans la savane.

Il arriva cependant au toutou de pousser un cri de joie. Sortilège de Hâ.

En même temps, le coq entonna son premier cocorico.

Et voilà qu'un miracle se produisit : le soleil, réveillé par les chants, se leva, éblouissant, et commença son voyage dans le firmament.

Mais le soir, fatigué de sa longue promenade, il va se coucher de l'autre côté de la terre. Aussi, chaque matin, le toutou et le coq doivent-ils chanter pour le rappeler.

Les humains ne cessèrent cependant pas de se plaindre, car la nuit leur semblait trop sombre.

Hâ leur donna alors la lune et les étoiles pour qu'elles éclairassent leurs chemins et leurs travaux.

Les hommes avaient alors tout : le jour et la nuit, le soleil et la lune, l'intelligence et les outils nécessaires à leur subsistance.

L'œuvre fut finie, et Hâ appela Ala Tangana.

Il lui fit : « Tu m'as pris mon enfant unique et, en retour, je t'ai fait du bien ainsi qu'à tous tes enfants.

A toi de me rendre service.

Je suis sans enfant et tu devras me donner un des tiens chaque fois que j'en aurai envie. Je les choisirai moi-même en leur faisant voir un *ké* dans leurs rêves. »

Que répondre ? Ala ne put que consentir.

Ainsi, parce que le père ne l'avait pas fait, les enfants paient de leur vie le prix de leur mère.

2 – LE MYTHE DOGON DE LA CREATION

(Mali / recueilli par H. DESCHAMPS)

« Dieu (Amma) a créé les étoiles en jetant dans l'espace des boulettes de terre ; il créa le soleil et la lune en modelant deux poteries blanches, l'une entourée d'une spirale de cuivre rouge, l'autre de cuivre blanc. Les Noirs sont nés au soleil, les Blancs sous la lune. D'un autre boudin de terre glaise, Amma forma la terre, qui est une femme allongée du nord au sud ; une fourmilière est son sexe, une termitière son clitoris, Dieu s'unit à elle en abattant le clitoris (première excision), et elle donna naissance au chacal. Puis naquirent les génies Nommo, aux yeux rouges, au corps vert, aux membres souples. Un Nommo, voyant sa mère nue, apporta, pour la vêtir, des fibres en torsades qui représentent l'eau. Le chacal, cependant, pénétra dans la fourmilière, commettant l'inceste et faisant apparaître le sang menstruel qui teignit les fibres. C'est le péché originel ; la terre est devenue impure. Dieu créa alors directement les êtres humains, tirés de l'argile. Ils ont chacun en eux les deux principes mâles et femelles, mais on leur apprend la circoncision et l'excision qui distingueront les sexes.

« Les huit ancêtres primordiaux sont l'origine de la division du peuple dogon en huit familles. Un Nommo reçut le verbe et l'apprit, ainsi que le tissage, à la fourmi qui l'enseigna aux hommes. Huit graines d'espèces différentes furent réparties entre les huit ancêtres ; mais quand elles se trouvèrent épuisées, les deux premiers ancêtres consommèrent le *fonio* qui ne leur avait pas été accordé. Ils durent alors s'enfuir du ciel ; ce fut l'occasion, pour le premier ancêtre, de construire le système du monde.

« Sa forme est celle du panier dogon : fond carré, ouverture plus large, et ronde, mais un panier d'argile et renversé, le fond formant terrasse. La base symbolise le soleil, la terrasse le ciel. Sur chaque côté est un escalier de dix marches. L'escalier du nord porte les hommes et les poissons, celui du sud les animaux domestiques, celui de l'est les oiseaux, celui de l'ouest les animaux sauvages, les végétaux et les insectes. L'ancêtre vola le feu et installa sur la terrasse la première

forge. Les Nommo le bombardèrent et cassèrent ses membres qui, jusque-là souples, furent désormais articulés. Il descendit alors de la terrasse et créa le premier champ.

« Ensuite descendirent les autres ancêtres. Mais le huitième arriva avant le septième qui, courroucé, se changea en serpent. Les hommes le tuèrent et le mangèrent. Il s'était volontiers sacrifié pour leur salut. Le huitième ancêtre, maître de la parole, est le *Lébé*. Il mourut et fut avalé par le serpent, septième ancêtre, qui le déglutit sous forme de pierres. Le *Lébé* ainsi réincarné a le neuvième rang ; c'est une nouvelle création. »

3 – LE MYTHE *FALI* DE LA CREATION

(Nord Cameroun / recueilli par A. LEBOEUF)

« A l'origine du monde se trouve un œuf de tortue (considéré ici comme animal terrestre) et un œuf de crapaud (considéré comme animal aquatique) doués chacun de deux mouvements giratoires opposés correspondant à deux de leurs composants internes et de leur enveloppe externe ; par rapport à l'œuf de crapaud, l'œuf de tortue est mâle et son mouvement apparent, sinistrogyre ; mais chacun d'eux représente un couple en train de procréer.

« Tournoyant dans l'atmosphère, sous la calotte hémisphérique du ciel, ils se heurtent et, de leurs coquilles brisées, sortent quatre couples d'animaux, un papayer et une crête de coq distribués sur deux terres carrées qui continuent à tourner, chacun de ces éléments correspondant aux différentes parties des œufs. La tortue arpente l'espace d'ouest en est et trace sur les eaux un vaste fossé, déterminant l'axe suivant lequel elle ordonne aux deux terres qui se trouvaient de part et d'autre de se rapprocher et de s'accoler. Elles constituèrent ainsi une terre unique mais divisée en deux parties par le fossé primordial qui se posa sur les eaux et, par cela même, cessa de tourner. Tout ce qu'elle contenaient remonta au ciel et la tortue resta seule.

« Plus tard, sur la partie orientale de la terre, apparut le premier homme, To Dino, descendant du ciel le long d'une liane de haricot, il était accompagné du soleil qui fit sortir la terre inerte de la nuit. Il planta l'unique graine, que lui avait confiée Dieu, celle du mil rouge, et s'établit au creux d'un baobab. Tomba alors une première pluie qui aurait submergé la terre sans l'intervention du crapaud. Cet animal apparut à l'est, sépara les eaux, en eaux stagnantes et en eaux courantes, et leur ouvrit une seconde voie suivant un axe qui coupait, en son milieu, le fossé primordial partageant ainsi l'espace terrestre en quatre secteurs orientés et déterminant son centre. A partir de ce point, il imprima aux eaux un courant divergent. Elles submergèrent les récoltes de To Dino dont le premier épi s'était ouvert en quatre parties donnant huit sortes de graines différentes, qu'elles emportèrent dans les quatre directions de l'espace. A la suite des fautes successives commises par To Dino qui abandonna son habitat céleste – le baobab – pour suivre la tortue dans une caverne, au sein de la terre, puis pénétra dans la région occidentale pour y tuer des animaux, le vent d'ouest se leva, anéantit toute végétation et le contraignit à remonter au ciel. Pour la seconde fois, toute vie cessa sur la terre où demeurèrent seuls le crapaud, à l'ouest, et la tortue, à l'est.

« Après deux tentatives de mise en ordre qui, dans une certaine mesure, se soldèrent par un échec, Dieu fit descendre le ciel dans une nouvelle pluie, une arche, en forme de tabouret, qui tournoyait à l'extrémité d'une liane. Elle contenait le papayer, symbole de toutes les espèces végétales, quatre animaux domestiques, douze mammifères sauvages, le feu, le fer, le cuivre et les outils de la forge, le tout réparti suivant une orientation et un ordre précis. Au lieu de se poser au centre de la terre, conformément au dessein céleste, To Dino, réapparaissant sous les traits du premier forgeron, accompagné de son épouse, coupa la liane et l'arche tomba sur la partie orientale de la terre, se brisant en quatre morceaux suivant ses diagonales. Il vola le feu et les outils et sa femme, première potière, deux graines. Puis rassemblant les animaux de l'arche qui

étaient tous androgynes, il leur donna un sexe ; à l'aide d'une liane, sans effusion de sang, il dédoubla chacun en un animal mâle qu'il plaça à sa droite et en un animal femelle, à sa gauche. Les animaux domestiques restèrent sur place, les mammifères sauvages qu'il accompagna partirent dans la terre occidentale. Sur la terre destinée aux hommes, le papayer se planta au centre et engendra un premier couple d'êtres humains de sexe opposé qui mirent au monde deux fois deux jumelles. De leur côté, la tortue et le crapaud s'unirent, le premier à un crocodile, symbole des eaux courantes, le second à un varan, symbole de la terre inculte, et ils donnèrent naissance à deux couples de jumeaux mâles. Ces derniers avec les quatre femmes nées des enfants du papayer constituèrent quatre couples qui sont à l'origine du peuple Fali.

« Les quatre animaux les initièrent successivement à toutes les techniques et à toutes les connaissances ; la tortue enseigna aux hommes les travaux masculins et le crapaud s'adressa aux femmes ; de plus, par le truchement du crocodile et du varan, les uns et les autres furent mis en rapport avec le monde sauvage. D'autre part, le forgeron leur apprit à porter sur leur propre corps les stigmates de leur double appartenance ; il lima les dents des hommes, perça les lèvres et les oreilles des femmes afin qu'ils ressemblassent à leurs quatre géniteurs. Les débris de l'arche furent partagés entre ces quatre couples qui taillèrent dans chaque morceau une image du modèle initial ; graines comestibles et animaux domestiques furent distribués entre eux et chacun des couples alla s'établir dans une des quatre régions du monde oriental, l'aîné, à l'est, le second, au sud, le troisième, à l'ouest et le quatrième au nord. »

4 – LE MYTHE DES ORIGINES CHEZ LES BAKUBA

(Zaire / recueilli par KNAPPERT)

Au commencement, Mbombo, le dieu blanc, régnait alors que la terre n'était rien et que l'eau s'étendait sur l'obscurité.

Un jour, Mbombo ressentit une terrible douleur à l'estomac, et il vomit le soleil, la lune et les étoiles. Le soleil brillait si fort que l'eau monta dans le ciel pour former les nuages, et progressivement apparurent des collines desséchées, en bas.

Mbombo vomit encore, et de son ventre sortirent les animaux, et beaucoup d'autres choses : la première femme, le léopard, l'aigle, l'étoile filante, l'enclume, le singe Fumu, le premier homme, la médecine et l'éclair.

Nchienge, la déesse des eaux, vivait à l'Est. Elle eut un fils et une fille, Woto et Labama. Woto fut le premier roi des Bakuba. Il émigra vers l'Ouest avec ses enfants et teignit leur peau en noir. Il changea aussi leur langage en jetant une médecine sur leur langue. Plus tard, ce peuple le blâma pour avoir épousé sa sœur ; alors il s'enfuit avec ses partisans et fonda la nation des Baluba. Il changea aussi leur langage en pratiquant une incision sur leur langue. Ceux-ci s'installèrent dans le désert. Woto souffla dans sa corne et là, dans le sable stérile, poussèrent de très nombreux arbres, une forêt toute entière, qui existe toujours près de Salamudima.

Un homme trouva le singe Fumu ; il le tua, et le léopard le tua à son tour. Ce fut l'origine de la guerre entre les hommes et les animaux. Seules les chèvres demeurèrent avec les hommes, et c'est pourquoi les léopards tuent les chèvres.

5 - LA CREATION CHEZ LES ZOULOU

(Afrique du Sud, recueilli par Knappert)

Au commencement, il y avait une grande zone d'eaux marécageuses dans les régions du nord, appelée Uhlanga. Dans ces marécages poussaient des joncs et des roseaux de toutes couleurs. Un matin, le dieu du ciel, Umvelinqangi, descendit du ciel et épousa Uhlanga. Il prit dans le marais des roseaux de différentes couleurs, les arracha, et en fit les hommes. Il les fit par paire, un homme et une femme à partir de chaque sorte de roseaux. Ces hommes originels furent appelés Unkulunkulu, les ancêtres. Chaque paire devint le couple de

parents d'une tribu d'êtres humains ; chaque tribu ayant sa propre couleur, à l'image des roseaux. Ainsi, chaque peuple de la terre est issu d'une plante aquatique, qui a poussé dans la vallée où Umvelinqangi a vécu en Union. Chaque nation est née de la terre humide, et chaque Unkulunkulu a produit sa propre médecine, c'est-à-dire son propre secret et son propre charme de la vie.

CONCLUSION GENERALE

L'IMAGINAIRE : HISTOIRE D' UN CONCEPT ET DE SES TRANSVERSALITES

Histoire du concept d'imaginaire

Des trois concepts proposés par J. Lacan – le Réel, le Symbolique et l'Imaginaire – le dernier nous semble être d'une importance existentielle et d'une profondeur sans fond pour l'homme contemporain. L'histoire du concept d'imaginaire est liée à la dynamique des représentations intellectuelles dichotomiques depuis l'Antiquité. on a toujours eu tendance à opposer réel et imaginaire, raison et imagination, objectivité et subjectivité.

Nous avons distingué trois phases évolutives dans l'histoire de ce concept : la phase de succession après le pré-socratique qui actualisera peu à peu une pensée rationnelle et potentialisera la fonction imageante de l'être humain ; la phase de subversion à partir du Romantisme et plus tard du Surréalisme qui actualisera l'imaginaire créateur et potentialisera le réel/rationnel ; la phase d'autorisation enfin, contemporaine, qui tente une articulation lucide, à partir de G. Bachelard, de la "fonction du réel" et de la "fonction de l'irréel". Nous pouvons penser désormais avec Cornélius Castoriadis et à l'encontre de Jacques Lacan, que l'imaginaire est premier et constitutif même de la psyché.

La phase de succession

Elle se caractérise par l'actualisation de la pensée rationnelle et la potentialisation de la fonction imageante de l'être humain. Après les pré-socratiques, la philosophie grecque va imposer peu à peu un dualisme entre réel et imaginaire. On trouvera ainsi d'un côté, la sensation, la perception, les conduits adaptées à la réalité et, de l'autre, la fantaisie, le rêve, l'affabulation, l'art, sans interaction entre les deux domaines. Détiéne et Vernant ont bien montré le refoulement, à partir du V^o siècle avant J.C., d'une forme d'intelligence de la ruse, la métis, à finalité pratique, qui demandait l'expression d'une imagination subtile et d'une attitude mentale combinant le flair, la sagacité, la débrouillardise, dans des activités aussi diverses que le savoir-faire de l'artisan, l'habileté du sophiste, la prudence du politique ou l'art du pilote dirigeant son navire. Comme l'écrivent les deux auteurs, « l'univers intellectuel du philosophe grec, contrairement à celui des penseurs chinois ou indiens, suppose une dichotomie radicale entre l'être et le devenir, l'intelligible et le sensible »(p. 11)

Mais, en vérité, cette séparation ne fut atteinte que par un petit nombre d'intellectuels dans l'Antiquité. Dodds souligne, à cet égard, à travers l'étude des textes depuis l'épopée homérique jusqu'à la fin du III^o siècle, l'ingérence des puissances de l'imaginaire, à caractère surnaturel, dans les affaires humaines. Vers 432 av. J.C., à Athènes, le refus de croire au surnaturel et le fait d'enseigner l'astronomie, devinrent des délits et ceci pendant encore trente ans. Les conditions intellectuelles de la science sont créées dès le VI^o siècle, mais elles sont loin de triompher. La philosophie elle-même, chez Platon par exemple, continuera à faire appel au mythe et à juxtaposer une grande rigueur de raisonnement à des conceptions mystiques ou religieuses. Socrate n'hésitait pas à invoquer son "daïmon" pour agir. Ce "démon" représentait pour lui une sorte de voix intérieure divine qui l'orientait dans ses conduites. Aristote, malgré tout, devance Freud, en indiquant, dans le cas du rêve prémonitoire, la puissance de

son désir ou de notre crainte dans l'émergence de la représentation onirique d'un événement probable, ou même que nous provoquons ensuite.

Plotin renforcera la coupure monde intelligible / monde sensible, ce dernier devenant pure dégénérescence. Avec l'avènement du christianisme, c'est la tendance religieuse qui l'emporte pour un temps sur la tendance scientifique grecque. Mais le problème central au Moyen Age reste la conciliation de la religion révélée avec l'argumentation rationnelle, notamment avec le Thomisme. La succession grecque va rebondir à la Renaissance. Avec l'abandon de l'idéal contemplatif, s'érige l'obligation de créer un type de pensée à la fois rigoureux et approprié aux phénomènes. L'action n'est plus l'antithèse de la connaissance. Rien n'est indigne d'être connu, encore faut-il trouver les méthodes de la connaissance. Descartes sera reconnu par tous, à la fois comme un modèle de rigueur intellectuel et comme le fondateur du rationalisme moderne.

La méthode cartésienne se ramène à deux opérations : l'intuition et la déduction, assorties de critères de certitude (évidence et rigueur déductive). Mais n'oublions pas que Descartes fut également cet homme qui éprouva sa première intuition méthodologique dans une sorte de révélation divine, au cours de la nuit du 9 au 10 novembre 1619, par l'intermédiaire de trois rêves divinatoires. Il fera d'ailleurs un pèlerinage en Italie, cinq ans plus tard, pour remercier Dieu de l'avoir inspiré. A bien le considérer Descartes fut-il vraiment le créateur original que le mythe scientifique a consacré ? Il semble bien être dans la ligne de succession philosophique grecque, parfois même avec quelques éléments régressifs par rapport à ses récents prédécesseurs, comme le soutient d'ailleurs Jean-François Revel.

Quoi qu'il en soit, après Descartes, les philosophes vont juger sévèrement l'imagination en tant que faculté, mode d'exercice de la pensée. L'image qui en résulte et plus généralement l'imaginaire, sont d'autant plus trompeurs qu'ils peuvent se donner pour réels et vrais. Ainsi, jamais un détour par l'imaginaire ne pourra nous apprendre quoi que ce soit d'essentiel. Alain, puis Sartre

insistent sur la seule "réalité" matérielle de l'imaginaire : les mouvements du corps auxquels il donne lieu, par opposition à l'irréalité matérielle de son contenu. Pour Sartre, lors de la constitution de l'objet irréal, le savoir joue le rôle de la perception et c'est à lui que s'incorpore le sentiment. Nous restons maîtres de tout objet irréal et il peut disparaître si nous le voulons. Objets - fantômes qui nous détournent du réel et qui nous rendent maladroits lorsque nous devons le retrouver, comme le montre Sartre dans *l'histoire d'Annie*. Pour lui, il y a bien un "abîme qui sépare l'imaginaire du réel". A chaque instant, dans le face à face au réel, notre moi imaginaire éclate et disparaît, cédant la place au moi réel. L'un exclut l'autre nécessairement. Dans la création même, Alain soutient que l'artiste opte délibérément pour le réel contre l'imaginaire. Il est, de ce point de vue, non le contraire du savant, mais beaucoup plus du rêveur et du fou.

Pour reprendre ce qu'écrit Maryvonne Saison, dans une étude sur l'imaginaire dans la création théâtrale et la Médecine mentale, « si nous radicalisons au maximum la position rationaliste dualiste de Sartre ou d'Alain, nous constatons que l'imaginaire comme irréal ne peut pas entrer dans une relation positive au réel. L'acte créateur s'analyse uniquement en fonction du réel, tout imaginaire représentant une entrave à la création ». C'est dans la même foulée théorique que nous situons l'approche lacanienne de l'imaginaire, dans son opposition au symbolique. S'il reste de l'imaginaire, c'est que quelque chose n'a pas marché dans l'accession au symbolique et ce peut être la voie du délire. Lié à l'image visuelle et à une fonction intrinsèquement spéculaire, leurrante, l'imaginaire est le signe d'un échec de la fonction symbolique de l'être humain.

La phase de subversion

Elle affirme une actualisation de l'imaginaire et une potentialisation du réel / rationnel. Déjà chez les grecs, l'ambivalence était remarquable : il y a comme une impossibilité de se défaire de l'imaginaire. Ne peut-on parier sur sa valeur positive, voire révolutionnaire ? Ce sera l'option prise par le Mouvement romantique au XIX^e siècle. L'imaginaire devient le seul réel et l'imagination, la

voie de sa réalisation. Pour que le réel soit, il faut faire un détour par l'imaginaire. Certes, la coupure existe toujours entre réel et imaginaire. Le rêve est valorisé, l'imagination est reine. Mais l'ambiguïté demeure : "on oscille entre l'espoir, après un détour provisoire, d'une réconciliation finale de l'imaginaire et du réel, et le refus définitif de toute réalité extérieure pour ne plus écouter d'obscures voix intérieures" (Maryvonne saison). Le Surréalisme tente de résoudre ce problème en opposant cette fois le surréel au couple réel – imaginaire. Pour les surréalistes, il s'agit avant tout d'élargir notre perception selon notre propension à l'expression sous toutes ses formes. L'élément-clé du Surréalisme réside dans notre force psychique libérée des entraves, des urgences perceptives et de toute référence obligée à une réalité extérieure, par l'intermédiaire de l'image. L'image surréaliste concilie les contraires par le moyen de coïncidences fortuites. Elle associe sujet et objet, esprit et matière, conscient et inconscient. Mais l'opposition demeure entre extérieur et intérieur, entre subjectif et objectif, signes d'un échec de la réconciliation qui n'est qu'un horizon poétique – le "point gamma" – dont parle si bien A. Breton : "Tout porte à croire qu'il existe un certain point de l'esprit d'où la vie et la mort, le réel et l'imaginaire, le passé et le futur, le communicable et l'incommunicable, le haut et le bas cessent d'être perçus contradictoirement. Or c'est en vain qu'on chercherait à l'activité surréaliste un autre mobile que l'espoir de détermination de ce point.

Du point de vue social, l'imaginaire restera potentiellement subversif tout en restant caché et volontairement ignoré. René Lourau parle alors de deux types de lutte de classes. Il distingue la lutte des classes conjoncturelle et la lutte des classes trans-historique. La première s'exerce et s'affirme dans le cadre d'un enjeu historique balisé par la politique instituée à un moment précis. Elle se meut dans l'univers mortifère de la rationalité répressive.

La seconde, au contraire, s'inscrit dans le champ d'une permanence de la poésie, de la création, de l'espérance révolutionnaire et renvoie à un continuum onirique

qu'on ne saurait réduire à une série de simples déchirures dans le tissu de la vie courante et consciente. Sans croire à un "sens de l'Histoire" prédéterminé, René Lourau soutient que "le postulat d'un continuum onirique n'est pas plus délirant que le postulat d'un continuum du mouvement social – révolutionnaire pendant de brèves périodes – qui dérange les formes établies, les dissout lentement ou soudainement, en direction de formes de plus en plus fluides".

La phase d'autorisation

La fin du XX^e siècle ouvre l'ère de l'autorisation dans laquelle nous assistons à un rééquilibre entre le pôle d'actualisation et le pôle de potentialisation de l'imaginaire et du réel. Il fallait sans doute avoir connu les deux premières phases d'exclusion réciproque pour pouvoir accéder, difficilement encore, à cette troisième phase. En suivant la logique de la bi- polarité antagoniste de Stéphane Lupasco, nous dirons que nous entrons dans un sorte d' "état T" où une mi-actualisation et une mi-potentialisation imaginaire / rationnel-réel tendant vers un équilibre dynamique.

G. Bachelard fut un des pionniers de cette phase d'autorisation à une époque où il n'était pas encore de bon ton de valoriser la poésie et la rêverie. Pour Bachelard, la "fonction de l'irréel" est psychiquement aussi utile que la "fonction du réel". Durant son activité diurne, l'homme construit le réel grâce à l'esprit scientifique qui commence toujours par une "catharsis intellectuelle et affective". Il s'agit bien de se purger de tout imaginaire au profit de l'abstraction.

Contrairement à ce que croyait Réaumur, l'air ne peut être analogiquement comparé à une éponge, au moins pour un scientifique. Pendant son activité nocturne, l'homme rêve l'imaginaire. la seule façon de parler sérieusement de l'imaginaire reste alors de le créer soi-même en permanence, en devenant soi-même auteur : « L'image ne peut être étudiée que par l'image, en rêvant les images telles qu'elles s'assemblent dans la rêverie. C'est un non-sens que de prétendre étudier objectivement l'imagination puisqu'on ne perçoit vraiment l'image que si on l'admire » écrit G. Bachelard.

Pour le philosophe de la poétique des éléments, entre le concept et l'image, aucune synthèse n'est possible. L'homme doit se résigner à vivre écartelé entre ces deux pôles. De cette tension voulue comme telle, peut-on dire avec Jacques Gagey, que Bachelard sort de la séparation entre deux modes d'existence ? Nous ne le pensons pas. Une tension peut conduire à la création, elle ne dépasse pas le dualisme fondamental de la psyché. Mais il se peut que Bachelard ait été plus rusé qu'il n'y paraît. A lire un témoin privilégié comme Jean Lescure, tout porte à croire que la "fonction de l'irréel" avait sans doute un poids déterminant dans l'existence concrète du vieux philosophe. N'écrivit-il pas que "le poète parle au seuil de l'être" dans la Poétique de l'espace ?

Dans la lignée bachelardienne Gilbert Durand est sans conteste, dans les sciences humaines, un précurseur. Fondateur du Centre de Recherche sur l'Imaginaire à Grenoble en 1966, il n'a cessé depuis de tout faire pour donner un statut épistémologique solide à l'imaginaire. Michel Maffesoli, qui a repris la direction du C.R.I. situé maintenant à Paris, prolonge, dans un sens peut-être plus dionysiaque et "post-moderne" les recherches de Durand sur l'imaginaire. Durand cherche à recenser, répertorier, à classer, à situer les images pour cerner l'imaginaire conçu comme "l'ensemble des images et des relations d'images qui constitue le capital de l'homo sapiens". Il cherche des lois et se méfie d'une herméneutique fondée essentiellement sur l'intuition et la sympathie avec l'auteur. De sa collecte d'images il tire une série d'ensembles constitués autour de noyaux organisateurs (constellations et archétypes). Cette démarche irrite certains, comme Maryvonne Saison, qui y voit une tendance à la normalisation de l'imaginaire, notamment à travers l'étude d'un collaborateur et homonyme de G. Durand, Yves Durand, sur le thème du refuge. Mais M. Saison ne serait-elle pas happée par une valorisation outrancière et ultra-moderne de l'imaginaire, rejoignant ainsi le Romantisme et le Surréalisme ? La recherche exigeante de G Durand et de son équipe porte ses fruits, en vérité, tant au niveau national qu'international. Certes le topologisme de l'imaginaire est à craindre avec "son

imaginaire collecté, recensé, classé dont on prétend connaître les lois, déterminer les variations possibles à partir d'un fonds commun" (M. Saison, p. 60). Les risques de rigidification et les récupérations de l'imaginaire par les tenants de la "Nouvelle Droite" sont possibles, comme en témoignent des publications sur "les nouveaux mythes européens" de leur revue. Pourtant, à rencontrer l'homme Gilbert Durand et à le suivre dans sa pensée toujours féconde, le danger ne viendra pas de lui, nous en sommes convaincu. Au contraire, sa pensée ouverte à l'aventure de notre fin de siècle, nous propose des outils théoriques pour comprendre la formation et le devenir de l'imaginaire, notamment à travers ce qu'il appelle "les bassins sémantiques", ces sortes d'équivalents des "épistémés" ou des "visions du monde paradigmatique".

Cornelius Castoriadis est le penseur qui présente une des meilleures voies d'accès au plein accomplissement de cette phase d'autorisation.

"Nous parlons d'imaginaire – écrit-il – lorsque nous voulons parler de quelque chose d' » inventé" – qu'il s'agisse d'une invention "absolue" ("une histoire imaginée de toutes pièces) ou d'un glissement, d'un déplacement de sens, où des symboles déjà disponibles sont investis d'autres significations que leurs significations "normales" ou "canoniques".... Dans les deux cas, il est entendu que l'imaginaire se sépare du réel, qu'il prétende se mettre à sa place (un mensonge) ou qu'il ne le prétende pas (un roman).

Pour Castoriadis, l'imaginaire doit utiliser le symbolique, non seulement pour s'exprimer, mais pour exister et inversement le symbolique présuppose la capacité de l'imaginaire : voir dans une chose ce qu'elle n'est pas, de la voir autre qu'elle n'est. L'imaginaire est l'œuvre d'une imagination radicale, non spéculaire et permanente, dans le cadre de la psyché / soma. L'imaginaire dont parle Castoriadis n'est pas "image de" : « il est création incessante et essentiellement indéterminée (social-historique et psychique) de figures, formes, images à partir desquelles seulement il peut être question de "quelque chose". Ce que nous appelons "réalité" et "rationalité" en sont des œuvres ».

Cet imaginaire, dans l'esprit de Castoriadis, est double (social historique et psychique) et irrésorbable. L'imaginaire est la capacité élémentaire et irréductible d'évoquer une image, la faculté originaire de poser ou de se donner, sous le mode de la représentation, une chose et une relation qui ne sont pas.

L'imaginaire, tant psychique que social relève de la logique des magmas pour laquelle, quel que soit l'effort de rationalité, le résidu inexpliqué demeure en l'état de magma.

Ce magma est dynamisé par un flux incessant de représentations et de significations, conçues comme émergeant d'un imaginaire radical et non comme de simples reflets ou copies de choses. Devant l'attrait mass-médiatique du mot "imaginaire social" repris comme effet plutôt spéculaire, Castoriadis a beaucoup insisté sur cet aspect créateur de l'imaginaire social. Pour lui, "la représentation est la présentation perpétuelle, le flux incessant dans et par lequel quoi que ce soit se donne. Elle n'appartient pas au sujet, elle est, pour commencer, le sujet..... Elle est précisément ce par quoi ce "nous" ne peut être jamais enfermé en lui-même, ce par quoi il fuit de tous les côtés, se fait constamment comme autre que ce qu'il "est", se pose dans et par la position de figures et dépasse toute figure donnée".

L'imaginaire total, c'est l'imaginaire radical qui règne à la fois comme social-historique et comme psyché-soma : "Comme social-historique il est fleuve ouvert du collectif anonyme : comme psyché-soma, il est flux représentatif / affectif / intentionnel. Ce qui, dans le social-historique, est position, création, faire-être, nous le nommons imaginaire social au sens premier du terme, ou société instituante. Ce qui, dans la psyché-soma est position, création, faire être pour la psyché-soma, nous le nommons imagination radicale".

Castoriadis nous semble être le penseur qui, dans l'esprit occidental, tient le mieux les deux bouts de la problématique historique du concept d'imaginaire. D'autre part il plonge très loin dans les méandres des significations sociales et des représentations individuelles et d'autre part il résiste à la tentation

d'engloutissement fusionnel et le relie au réel- rationnel. Mais n'oublions pas que, dans sa conception, l'imaginaire est toujours premier et radical.

Un autre philosophe, plus proche de l'esthétique, Mikel Dufrenne, accepte de réunir totalement imaginaire et réel. L'imagination devient le prolongement le prolongement de la nature. La coupure n'est plus entre imaginaire et réel mais entre imagination authentique et imaginaire irréel, création vide d'une imagination stéréotypée et stérilisante. Pour Mikel Dufrenne, par les "grandes images" nous approfondissons notre perception du réel. Elles constituent le véritable imaginaire conçu comme qualité de perception du réel qui appelle une pratique, une action par rapport à (ou de) ce réel. Il est en quelque sorte un pré-réel : "ce n'est pas l'homme qui invente ou fabule mais la nature en lui et par lui : le réel alors échappe à lui-même et s'exprime comme pré-réel dans l'imaginaire". Pour Mikel Dufrenne, la personne qui le pouvoir d'imaginer juste est quelqu'un d'inspiré. l'imaginaire devient la preuve de notre insertion profonde dans la nature dont nous procédons et dont nous héritons. Sous cet angle, pourrions-nous soutenir cette image : l'imaginaire est le parfum du réel, à l'odeur de la rose, nous savons que la rose existe puisque nous l'imaginons.

EN FIN DE COMPTE, QU'APPELONS-NOUS "IMAGINAIRE" ?

Après cette incursion dans l'histoire du concept, qu'appelons-nous, aujourd'hui, "imaginaire" ? Notre conception reprend les réflexions des penseurs de l'autorisation.

Imaginer, c'est se représenter quelque chose, ce qui implique une dérivation par rapport au jeu immédiat des sensations et une association de la mémoire.

Imaginer c'est également juxtaposer, combiner, articuler et synthétiser des images ou des idées pour les reproduire en les figurant ou pour en tirer des rangements ou des arrangements différents.

Mais, d'une manière encore plus radicale, imaginer, rappelle Jacques Ardoino en suivant C. Castoriadis, c'est "créer, en fonction de l'expérience acquise et

actuelle, autre chose que ce qui était déjà là, préexistant, disponible ou encore ignoré". Il s'agit d'une véritable mise en acte d'une capacité de création et d'invention qui opère une rupture avec l'ordre établi de la symbolisation habituelle. Nous pouvons dire que l'imagination est la mise en œuvre, dans ce cas, d'une "sensibilité généralisatrice" complètement reliée au réel, à la nature qui advient par son truchement créateur. Pour l'artiste par exemple, "l'imagination désigne alors une motricité secrète et pourtant manifeste par quoi l'idée devient nature en s'exprimant par le langage des mains ... C'est en quoi l'artiste est une force de la nature : son imagination l'accorde à la Nature qui agit dans sa nature". (Mikel Dufrenne)

Le symbolique n'est jamais que l'écume du mouvement permanent des vagues d'un imaginaire océanique qui, dans ses grands fonds, se confond avec le réel. Détacher le signifiant du signifié pour en expliquer la structure, c'est croire que le tourbillon dans la rivière est une entité séparée de celle-ci et plus encore de l'eau qui la constitue fondamentalement. C'est une illusion d'optique qu' a opérée pendant longtemps la pensée formelle, objectiviste et anti-existentielle en sciences humaines. Le mot "sang" ou le mot "soleil" ne sauraient être détachés de leur dimension imaginaire et de leur potentialité symbolique dans une culture donnée, excepté pour le sage non-dualiste, transpersonnel et transculturel, pour qui "ce qui est" demeure inchangé au cœur d'un mouvement incessant de formes toujours nouvelles et aussitôt détruites, d'instant en instant.

PROPOSITIONS DE DEFINITIONS

- Il n'existe que le Réel - Monde, cet inconnu de la matière, en dernière instance.
- La racine du Réel, le réel voilé, est ce qui échappe à l'emprise symbolique.
- L'imaginaire est une fonction du Réel, dans sa complexité.

- Le symbolique est une création permanente du flux imaginaire dans sa composante "imaginable".
- L'imaginable est ce qui, dans l'imaginaire, permet de soutirer une partie du réel, pour le préfigurer, le "donner à voir" (Paul Eluard) d'une façon polysémique, équivoque et ambivalente dans un champ symbolique. Ce qui ouvre l'imaginaire à la création du Monde
- La réalité, c'est du Réel puisé par l'imaginaire et tamisé, préfiguré, par le symbolique. La réalité est tout ce que l'on peut comprendre et saisir du réel par le biais nécessaire du symbolique.
- On se cogne contre le Réel, mais on s'appuie contre la réalité que l'on construit sans cesse à travers un champ symbolique.
- L'imaginaire-source est la faculté de création radicale de formes, figures, images, symboles, mythes, tant psychiques que social-historiques, qui s'exprime par le Représenter/Dire des hommes.
- L'imaginaire-processus est le déroulement et le développement de l'imaginaire-source.
- L'imaginaire-affectif est le résultat symbolique ou chimérique du cours de l'imaginaire-processus.
- Le chimérique est le résultat d'une perte de la réalité dans un processus d'expansion démesurée de l'imaginaire irréel qui s'accompagne d'une réduction considérable et inconsciente de la polysémie, de l'équivocité et de l'ambivalence des significations et des représentations issues de la complexité du Monde.
- Le symbolique est l'ensemble des traductions de l'imaginable dans et par un code, une structure de significations socialement admises à une époque considérée.

Dans le symbolique :

* La synthématique est le code scientifique qui exprime la réduction maximale de la polysémie du Réel, en fonction d'une convention arbitraire mais nécessaire.

* La symbolique est l'ensemble des rapports de sens qu'expriment les arts et les diverses spiritualités, par le truchement des symboles et des mythes. Elle suppose un décryptage et une herméneutique.

- l'idéologie représente le système d'idées, de significations et des représentations puisées dans le symbolique et se rapprochant sans cesse du chimérique par un processus de rationalisation réductrice de plus en plus sophistiqué.

-

L'IMAGINAIRE COMME ERRANCE DU REEL

Dans son aventure et son flux migratoire, l'imaginaire vient draguer le Réel, mais celui-ci n'est pas autre chose que celui-là. Résultat d'une activité chimico-émectrique des cellules cérébrales, l'imaginaire, dans sa composante personnelle, est le Réel – Monde qui s'exprime sur le mode de la physis. L'imaginaire dit l'errance du Réel dans le cerveau humain. On peut comprendre l'imaginaire, analogiquement, comme une onde et comme une particule. en tant que flux particulière, l'imaginaire extériorise le réel en lui arrachant des fragments sans cesse renouvelés, qui viennent s'inscrire, transformés, dans un champ symbolique.

Mais en tant qu'onde, l'imaginaire et le réel tout entier comme expression de l'Un-Tout dans sa singularité imaginante.

C'est pour cette raison que l'imaginaire sépare et unifie tout à la fois. Le Réel fragmenté, entraîné par le flux de l'imaginaire, ne peut être reconnu scientifiquement que par des concepts et des théories ou par des symbolismes religieux qui s'emparent d'une de ses cohérences supposées au détriment de toutes les autres passées, présentes à venir. Dans son point de jonction avec le chimérique, la dérive imaginaire-Réel aboutit à l'enfermement psychotique, séparation radicale d'une vision aphone au sein d'un logos médicalisé et tonitruant qu'elle perce, sans cesse, d'inquiétants trous noirs.

Mais par l'autre ouverture, l'imaginaire unifie ce qui semble être séparé : le passé, le présent et l'avenir ; l'espace et le temps ; la naissance et la mort ; l'amour et la haine, le stable et le mouvant ; la pensée et l'action ; la reproduction et la création. Comprendre le double jeu de l'imaginaire comme pichenette du jeu du Monde, c'est assumer avec humour, l'ambivalence radicale de l'Homme.

LA TRANSVERSALITE PHANTASMATIQUE DE L'IMAGINAIRE PULSIONNEL

L'imaginaire pulsionnel renvoie à la problématique de la psyché-soma individuelle, à sa dimension pulsionnelle et à ses mécanismes de défense. La pulsion (Trieb) se manifeste dans la psyché par l'intermédiaire d'une représentation (formée par et dans la psyché). Du point de vue psychanalytique, nous pouvons soutenir deux catégories de pulsions antagonistes : Eros et Thanatos, la pulsion de vie et la pulsion de mort. Si les psychanalystes s'accordent sur la pulsion de vie (pulsions sexuelles et pulsions d'auto-conservation), ils ne partagent pas tous l'obsession de Sigmund Freud pour la "pulsion de mort" à partir d'au-delà du principe de plaisir (1920). On sait que pour Freud, la pulsion de mort (traduit par la suite par "thanatos") s'impose, en dernière instance, comme une tendance inhérente à l'être humain, à revenir à un état antérieur de non-tension, au moment de la non-vie qui, nécessairement, a précédé la vie dont Eros a constitué le moteur et le "trouble-paix" comme il l'appellera dans le *Moi et le Ça*.

On connaît la névrose freudienne à propos de la question de la mort, ce qui en fait d'ailleurs à nos yeux un être profondément attachant. Son médecin, Max Schur a écrit un remarquable livre sur ce sujet. Il paraît évident que sa théorie de la pulsion de mort est directement reliée à l'histoire personnelle de Freud (il était atteint d'un cancer), son histoire familiale (notamment la mort de son petit fils Heinele) et de son histoire sociale (il a vécu douloureusement et lucidement l'hécatombe de la Première Guerre Mondiale). L'argumentation freudienne peut

être contestée à bien des niveaux. Il n'est pas vrai que tous les êtres vivants cherchent à réduire fondamentalement toute nouvelle tension. Chez les chats et les chiens, ce qui pourrait, à première vue, constituer des éléments de "pulsions de mort" est expliqué différemment et pertinemment par les psychologues, qui mettent en lumière l'importance, chez l'homme, de la subtilité et la variété des facteurs cognitifs devant une situation problématique (Jacques Van Rillaer). Nous appelons imaginaire pulsionnel à la fois la source, le processus et le résultat d'une imagination qui prend appui sur les pulsions de l'être humain. Derrière cette notion se dessine donc une théorie des pulsions liées aux besoins fondamentaux de l'individu. La question est particulièrement difficile. Nous suivons bien volontiers la théorie psychanalytique quand il s'agit de repérer Eros, la pulsion de vie dans laquelle nous incluons à la fois les pulsions d'auto-conservation et les pulsions sexuelles. Mais ces pulsions liées aux besoins de survivre et aux besoins de se reproduire reflètent-elles complètement ce que nous pouvons nommer Eros ? Ne trouve-t-on pas d'autres besoins donnant lieu à des pulsions elles-mêmes engendrant des désirs, dans ce que nous appelons la pulsion de vie ? On sait que Abraham Maslov a proposé une théorie des besoins assez large. Faut-il l'accepter ou la critiquer comme étant idéaliste ? Doit-on s'en tenir, en fin de compte, à deux pulsions Eros et Thanatos : la pulsion de vie et la pulsion de mort ? Et même, dans la foulée freudienne, ne voir, en dernière instance, que le jeu muet et souterrain, de la pulsion de mort ? Sur quoi s'étaye donc cette capacité à imaginer : la survie, la reproduction, le "besoin" d'être reconnu, le "besoin" d'être relié à une totalité plus vaste ?

Les freudiens ont fondé leur théorie sur le besoin de survivre. A partir de la faim, le bébé se lie fantasmatiquement au sein dans un imaginaire indifférencié, totalitaire et tragique. L'amour naît de ce rapport à ce qui nourrit d'abord le corps en état de besoin. L'amour est donné de surcroît. Les historiens parlent également de l'amour en plus, relevant la relativité de l'amour maternel, encisagé comme un "instinct", suivant les époques, dans l'histoire sociale. Il

n'est pas un besoin primaire. Certes, ensuite, l'amour devient, en quelque sorte, partie intégrante, de la relation entre l'enfant et sa mère. Le regard de l'enfant vers sa mère, pendant qu'elle lui donne le sein, scelle le sentiment amoureux, sur un plaisir d'organe. il devient indissociable d'un plaisir sensoriel. Puis, peu à peu, le sentiment amoureux prendra sa relative autonomie et inventera sa propre sphère fantasmatique.

Mais n'existe-t-il pas un besoin primaire que nous pouvons nommer "attachement" avec René Zazzo ? Un besoin indépendant, dès le début, de celui de se nourrir et tout aussi primordial pour la survie physique de l'être humain ? Les travaux du psychanalyste anglais John Bowlby, de l'américain René Spitz et ceux de René Zazzo nous ont convaincus de l'existence de ce type de besoin primaire chez l'être humain, et d'une pulsion d'attachement correspondante. Dès lors, il s'ensuit un champ de désir et de représentations imaginaires propres à ce registre fondamental.

Cela ne nie pas, pour autant, la question de la "pulsion de mort". Encore faut-il s'entendre sur ce concept.

La pulsion de mort, au sens freudien du terme, est conçue comme un retour d'un point de tension corporel vers un point de non-tension procurant une satisfaction psychologique. C'est la décharge orgasmique nommée également "petite mort". La pulsion de mort nous entraîne vers un retour à l'état inerte, de non-mouvement, de non-vie, en fonction d'une loi et d'une compulsion de répétition. Pour Freud, la vie vient de la matière inerte et y retourne suivant une attraction essentielle, après avoir découvert sa finitude inscrite dans la sexualité, chez ce vivant complexe qu'on nomme un être humain. Le jeu de l'énergie libidinale est celui d'un éternel retour vers la non-vie après une entropie sans cesse croissante. L'option philosophique et tragique et son fondement est celui d'un stoïcisme moderne qui regarde la mort en face. Sigmund Freud et ses dizaines d'opérations chirurgicales à la mâchoire, Freud relié inéluctablement pendant presque vingt ans de son cancer, en sait quelque chose.

La psychanalyse, sous cet angle, est proprement révolutionnaire car toutes les dictatures sont fondées sur un déni de la mort et une assurance illusoire gonflée d'idéologies. Mais la psychanalyse a-t-elle, pour autant, raison ? Nul ne peut s'aveugler sur la prise de position indémontrable qui est à la base de la philosophie freudienne. Qu'est-ce que la vie ? Qu'est-ce que la pulsion de vie ou la pulsion de mort ? Personne, à ce jour et en l'état actuel de nos connaissances scientifiques, ne peut répondre péremptoirement à cette question. Le passage d'un état de tension à un état de non-tension est-il vraiment ce qui procure un plaisir recherché inconsciemment en dernière instance ? Ne faut-il pas faire le point sur ce qui relève d'un processus de réduction et d'un processus d'amplification, d'un mouvement centripète et d'un mouvement centrifuge de l'énergie, dans le bien-être de l'homme ? Le plaisir de l'orgasme, dans la sexualité par exemple, est-il lié exclusivement et principalement à la détente corporelle après une phase d'extrême tension ? Nous pouvons concevoir une autre option, dans la foulée de Georges bataille et de sa notion de "dépense". L'énergie sexuelle qui nous dynamise doit (téléonomiquement) se répandre dans une totalité plus vaste que nous-même. La phase extrême du vécu de diffusion expansive infinie de cette tension énergétique dans un plus d'énergie englobante, avec le rire joyeux qui l'accompagne, ne constituerait-elle pas alors ce qu'on nomme "orgasme" ?

En vérité, sur cette question éminemment intime, chacun peut évaluer sa propre expérience à sa juste mesure et en tirer des conséquences pour une philosophie de la vie. Bien sûr, si nous suivons la conception de pulsion de mort chez Françoise Dolto, nous pouvons facilement nous accorder. Ne nous dit-elle pas que nous entrons dans la pulsion de mort à chaque fois que nous nous endormons car nous mourrons alors en tant qu'être de désir conscient. Sous cet angle, la pulsion de mort est ce qui met en cause radicalement notre ego. Cette conception rejoint les points de vue des plus hautes sagesse de l'humanité pour lesquelles savoir mourir ne consiste pas seulement à reconnaître la finitude du

corps mais à accepter dans une vision pénétrante l'extinction même de l'ego lié au mental.

Revenons à notre théorie des pulsions à la base de cet imaginaire pulsionnel.

En ce qui nous concerne, nous entendons par Eros tout ce qui vise à la complexification, à la structuration et à l'attraction du vivant par et vers son semblable.

Par Thanatos, nous entendons, ce qui cherche, d'une manière opposée et complémentaire, mais sans jugement sur la priorité de la pulsion, la déstructuration, la simplification, la répulsion du vivant à l'égard de l'autre.

Par Palémos, nous visons tout ce qui relève de l'ordre d'une agressivité non destructrice, du caractère conflictuel et agonistique en soi et chez les autres. Ce qui nous paraît contraire à la mort, ce n'est pas la vie mais la naissance. Pas de naissance sans mort. Pas de mort sans (re)naissance au sein d'un processus infini de création / destruction de formes vitales toujours neuves.

Nous trouvons d'abord une pulsion de vie Eros dans laquelle nous faisons entrer les pulsions d'auto-conservation et les pulsions sexuelles mais encore une pulsion d'attachement, une pulsion de reconnaissance de soi par l'autre et la société et une pulsion de reliance envers tout ce qui vit. Plus largement la pulsion de vie est cette énergie incarnée qui conduit conflictuellement un être doué de vie à aller vers une plus grande complexité par le biais de structures hétérogènes de plus en plus organisées et de plus en plus vastes. Nous caractérisons la pulsion de vie comme un phénomène amplificatoire faisant entrer le vivant dans le vivant et le vivant dans tout ce qui est et qu'on désigne sous le terme de réel. Est animé par une pulsion de vie, l'homme qui accomplit ce que Jiddu Krishnamurti nomme "la révolution du réel".

Nous reconnaissons la pulsion de mort sur deux plans :

- Sur le plan physique, il s'agit bien d'une lutte entre des forces entropiques et des forces néguentropiques, avec en dernière instance et par rapport à l'unité individuelle séparée, la victoire des forces entropiques et

homogénéisantes. Oui, comme dit le poète "tout va vers la mort et vers le froid" (Eugène Guillevic).

- Sur le plan psychologique, la pulsion de mort est ce qui nous pousse à déconstruire la nature compliquée de l'ego, de ce que nous pouvons nommer "notre personnalité", pour nous conduire imperceptiblement vers la complexité de l'univers dans lequel notre place est infime et éphémère. Il s'agit d'une énergie qui délie les enchevêtrements psychiques et les illusions sécurisantes, qui réduit la totalité apparente d'une vie en unités de plus en plus élémentaires au point de se dissoudre dans le plus rien. La pulsion de mort nous ramène à ce point d'être où notre identité a commencé à se mouler dans notre reflet spéculaire et jubilatoire et nous fait passer de l'autre côté du miroir où la mort elle-même se dénoue.

En vérité, la pulsion de mort, sous cet angle, est constitutive de la pulsion de vie portée à son plus haut degré d'intensité. Car la vie n'est-elle pas vécue, d'instant en instant, avec le maximum d'ampleur dès lors que nous connaissons de l'intérieur qu'elle est rationnellement de l'ordre d'un non-sens radical à partir duquel nous pouvons co-naître à un "je-ne-sais-quoi" et à "un-presque-rien" doté d'un sens imprévu et dans lequel nous ne sommes que poudroient d'étoiles filantes ?

Eros est ce mouvement énergétique interne qui cherche à s'extérioriser, dans une dynamique d'attraction, de structuration, de complexification, d'hétérogénéisation différentielle mais aussi, de non-séparabilité, d'unification au système vivant et, peut-être même, au système cosmique dans son intégralité. Toute la force de "l'instituant" se trouve là, et c'est à cet endroit que le psychosociologue institutionnaliste doit revenir pour percer son occultation par les pouvoirs établis dans l'institution. Évidemment la logique inconsciente du désir proprement sexuel, au sens freudien du terme, y a sa place essentielle et la psychanalyse représente une théorie très importante de compréhension partielle du mode de fonctionnement du sujet humain. Faut-il, pour autant suivre Freud,

dans sa radicalité à propos de la pulsion de mort ? Le travail silencieux de la pulsion de mort est-il le dernier mot de l'histoire humaine ? Le retour à l'inerte, à l'inorganique, est-il inscrit d'une manière indélébile au cœur de la psyché au point d'en être le moteur central ? Beaucoup de cas psycho-pathologiques nous invitent à suivre cette théorie. Mais est-elle généralisable à tout être humain ? On sait que l'histoire personnelle tragique de Freud se mêle à sa conviction théorique et on peut se demander s'il n'a pas suivi une pente théorique qui correspondait à la fois aux connaissances de son temps et à sa complexité personnelle. Nous ne pensons pas que l'on puisse trancher ce débat qui est, en dernière instance, une croyance très personnelle à expérimenter soi-même dans les épreuves de la vie.

Nous pensons, par ailleurs, comme Stanislav Grof et la psychologie transpersonnelle, que la question de la mort et de la finitude est une prise de conscience inéluctable pour tout être humain digne de ce nom. Sans cette conscience existentiellement vécue, le sens de la vie ne saurait être trouvée. Pour nous la pulsion de mort signifie que dans un groupe, comme en moi-même, nous rencontrerons toujours une tendance à la répulsion, à la simplification, à la réduction de la complexité, à la déstructuration, à la destructivité au-delà de l'agressivité. Cette destructivité peut nous conduire à ne plus rien vouloir, à ne plus désirer vivre. Mais son influence est relative. Elle est intrinsèquement reliée au champ de relations sociales positives et négatives qui nous constituent : « Pour que la mort soit juste, il faut que la vie soit juste » écrivait Nazim Hikmet du fond de sa prison. Le jeu des pulsions conduit à la phantasmatisation des rapports humains qui correspondent à toute une gamme de sensations et de sentiments : joie, peur, colère, rêverie, envie, admiration. Mais aussi à la mise en œuvre des mécanismes de défense : projection, sublimation, déplacement, refoulement, isolation, formation réactionnelle, retournement contre soi-même, régression, annulation rétroactive, inhibition, rétraction, négations, intellectualisation, identification à l'agresseur. A retenir, trois types principaux :

projection, introjection et identification. Un exemple d'affect en œuvre dans la communication : La peur :

- d'être jugé, de me voir à travers l'autre
- d'être changé, remis en question.
- d'être dominé, incompris.
- d'être déçu, mal aimé.
- d'être utilisé, manipulé.
- d'être séduit puis abandonné.
- de l'indiscrétion, d'être "violé" dans son intimité.
- d'être dévoré.
- de s'exhiber.
- d'avoir mal et faire mal.

LA TRANSVERSALITE INSTITUTIONNELLE DE L'IMAGINAIRE SOCIAL

Pour la comprendre, il faut pouvoir changer de système de repérage. La transversalité institutionnelle suppose un décentrage par rapport à l'individu. désormais, ce qui influence le comportement provient du champ historico-social. Toute société, dans son mouvement historique (historicité), se crée tout en engendrant in Imaginaire social, c'est-à-dire un ensemble de significations imaginaires sociales :

- significations ou éléments sémiotiques comportant du sens.
- Imaginaires, c'est-à-dire non-conscients des acteurs sociaux et non réductibles à un réel ou à un rationnel.
- Sociales : qui s'imposent à tous les membres de la société indépendamment d'eux et engendrées par le système macro-social en tant que tel.

L'imaginaire social est donc le concept de référence pour comprendre la transversalité institutionnelle. L'imaginaire est avant tout :

- une totalité en acte, toujours inachevée.

- Régi par un principe de non-conscience de la part de ceux qui le subissent tout en le créant et en le reproduisant.
- Insondable et magmatique, c'est-à-dire inépuisable, dynamique, inextricable. Seuls des éléments de cohérence peuvent être dégagés, mais ils ne reflètent qu'une partie de l'imaginaire social.
- Irréductible à une quelconque explication totalisante (du genre de celle d'Emmanuel Todd à propos des relations entre les structures familiales et les structures des idéologies politiques).
- Aliénant et créateur : l'imaginaire social comporte une dimension de leurre permanent, un miroir aux alouettes, mais en même temps, une dimension créatrice, un "Principe espérance" (Ernest Bloch) qui permet de faire des projets d'avenir et, ainsi de contribuer à construire la société future.
- L'imaginaire social englobe les idéologies. Toute idéologie n'est qu'une forme rationalisée et apparente (ou susceptible de l'être) de l'iceberg imaginaire social dont la plus grande partie demeure inconnue.
- L'imaginaire social se structure, partiellement, sous la forme symbolique d'institutions. avec Cornélius Castoriadis, un des penseurs de l'imaginaire social, nous appelons "institution" un réseau symbolique, socialement sanctionné, où se combinent, en relations et en proportions variables, une composante fonctionnelle-réelle est une composante imaginaire. La composante fonctionnelle-réelle s'appuie sur une base organisationnelle. Les grandes "Organisations" du social exercent leur emprise en imposant à tous un champ institutionnel découlant de l'imaginaire social de la société considérée

«Et si quelque esprit réfléchi souhaitait, dans les temps à venir, écrire cette histoire comme elle devrait l'être, puisse cet ouvrage lui servir en quelque façon, si fruste et désordonné qu'il soit ».

Giovanni –Battista Ramusio, 1563.

Sans être vraiment exhaustive, notre analyse a été guidée par le souci constant de mettre en lumière les caractéristiques majeures des pratiques rituelles ainsi que des représentations sociales des sociétés traditionnelles d'Afrique noire en général. Nous avons voulu mettre à l'épreuve les possibilités réelles et affinées d'une approche scientifique des sociétés africaines par des chercheurs originaires de ces sociétés. De la culture africaine à la société africaine : tel est, à notre avis, l'itinéraire qu'a tenté de mettre en place cette analyse en prenant en compte,

quelques démarches qui tendent à constituer des éléments pertinents et efficaces d'identification de la recherche conduite par les Africains. Nous voulons spécialement parler ici de la thématique ouverte par G. DURAND avec *Les structures Anthropologiques de l'Imaginaire*.

De toute façon, par observation, par anticipation ou par stimulation, l'anthropologie africaine peut conduire les chercheurs africains à une nouvelle connaissance d'eux-mêmes. Laquelle connaissance se fonde sur une prise de distance par rapport à la réalité. Bien qu'elle s'identifie au « dedans » par différence avec l' « extérieur », l'investigation africaine peut être perçue par les autochtones comme porteuse d'une vue d'une vue du « dehors ». Ethnie / espace, tradition / histoire, valeur / culture, pour ne mentionner que ces trois couples d'influence dans les recherches, forment les prémisses plus ou moins pertinentes qui orientent les démarches africaines.

Force est de dire l'identification du chercheur avec son ethnie, souvent valorisée à ses yeux, provient d'un processus préliminaire qui établit une fausse identité (le « caractère du dedans »). C'est pourquoi l'analogie ou l'identité doit être prise plutôt comme hypothèse de travail. Du reste, on ne chercherait pas le rapport d'analogie s'il ne conduisait à formuler une hypothèse et, par-là, à poser un problème : celui de la différence précisément. La recherche africaine, dans la mesure où elle n'interprète sa propre démarche qu'en fonction des traditions de recherches autres qu'européennes, accepte plus ou moins implicitement une « idée directrice » qui lui sert de modèle paradigmatique. Comment dès lors saisir et expliquer une ou des différences multiples par rapport à l'idée, à la culture directrices ou dominantes qui servent de modèles ?

Par ailleurs, il serait impossible de concevoir les relations en dehors d'un milieu commun qui leur serve de système de références. L'espace et le temps, à la suite de Claude LEVI-STRAUSS, sont les deux systèmes de référence qui permettent de penser les relations sociales, ensemble ou isolément. Ces dimensions d'espace et de temps ne se confondent pas avec celles qu'utilisent les autres sciences. Elles

consistent en un espace « social » et en un temps « social », ce qui signifie qu'elles n'ont pas d'autres propriétés que celles des phénomènes sociaux qui les peuplent. Selon leur structure particulière, les sociétés humaines ont conçu ces dimensions de façon très différente. L'ethnologue ne doit donc pas s'inquiéter de l'obligation où il peut se trouver d'utiliser des types qui lui sont inhabituels, et même d'en inventer pour les besoins du moment.

Claude LEVI-STRAUSS avait déjà remarqué que le *continuum* temporel apparaît réversible ou orienté, selon le niveau offrant la plus grande valeur stratégique où on doit se placer du point de vue de la recherche en cours. Selon le même auteur, « d'autres éventualités peuvent se présenter : temps indépendant de celui de l'observateur, et illimité ; temps analysable ou non en parties, qui sont elles-mêmes homologues entre elles, pou spécifiques ».

Dans le même cheminement, EVANS-PRITCHARD avait montré qu'on pouvait ramener à des propriétés formelles de ce type l'hétérogénéité qualitative, superficiellement perçue par l'observateur, entre son temps propre et des temps qui relèvent d'autres catégories : histoire, légende, mythe, croyances, pratiques sociales, etc. ...

Par ailleurs, il serait bien de retenir que le religieux n'est pas cantonné dans une sphère distincte, mais qu'il se mêle à toutes les activités humaines et les affecte toutes, plus ou moins, d'une tonalité religieuse. Cette tendance est particulièrement marquée dans les temps forts de la vie collective. Une collectivité primitive peut se réunir pour une grande cérémonie religieuse aux divinités de la tribu, mais elle peut aussi le faire avant d'entrer en guerre et, à cette occasion, organiser quelque rite religieux. De même les grandes étapes biologiques de la vie que sont la naissance, la puberté et la reproduction, la mort ont partout été l'occasion de traitements spéciaux, en particulier la puberté par le rite de passage et la mort par les rites funéraires.

En outre, les degrés de l'initiation en Afrique noire traditionnelle sont autant de paliers qui marquent l'accès du néophyte aux secrets métaphysiques et rituels.

Ils ne font que codifier les formes d'appartenance de l'homme à la vie profonde et ne s'intéressent que médiocrement aux conceptions théoriques. Sans doute, le négro-africain conçoit-il un Etre Suprême, créateur transcendant, doué d'unicité, rigoureusement personnifié, à la fois omniscient et omnipotent, source et principe de la vie.

Pour cela la religion négro-africaine traditionnelle repose donc sur un théisme syncrétiquement conçu. Mais le polythéisme liturgique fait souvent oublier le polythéisme ontologique. C'est ce qui explique à la fois l'importance des divinités secondaires plus ou moins immanentes et la pluralité des génies locaux créés par Dieu pour servir d'intermédiaires entre lui et les hommes et qui finissent, dans l'imagination populaire, par se substituer à Dieu lui-même.

Compte tenu de tout ce qui fait la différence entre un initié et un non-initié, et à condition bien sûr d'étudier de manière approfondie la pratique rituelle, il serait permis d'avancer l'hypothèse suivante. Considéré comme puissance religieuse, le génie reste avant tout le délégué de Dieu auprès des hommes et l'intercesseur des hommes auprès de Dieu. En tant que délégué, il est l'interprète de la volonté de Dieu, le gardien du rite liturgique, l'auteur de la déontologie. En tant qu'intercesseur, il rend possible et efficace le rituel sacrificiel.

Au bout du compte, nous retenons avec force que la notion de rite déborde largement le domaine du religieux puisqu'elle s'applique à un ensemble de gestes, de paroles et d'actions canonisés par la coutume en général. Le rite devient religieux dans la mesure où il permet le contact avec les esprits supérieurs, êtres bénéfiques, parfois redoutables, dont il faut nécessairement tenir compte pour la bonne marche de l'existence. Mais pour approcher des puissances surnaturelles, il importe de suivre un rituel précis, de « calculer » ses gestes, de « mesurer » ses paroles, d'« observer » un protocole rigoureux.

Envisagé sous cet angle, le rite correspond à une représentation religieuse. Il devient l'action sacrée par excellence. Et l'ensemble des rites permet, pour une société donnée, de connaître le total de ses institutions religieuses.

L'ETABLISSEMENT D'UN CONCEPT OPERATOIRE : LA NOTION DE SOCIETE GLOBALE

Les sociétés globales – ainsi appelées parce qu'en chacune d'elle l'individu trouve l'ensemble des réseaux de relations sociales dont il a besoin au cours de sa vie – furent nombreuses dans Afrique traditionnelle, celle qui prit fin avec la période coloniale en ses débuts, vers le dernier quart du XIX^e siècle. Un ethnologue, Georges P. Murdock, en énumère plus de huit cent cinquante, et sa liste n'est pas complète. A chaque société globale correspond une culture particulière faite d'objets matériels, de comportements institutionnalisés, d'organisations sociales, de connaissances techniques, de conceptions philosophiques et religieuses, de créations esthétiques. Cet ensemble, propre à chaque groupe, constitue un héritage collectif que chaque génération reçoit de la précédente, modifie quelque peu, et transmet à la suivante.

La culture d'une société globale est une réalité dont les dépositaires sont conscients ; ils savent qu'ils sont Sérér, Dogon, Dioula ou Bété et que leur mode de vie est différent de celui de leurs voisins. C'est pourquoi les ethnologues ont pris comme unité d'étude, le plus souvent, une société globale et sa culture. Mais certaines de ces cultures présentent, évidemment, des ressemblances qui permettent de les regrouper en quelques vastes unités que nous proposons d'appeler *civilisations*.

Chacune de celles-ci résume ce qui est commun et essentiel aux différentes cultures concrètes qu'elle rassemble. L'adaptation fondamentale d'une société au monde qui l'environne consiste à en tirer ce qui est nécessaire à la subsistance du groupe ; c'est pourquoi la production des biens matériels caractérise de manière essentielle chaque culture. Les sociétés qui utilisent des techniques semblables de production sont rangées dans une même civilisation. Selon ce critère, on peut distinguer cinq civilisations traditionnelles.

Certains ethnologues comme H. Baumann et G. P. Murdock ont essayé de fonder une vue générale des cultures et sociétés africaines sur une reconstruction historique. D'autres ont donné la priorité à la géographie, de manière fort directe dans *l'Ethnographic Survey of Africa* dirigée par Daryll Forde, et de façon très nuancée dans la classification des aires culturelles de Melville J. Herskovits. Nous pensons que les faits culturels et sociaux ont une spécificité qui s'accommode mal de catégories principalement temporelles ou spatiales. Ce qui justifie notre préférence quant à fonder une civilisation sur un critère purement culturel.

Il semble opportun de retenir que l'oralité, au bout du compte, n'est ni l'absence ni la privation d'écriture. Elle se définit positivement comme une technique et une psychologie de la communication à partir du moment où l'on réfléchit sur trois thèmes fondamentaux : la problématique de la mémoire dans une civilisation de l'oralité, l'importance sociologique, psychologique et éthique de la parole proférée, enfin la culture donnée, transmise et renouvelée à travers des textes de style oral dont les structures rythmées sont des procédés mnémotechniques et d'attention. A ce titre, comme nous l'avons dit antécédemment, l'Homme Africain traditionnel et le Négro-Africain en général, est dans la nature technologiquement et spirituellement. Il y puise ses ressources. Il y puise aussi de multiples signifiants, rituels ou contingents par lesquels s'opèrent les échanges mutuels entre lui et les puissances numineuses. Comme le disait par ailleurs A. M. MBOW : « ... Nous citerons principalement la tradition orale qui nous apparaît aujourd'hui comme une source précieuse de l'histoire de l'Afrique, permettant de suivre le cheminement de ses différents peuples dans l'espace et dans le temps, de comprendre de l'intérieur la vision africaine du monde, de saisir les caractères originaux des valeurs qui fondent les cultures et les institutions du continent ».

Elle apparaît également comme le conservatoire et le vecteur du capital de créations socio-culturelles, accumulé par les peuples réputés sans écriture : un

“vrai musée vivant”, comme le soulignait à juste titre J. K. ZERBO. Lequel disait : « l’écrit, si utile soit-il, fige et dessèche. Il décante, dissèque, schématise et pétrifie : la lettre tue. La tradition habille de chair et de couleurs, elle irrigue de sang le squelette du passé. Elle présente, sous les trois dimensions, ce qui est trop souvent écrasé sur la surface bidimensionnelle de la feuille de papier ».

En outre, il est à remarquer que l’attitude des civilisations orales vis-à-vis du discours est une attitude différente de celles où l’écriture consigne tous les messages importants. A ce propos, la société orale connaît le parler courant mais aussi le discours clef, un message légué par les ancêtres, c’est-à-dire une tradition orale. En effet, la tradition est définie comme un témoignage transmis verbalement d’une génération à une autre. Presque partout en Afrique noire, “le verbe” possède une puissance mystérieuse parce que les mots créent les choses. Du moins, c’est l’attitude qui prévaut dans la plupart des civilisations négro-africaines. Les Dogon ont, dans ce sens, exprimé ce nominalisme de la façon la plus explicite. En effet, dans leurs rituels, on constate partout que le nom est la chose et que “dire” c’est “faire”.

L’oralité implique une attitude devant la réalité plus qu’un manque de quelque chose. Les traditions sont déroutantes, par excellence elles exigent fortement un retour continuels vers la source. FU KIAU fait remarquer justement, dans ce sens, qu’il est naïf de lire un texte oral une ou deux fois et puis de croire qu’on l’a compris. Car il faut “l’entendre”, “l’apprendre”, “l’intérioriser” comme un poème, “le questionner” pour dégager ses significations multiples.

Le sociologue doit, pour cette raison, apprendre à pénétrer dans le réseau des représentations collectives. Car le corpus de la tradition est la mémoire collective d’une société qui s’explique à elle-même. Pour tout cela, nous pensons qu’il serait bénéfique pour le sociologue de s’initier d’abord aux modes de pensée de la société orale avant d’en interpréter les traditions. Car toute tradition est, par définition, une œuvre et doit être examinée sous cet angle. En conséquence, il serait nécessaire d’étudier le milieu social qui l’a créée et transmise, et la vision

du monde qui sous-tend le contenu de toute expression d'une civilisation donnée.

Méthodologie et préhistoire africaine

« L'écriture est une chose et le savoir en est une autre. L'écriture est la photographie du savoir, mais elle n'est pas le savoir lui-même. Le savoir est une lumière qui est en l'homme. Il est l'héritage de tout ce que les ancêtres ont pu connaître et qu'ils nous ont transmis en germe, tout comme le baobab est contenu en puissance dans sa graine ». Tierno Bokar

.....

Qui dit tradition en histoire africaine dit tradition orale, et nulle tentative de pénétrer l'histoire et l'âme des peuples africains ne saurait être valable si elle ne s'appuie pas sur cet héritage de connaissances de tous ordres patiemment transmis de bouche à oreille et de maître à disciple à travers les âges. Cet héritage n'est pas encore perdu et repose dans la mémoire de la dernière génération des grands dépositaires, dont on peut dire qu'ils sont la mémoire vivante de l'Afrique.

On a longtemps pensé, dans les nations modernes où l'écrit prime le dit, où le livre est le principal véhicule du patrimoine culturel, que les peuples sans écriture étaient des peuples sans culture. Cette opinion toute gratuite a commencé, heureusement, à s'effriter depuis les deux dernières guerres, grâce aux travaux remarquables de certains grands ethnologues de toutes les nations. Tout le problème, pour certains chercheurs, est de savoir si l'on peut accorder à l'oralité la même confiance qu'à l'écrit pour témoigner des choses du passé. A notre avis, le problème est ainsi mal posé. Le témoignage, qu'il soit écrit ou oral, n'est finalement qu'un témoignage humain et vaut ce que vaut l'homme. L'oralité n'est-elle pas mère de l'écrit, à travers les siècles comme dans l'individu lui-même ? Les premières archives ou bibliothèques du monde furent les

cervelles des hommes. Par ailleurs, avant de coucher sur le papier les pensées qu'il conçoit, l'écrivain ou le savant se livre à un dialogue secret avec lui-même. Avant de rédiger un récit, l'homme se remémore les faits tels qu'ils lui ont été rapportés ou bien, s'ils les a vécus, tels qu'il se les raconte à lui-même. Rien ne prouve a priori que l'écrit rende plus fidèlement compte d'une réalité que le témoignage oral transmis de génération en génération. Les chroniques des guerres modernes sont là pour montrer que, comme on dit, chaque parti ou chaque nation « voit midi à sa porte », à travers le prisme de ses passions, de sa mentalité propre ou de ses intérêts, ou le désir de justifier son point de vue. Par ailleurs, les documents écrits ne furent pas, eux non plus, toujours à l'abri des falsifications ou des altérations, volontaires ou involontaires, dues aux copistes successifs, phénomène qui a donné naissance, entre autres, aux controverses relatives aux « Saintes Ecritures ».

.....

Même si les sociologues n'en tirent pas des conclusions semblables, il semble largement admis à l'heure actuelle que toute analyse sociologique comporte une phase d'interprétation fondée sur la compréhension d'actions individuelles. Cette opération de reconstruction de sens qu'on qualifie de compréhension présuppose que le sociologue puisse surmonter la distance sociale ou culturelle pour se placer mentalement dans la logique d'autrui. Un tel processus d'attribution de sens est indispensable à la mise en œuvre généralisante de la sociologie. L'opération mentale de compréhension comporte néanmoins le risque d'attribuer à l'acteur un comportement dont on juge à tort la portée universelle. Des observations de terrain, maintes, mettent en évidence les difficultés auxquelles se heurte la compréhension sociologique lorsque le chercheur est en situation de contact interculturel.

Cf. « Formes et ambiguïtés de la compréhension en situation d'observation » par Jacques coenen (cornen) Bluther (Bruther) p.77

BIBLIOGRAPHIE

- ACHEBE (C.)** – Things Fall Apart – Londres Ed. William Heinemann Limited, 1958.
- ADE AJAYI (J.F.)** – Histoire Générale de l’Afrique, T.6, Le XIV^o siècle jusque vers les années 1880 – Paris, Unesco, 1986.
- ADU-BOAHEN (A.)** – Histoire Générale de l’Afrique – T.7, l’Afrique sous domination coloniale, 1880-1935, Paris, Unesco, 1987.
- ALESSANDRINI (M.)** – L’Image de l’homme-plante dans la poésie négro-africaine d’expression française – Doctorat de 3^o cycle, Paris, 1971.
- ALLEN (D.)** – Mircea Eliade et le phénomène religieux – Paris, Payot, 1982.
- AMANDRY (P.)** – La Mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l’oracle – Paris, 1950, E. de Boccard Editeur.
- ANSART (P.)** – Les Sociologies contemporaines – Paris, Seuil, 1990.
- ARON (R.)** – Les étapes de la pensée sociologique – Paris, Ed. Gallimard, 1967.
- AUGE (M.)** – Un Ethnologue dans le métro – Paris, Hachette, 1986.
- AVRON (D.)** – L’Appareil musical – Paris, UGE, 1978.
- AZOMBO (S.)** – Séquences et significations des cérémonies d’initiation *So* – Thèse de doctorat de 3^o Cycle, Université Stendhal, Grenoble III.
- BA (A.H.) et DIETERLENG (G.)** – Koumen, texte initiatique des pasteurs peul – Mouton, 1961.
- BACHELARD (G.)**
- La Poétique de l’espace – 7^o édition, Paris, Quadrige/ PUF, 1998.
 - La Dialectique de la durée – 2^o édition, Paris, Quadrige/ PUF, 1993.
 - La formation de l’esprit scientifique, contribution à une psychanalyse de la connaissance objective, éd. J. Vrin, 1965, 295 p., (1^o éd. 1938)
- BALANDIER (G.)**

- Sens et Puissance – Paris, PUF, 1971.
- Sociologie actuelle de l’Afrique Noire – Paris, PUF, 1963.
- Structures Sociales traditionnelles et changements économiques –
2°
publication, Poulet, extrait des Cahiers d’Etudes Africaines 1, mai 1968.
- BALLE (C.)** – Sociologie des organisations – Paris, PUF, 1990, Que sais-je ?
- BARTHES (R.)** – Mythologies – Paris, Ed. du Seuil, 1957.
- BASTIDE (R.)** – La mythologie (article) – in Ethnologie générale, Encyclopédie
de la Pléiade, Paris, 1968 ? p. 1037 à 1090 ;
- BATESON (G.) & RUESCH (J.)** – Communication et société – Paris, Seuil, 1988.
- BATESON (G.)**
– Vers une économie de l’esprit, 2Tomes, Paris, Seuil, 1977 et 1980.
– La Nature et la pensée , Paris, Seuil, 1984.
- BAUDRILLARD (J.)**
– Pour une critique de l’Economie Politique du Signe – Paris, Gallimard, 1972.
– Simulacres et simulation – Paris, Ed. Galilée, 1981.
– De la Séduction – Paris, Editions Galilée, 1979.
- BEATTIE (J.)** – Introduction à l’Anthropologie Sociale – Paris, Payot, 1972.
- BENJAMIN (W.)** – L’œuvre d’art à l’ère de sa reproductivité
technique.....
- BENSA (A.)** – Individu, Structure, immanence – Paris, Seuil, 1988.
- BERNOLLES (J.)** – Performances de la parure et du masque africains,
Maisonneuve et Larose, Paris, 1966,
- BESANT A.** – La Sagesse Antique – Paris, Ed. Adyar, 1987.
- BETTELHEIM (B.)** – Les blessures Symboliques – Paris, Gallimard, 1971.
- BIDIMA (J. G.)** – La philosophie négro-africaine – Paris, PUF, 1995.
- BLANCHET (A.) et GOTMAN (A.)** – L’Enquête et ses méthodes : L’entretien –
Paris, Ed. Nathan, 1992.

BLOCH (H.) et NIEDERHOFFER (A.) – Les Bandes d'Adolescents – Paris, Payot, 1963.

BLOMM (A.) – L'Âme désarmée, Paris, Julliard, 1987.

BOLTANSKI (L.) et THEVENOT (L.) – De la justification ; les économies de la grandeur – Paris, Gallimard, 1991.

BOUDON (R.)

– La place du Désordre – Quadrige/PUF, 1991.

– Traité de Sociologie – PUF, 1982.

– L'Inégalité des chances – Paris, A. Colin, 1979.

– *L'Art de se persuader* des idées douteuses, fragiles ou douteuses – Paris, Fayard, 1990

BOURDIEU (P.) et PASSERON (J.-C.) – La Reproduction – Ed. de Minuit, 1970.

BOURDIEU (P.), CHAMBOREDON (J.-C.) et PASSERON (J.-C.) – Le métier de sociologue, Mouton, Bordas, 1968.

BOURDIEU (P.)

– La Distinction : Critique sociale du jugement – Paris, Minuit, 1987.

– Le Sens Pratique – Paris, Ed. de Minuit, 1980.

– Raisons pratiques : Sur la théorie de l'action – Paris, Editions du Seuil, 1994.

BRAND (R.) – Dynamique des Symboles dans les cultes Vodum du Sud-Dahomey – Thèse de 3^e cycle EPHE/Paris V, 1973, ronéoté.

BRUCKENER (P.) – Le Sanglot de l'homme blanc : Tiers-Monde, Culpabilité, Haine de soi – Paris, Ed. du Seuil, 1983.

CALAME-GRIAULE (G.) – Ethnologie et Langage. La Parole chez les Dogon – Paris, Gallimard, 1965.

CASTORIADIS (C.) – L'Institution imaginaire de la société – Paris, Editions du Seuil, 1975.

CAZENEUVE (J.)

– La mentalité archaïque – A. Colin, 1966

– Sociologie du Rite – Paris, Gallimard, 1965.

- Dix Grandes Notions de Sociologie – Paris, Ed. du Seuil, 1976.
- CHESNEAUX (J.)** – Le Mode de Production Asiatique – Paris, Ed. Sociales, 1969.
- CHOMSKY (N.)** – Synthatic Structures – Paris, Mouton, 1964.
- CONDON (W. S.)** - Une Analyse de l'organisation comportementale – La communication non verbale - sous la direction de J.COSNIER et A. BROSSARD, Paris, Neuchâtel, Ed. Delachaux et Niestle, 1984.
- COULON (A.)** – L'École de Chicago – Paris, PUF, 1992, Que sais-je ?
- CROZIER (M.)** et **FRIEDBERG (E.)** – L'Acteur et le système – Paris, Ed. du Seuil, 1977.
- DAMMANN (E.)** – Les Religions de l'Afrique – Paris, Payot, 1964.
- DAVIDSON (B.)**
- Les Africains : Introduction à l'histoire d'une culture – Paris, Ed. du Seuil, 1971.
 - Mère Afrique – Paris PUF, 1965.
 - L'Afrique avant les Blancs – Paris, PUF, 1962.
 - L'Afrique Ancienne – T. I, Paris, Librairie François Maspero, 1978.
 - L'Afrique Ancienne – T.II, Paris, Librairie François Maspero, 1973.
- DECERTEAU (M.)** – L'invention du quotidien, T1.Arts de faire – Paris, Editions Gallimard, 1990.
- DECERTEAU (M.) & GIARD (L.)** – L'ordinaire de la communication – 1983.
- DELEUGE (G.)** – Logique du sens – Paris, Editions de Minuit, 1969.
- DE SINGLY (F.)** – L'enquête et ses méthodes : le questionnaire – Paris, Ed. Nathan, 1992.
- DIERKENS (J.)** – Approche psychologique des rituels religieux mystiques et de leur symbolisme - in Eschatologie et cosmologie, Institut de Sociologie Bruxelles, 1969.
- DIETERLEN (G.)** – Essai sur la religion bambara – Paris, PUF, 1951.
- DIOP (B.)** – Les Contes d'Amadou Coumba – Présence Africaine, Paris, 1961.
- DIOP (C.A.)** – L'Afrique noire pré-coloniale – Présence Africaine, Paris, 1987.

DUBARLE (D.) & DOZ (A.) – Logique et dialectique – Larousse, 1972.

DUMONT (L.) – Homo-hierarchicus. Le Système de castes et ses implications – Paris, Gallimard, 1996.

DURAND (G.)

– L'imaginaire. Essais sur les sciences et la philosophie de l'image – Hatier, 1994.

– Introduction à la Mythologie : Mythes et Sociétés – Paris, Editions Albin Michel, 1996.

– L'Imagination Symbolique (1964) – 4^e édition, Paris, PUF, 1984.

– Science de l'Homme et Tradition – Le « Nouvel Esprit anthropologique » (1975), 3^e édition, Albin Michel, 1996.

– L'Ame tigrée – les pluriels de psyché, Denoël, 1981.

– Figures mythiques et visages de l'œuvre : de la mythocritique à la mythanalyse – (1979), 2^e édition, Dunod, 1992.

– Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire – Bordas, 1969.

DURKHEIM (E.)

– Les Formes élémentaires de la vie religieuse – Quadrige / PUF, 7^e édition, 1985.

– les Règles de la Méthode Sociologique – Paris, Quadrige / PUF, 21^e édition, 1983.

– Sociologie et Philosophie – Paris, PUF, 1963.

DUVIGNAUD (J.) – L'Anomie, hérésie et subversion – Paris, Editions Anthropos, 1973.

EL FASI (M.) & HRBEK (I.) – Histoire Générale de l'Afrique – T. 3, L'Afrique du VII^e siècle au X^e siècle, Paris, Unesco, 1985.

ELIADE (M.)

– Birth and rebirth. The Religious meanings of initiation in human culture - New York, Harper and Brother, 1958.

– Images et symboles – Gallimard, Paris, 1952.

– Le mythe de l'éternel retour – Gallimard, 1949.

- Mythes, rêves et mystères – Gallimard, Paris, 1957.
- Le Sacré et le Profane – Paris, Gallimard, 1965.
- Traité d'Histoire des Religions – Paris, Payot, 1949.
- Aspects du mythe – Paris, Ed. Gallimard, 1963.
- ELIAS (N.)** – Qu'est-ce que la sociologie ? Ed. de l'Aube, Pocket, 1991.
- ERNY (P.)** – L'enfant et son milieu en Afrique noire – Paris, Payot, 1972.
- FAYE (A.)** – Le thème de la mort dans la littérature seereer – Les Nouvelles Editions Africaines du Sénégal, 1997.
- FERRO (M.)** (sous la direction) – Le livre noir du colonialisme, Éditions Robert Laffont, Paris, 2003 ;
- FONKOUÉ (J.)** – Différence et Identité: Les Sociologues africains face à la Sociologie – Paris, Ed. Silex, 1985.
- FOSSAERT (R.)**
 - La Société – T. 1, Une Théorie Générale, Paris, Ed. du Seuil, 1977.
 - La Société – T.2, Les Structures Economiques, Ed. du Seuil, 1977.
- FREUD (S.)** – Totem et tabou – Editions Payot, Paris, 1965 pour l'édition en langue française, Petite Bibliothèque Payot.
- GAUTHIER (A.)** – La double stratégie du politique – Doctorat 3^o cycle, Paris X (Nanterre, 1973, ronéoté).
- GEORGE (P.)** – Population et peuplement – Paris, PUF, 1972, Collection SUP.
- GIDDENS (A.)** – La Constitution de la société, PUF, 1987.
- GIRARD (R.)** – La violence et le sacré, Grasset, Paris, 1972
- GOFFMANN (E.)**
 - La mise en scène de la vie quotidienne- 1- La présentation de soi, minuit, 1973.
 - Stigmate. Les usages sociaux des handicaps, Minuit, 1975.
 - Façons de parler, minuit, 1987.
 - Les moments et leurs hommes, Seuil, 1988.
 - Les cadres de l'expérience, Minuit, 1991.

GOODY (J.) – The myth of the Bagre – The Oxford library of African literature, London, 1972.

GRAWITZ (M.) – Méthodes des Sciences Sociales – Dalloz, 1976, 3^e édition.

GREIMAS (A.J.) – La Sémantique Structurale – Larousse, Paris, 1966

GRIAULE (M.)

– Dieu d'eau – Ed. du Chêne, Paris, 1948.

– L'homme et le milieu naturel – in Découverte aérienne du monde, Horizons de France, 1948.

– Les symboles des arts africains – Présence Africaine, n° 10-11, 1957.

– Réflexions sur des symboles soudanais – C.I.S., XIII, 1952.

GRIAULE (M.) et DIETERLEN (G.) – Le Renard pâle – Inst. d'Ethnologie, Paris, 1965

GUERINEL (N.) – Psychopathologie et acculturation. Éléments pour une psychopathologie négro-africaine, Thèse de doctorat de 3^e cycle, ronéotée, Paris, 1972

GURVITCH (G.) – La vocation actuelle de la sociologie – T. 1, Paris, PUF, 1963.

GUSDORF (G.)

– Vers une métaphysique – T.1, C.D.U., Paris, 1954.

– Mythe et métaphysique, Flammarion, Paris, 1953.

GUTMANN (B.) – Das Racht der Dschagga – Reck, Munich, 1926.

HALL (E.T.)

– Au-delà de la Culture – Ed. du Seuil, Paris, 1979.

– La Dimension cachée, Seuil, 1971.

– La Danse de la vie. Temps culturel, temps vécu, 1984, Seuil

HAMA (B.) – Contes et Légendes du Niger – T. A, Présence Africaine, 1972.

HARLEY (G.W.) – Notes of the Poro in Liberia – Papers of the Peobody, Museum of Americ. Archeol. And Ethno., XIX, 1941, n°2.

- HEINICH (N.)** – La Sociologie de Norbert Elias – Editions la Découverte, Paris, 1997.
- HEUSCH (L. de)** – Le Roi ivre ou l'origine de l'Etat – Gallimard, Paris, 1972.
- HOLAS (B.)** – Organisations socio-religieuses en Afrique noire – BIFAN, XXVI, B, Dakar, 1957.
- HOLTE (R.)** – Béatitude et Sagesse : Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne - Paris, 1962.
- HORKHEIMER (M.) & W. ADORNO (T.)** – La dialectique de la raison – Ed. Gallimard, 1974, pour la traduction française.
- HOUIS (M.)** – Anthropologie linguistique de l'Afrique noire – PUF, Paris, 1971.
- JAULIN (R.)** – La Mort Sara – Plon, 1967.
- JEAN SIMON (P.)** – Histoire de la Sociologie – PUF, 1991.
- JODELET (D.)** [sous la direction de] – Les Représentations sociales – Paris, PUF, 1989.
- JONES (F.M.)** – Dualisme, Gémellité, Bisexualité et Ambivalence chez les Dogon – (Etude Ethnopsychanalytique), Doctorat de 3^o cycle, Paris V, 1973.
- KANT (E.)** – La Raison Pure – Textes choisis, PUF, 1961.
- KAPFERER (J.N.)** – Rumeurs, le plus vieux média du monde – Editions du Seuil, Paris, 1987.
- KENYATTA (J.)** – Facing Mount Kenya – Martin Secker and Warburg Ltd., London, 1938.
- KI-ZERBO (J.)** – Histoire Générale de l'Afrique – T.1, Méthodologie et préhistoire africaine, Jeune Afrique / Unesco, 1984.
- LAPASSADE (G.)** – L'entrée dans la Vie – Ed. de Minuit, 1963.
- LE BRETON (D.)** – Anthropologie du corps et modernité – Gallimard, 1987.
- LE CŒUR (C.)** – Les Rites et l'Outil – PUF, Paris, 1969.
- LEVI-STRAUSS (C.)**
- Race et Histoire – Ed. Gonthier, Paris, 1961.
 - La Pensée Sauvage – Paris, Plon, 1962.

- Tristes tropiques – Paris, Plon, 1955, Pocket.
- L’homme nu – Plon, Paris, 1971 ;
- LEVRAULT (B.)** – Le Roi-Dieu au Bénin – 1964.
- LINTON (R.)** – Le Fondement Culturel de la Personnalité – Paris, Dunod, 1967.
- LUPASCO (S.)**– Qu’est-ce qu’une Structure – Paris, Bourgeois, 1967.
- MALINOWSKI (B.)**
 - Une théorie scientifique de la culture – Paris, Seuil, 1968, François Maspero, pour la traduction française.
 - Les Dynamiques de l’évolution culturelle, Recherche sur les relations raciales en Afrique – Paris, Payot, 1970.
- MAQUET (J.J.)** – Pouvoir et Société en Afrique – Paris, Hachette, 1970.
- MARCH (J.G. et SIMON (H.A.))** – Les Organisations – Paris, Dunod, 1979.
- MARX (K.)** – Le Manifeste du Parti communiste – Union Générale d’Editions, 10-18, Paris, 1969.
- MAUSS (M.)** – Sociologie et Anthropologie – Paris, PUF, 1985.
- MAZRUI (A.A.) et WONDKI (C.)** – Histoire Générale de l’Afrique – T. 8, l’Afrique depuis 1935, Paris, Unesco, 1988.
- MEILLASSOUX (C.)** – Essai d’interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d’auto-subsistance – Cah. Ec. Afric., 4 décembre 1960.
- MOKHTAR (G.)** – Histoire Générale de l’Afrique – T. 2, Afrique Ancienne, Paris, Unesco, 1984.
- MORIN (E.)** – La Rumeur d’Orléans – Paris, Ed. du Seuil, 1969.
- MUENG (R.P.)** – L’Art de l’Afrique noire – Mame, 1965.
- MULAGO (V.)** – Un Visage Africain du Christianisme – Présence Africaine, 1965.
- NIANE (D.T.)** – Histoire Générale de l’Afrique – T. 4, L’Afrique du XII^e siècle au XX^e siècle, Paris, Unesco, 1985.
- OGOT (B.A.)** – Histoire Générale de l’Afrique – T. 5, L’Afrique du XVI^e siècle au XVIII^e siècle, Paris, Unesco, 1987.

- ORTIGUES (Ed.)** – Œdipe Africain – Paris, Plon, 1966.
- PARIN (P.)** – Les blancs pensent trop – Payot, Paris, 1966.
- PAQUES (V.)** – L'Arbre Cosmique dans la Pensée Populaire et dans la vie quotidienne du Nord-Ouest africain – Inst. d'Ethnologie, Paris, 1964.
- PERROIS (L.)** – La Circoncision Bakota (Gabon) – Cah. ORSTOM, Ser. Sc. Hum., vol. V. 1, 1968.
- PESSIN (A.)**
- La Rêverie Anarchiste, 1848-1924 – Bibliothèque de l'Imaginaire, Librairie des Méridiens, Paris, 1982.
 - Le Mythe du Peuple et la Société française du XIX^e siècle – T. 1-3, Thèse d'Etat, Sociologie, Grenoble III, 1988.
- PESSIN (A.) & TORGUE (H.S.)** – Villes imaginaires – 1980
- PIAGET (J.)** – La psychologie de l'Intelligence – A. Collin.
- PICARD (C.G.)** – La Civilisation de l'Afrique Romaine – Etudes Augustiniennes, Paris, 1959.
- PICHON (J.-C.)** – Histoire des mythes- Payot, 1971.
- PRADINES (M.)** – Esprit de la Religion – Ed. VERSO, 1991.
- PRITCHARD (E.E. E.)** – La Femme dans les Sociétés Primitives – PUF, Paris, 1971.
- QUERE (L.)** – La vie sociale est une scène. Le parler frais d'Erwin GOFFMAN – Paris, Editions de Minuit, 1989.
- RETEL-LAURENTIN (A.)** – Oracles et Ordalies chez les Nzakara – Paris, Mouton, 1969.
- PROPP (V.)** – Morphologie du Conte – Ed ; du Seuil, Paris, 1965.
- RAVIGNANT (P.) et KIELCE (A.)** – Les Grands Mythes de Création du Monde – Ed. Le Mail, 1988.
- RENARD (J.B.) et CAMPION-VINCENT (V.)** – Légendes urbaines – Rumeurs d'aujourd'hui – Paris, Editions Payot & Rivages, 1998.

- RIVIERE (CL.)** – L'objet social, essai d'épistémologie sociologique – M. Rivière et Cie., 1969.
- ROCHEDIEU (Ed.)** – L'Union du Conscient et de l'Inconscient grâce au dynamisme des mythes, symboles et rites religieux – in Le Langage, A. La Baconnière, Neuchâtel, 1966.
- ROCHER (G.)** – Introduction à la sociologie générale – T.3 Le changement social – Editions HMH, Ltée, 1968, Seuil.
- ROUGET (G.)** – La musique et la transe – Paris, NRF, Editions Gallimard, 1980.
- ROUMEGUERE- EBERHARDT (J.)** – La Notion de vie, base de la structure sociale Venda – in Pensées et Sociétés Africaines – Mouton, 1963.
- SAÏD (S.)**– Approches de la mythologie grecque – Ed. Nathan, paris, 1993.
- SARTRE (J.P.)** – Critique de la Raison Dialectique -.....
- SCHUON (F.)** – De l'Unité transcendante des religions – Ed. du Seuil, Paris, 1979.
- SHUTZ (A.)** – Le Chercheur et le quotidien – Méridiens, 1986.
- SEGAL (H.)** – Notes on Symbol Formation – Jal. of Psychoanalysis, T. XXXVIII, 6, 1957.
- SENE (A.)**
- De la Notion de Caste aux Sociétés Secrètes : Contribution à l'Etude des Structures Anthropologiques de l'Imaginaire en Afrique Noire Traditionnelle – Mémoire de Maîtrise, UPMF, Grenoble II, 1996.
- Pratiques Rituelles et Systèmes de Représentations Sociales : Incursion dans le Système de Représentations Sociales négro-africain / Pour une Contribution à l'Etude des Structures Anthropologiques en Afrique Noire Traditionnelle – Mémoire de D.E.A, UPMF Grenoble II, Université Stendhal, Grenoble III, 1997.
- SENGHOR (L.S.)** – Liberté V. Le Dialogue des Cultures – Ed. du Seuil, 1993.
- SERRES (M.)** – Le Parasite – Paris, Grasset, 1980.

SHARROCK (W.) et WATESON (R.) – L'Unité du faire et du dire. Les formes de l'action. Sémantique et sociologie – Publié sous la direction de P. PHARO et L. QUERE, Editions de l'E.H.E.S.S, Paris, 1990.

SIMMEL (G.)

– Sociologie et épistémologie – PUF, 1981.

– Philosophie de la modernité – Payot, 1989.

SIMONDON (G.) – L'Individuation psychique et collective – Aubrer, 1989.

SURET-CANAL (J.) – Les Sociétés Traditionnelles en Afrique Tropicale et le Concept de Mode de Production Asiatique – Pensée, 117 : 21-42, 1954.

TEMPELS (P.) – Plaidoyer pour la Philosophie Bantu et quelques autres textes – Faculté de Théologie Catholique, 1982.

TERRAY (E.) – Le Marxisme devant les sociétés primitives – Maspero, 1969.

THEUWS (T.) – Naître et Mourir dans le Rituel Luba, Zaïre – XIV, 2-3, Léopoldville, 1960.

THIBAUD (R.J.) – Dictionnaire des religions – M. L. Editions, 2000.

THOMAS (L.V.) et LUNEAU (R.) – La Terre Africaine et ses Religions – Librairie Larousse, Paris, 1975.

THOMAS (L.V.)

– Cinq Essais sur la Mort Africaine – Dakar, Fac. Des Lettres, 1968.

– Essai sur la Conduite négro-africaine du Repas – BIFAN, XXVII, 3-4, Dakar, 1965.

– Mort Symbolique et Naissance Initiatique chez les Diola- Niomun – Cah. Des Religions Africaines, Lovanium, 7 janvier 1970, vol. 4.

TIBOR (M.) – De l'aide à la recolonisation : Les leçons d'un échec – Seuil, Paris, 1972.

TURNER (V.W.)

– Les tambours d'affliction – Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie – Gallimard, Paris, 1972.

– The Forest of Symbole. Aspects of november rituel – Cornell. Univ. Press, 1967.

VARAGNAC (A.) – Civilisations traditionnelles et genres de vie – A. Michel, 1948.

WEBER (M.)

– Essais sur la théorie de la science – Paris, Plon, 1965, Pocket.

– L’Ethique protestante et l’esprit du capitalisme – Paris, Flammarion, 2000, traduction inédite et présentation par Isabelle Kalinowski.

ZAHAN (D.)

– Aspects de la réincarnation et de la vie mystique chez les Bambara – in “Réincarnation et vie mystique en Afrique noire”, PUF, 1965.

– La Religion africaine – photocopié, inédit, Strasbourg.

– Religion, spiritualité et pensée africaine – Payot, Paris, 1970.

– Société d’Initiation bambara – Mouton, Paris, 1960.

ZERBO (J.K.) – Histoire générale de l’Afrique – T.1, Méthodologie et préhistoire africaine, Jeune-Afrique / Unesco, 1984.

• Bulletin de l’IFAN, T. XXIX, série B, 3-4, 1967.

• Chiers de l’Imaginaire N° 11, p. 181.

• “Dragons et sorcières”. Contes et Légendes du pays Mbaï – édité par Joseph Forthier S.J, Dunand Colin, 1974.

• “La Communication” – Les Dictionnaires du Savoir Moderne, Cal., Paris, 1971.

ANNEXES

EXEGESE DU CULTE

DES RAB ET DES RITES DE POSSESSION CHEZ LES LEBOU ET LES WOLOF : NDÖP, TUURU ET SAMP.

Ces quelques définitions sommaires faciliteront également la compréhension de cette analyse que nous sommes sur le point de faire :

- GISAANEKAT : devin, voyante. La majorité des ndöpkat font du gisaane (divination, voyance), mais tous les gisaanekat ne sont pas, loin de là, des ndöpkat.
- FAJKAT : guérisseur. Ce terme englobe aussi bien les ndöpkat que les biljo (chasseur de sorcier), les jabarkat (guérisseur traditionnel se servant surtout de racines, de poudres et des incantations non islamiques) et certains types de serin (marabout), notamment les tariyaax (marabouts plutôt itinérants, spécialisés dans les pratiques magiques offensives et défensives).
- GARAP : arbre, plante, par extension : médicament.
- XAM-XAM : connaissance. Tous les fajkat sont des boroom xam-xam, des connaisseurs.
- GALLAJ : objet à valence magique, "fétiche", certains types d'amulettes.
- TÊÊRE : amulette écrite par le marabout, enveloppée dans un sachet de cuir ou de plastique.
- LAAR : queue de bœuf dont une extrémité est enserrée dans un étui en cuir. Instrument rituel des ndöpkat.
- BAJIN : corne. Le ndöp fera usage de "cornes travaillées", c'est-à-dire remplies de divers ingrédients que l'on appelle aussi soox et parfois laar.

- JAAT : verset incantatoire traditionnel opposé au saar (verset de coran) et à laaya (versets en langue arabe utilisés par les marabouts dans leurs travaux). Les lèmu se rapprochent des jat.
- TAGGU : demande de permission, demander la permission. Il s'agit, généralement, de la partie introductive des jat où le ndôpkat sollicite la permission de Dieu, du Prophète, des grands tuur.
- 'NAAN : demander, souhait. Dans sa prière adressée aux tuur et aux rab, la possédée énumère ses souhaits.
- SEET : recherche, chercher, regarder, inspecter. Par ce terme, on désigne la seconde phase de la consultation du ndôpkat pendant laquelle il cherche l'origine de la maladie, pose son diagnostic et définit les modalités de la thérapie ;
- SUUR : technique de fumigation par diverses substances pharmacologiques (feuilles, herbes, poudres de racine). Elle est utilisée pour faire parler le malade.
- NATT : mesure. Importante phase du ndöp.
- BUKOTU : tourner autour. Terme qui désigne l'ensevelissement symbolique du malade et de l'animal de sacrifice pendant le Ndöp.
- RAAY : caresser, caresse. Frôlement, caresses, soit directement avec les mains, soit avec les volailles, sur le corps de la possédée, pendant le ndöp.
- SAJ : début, commencement. La première phase, nocturne, du ndöp.
- BUUSU :pulvériser, cracher du liquide sur ... Pendant le saj, les ndôpkat pulvérisent du lait sur le corps du malade pour le mater ensuite.
- REY : tuer, sacrifice.
- JOMMI : expérience visuelle terrifiante, instantanée, sidérante. Une personne "qui est jommi" en demeure hébétée.

- FFE'NU : se produire, apparaître. On désigne par ce terme l'acte d'apparition du rab devant la possédée.
- JENNEER : sembler voir. C'est une expérience visuelle dans un état intermédiaire entre la veille et le sommeil. Elle est plus étalée et durable que les précédentes.
- GÊNT : rêve.
- NJUUMA : signifie approximativement "chose surnaturelle" (apparue, passée, aperçue). Terme générique pour toutes les visions concernant les esprits.
- DAANU : chute, tomber. C'est l'événement terminal de la crise de possession.
- FAGNOL (pluriel : pangol, serer) : serpent. Equivalent serer du tuur et de rab.
- LUP (serer) : fixer, planter. Rituel serer équivalent au samp lebou-wolof.
- YAAL PANGOL (serer) : maître de pangol. Terme qui correspond au boroom tuur lebou-wolof.
- LULUP (serer) : l'homme ou la femme qui dirige le rituel de Lup. Proche mais non équivalent de ndöpkat.