



HAL
open science

Spéculations africanistes à propos de l'initiation invisible

Laurent Gabail, Michael Houseman

► **To cite this version:**

Laurent Gabail, Michael Houseman. Spéculations africanistes à propos de l'initiation invisible. Nicolas Adell; Agnès Fine; Claudine Vassas. Daniel Fabre, l'arpenteur des écarts, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, pp.153-162, 2021, 978-2-7351-2675-0. 10.4000/books.editionsmsh.34650. halshs-03902323

HAL Id: halshs-03902323

<https://shs.hal.science/halshs-03902323>

Submitted on 31 Jan 2023

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License

Spéculations africanistes à propos de l'initiation invisible

Laurent Gabail, Michael Houseman

D. Fabre lui-même a signifié les traits qui rapprochent les pratiques des garçons et des jeunes hommes de la campagne française des rites d'initiation masculine de contrées lointaines, comme les différences qui les séparent (Fabre 1986, 1996, Fine ce volume). Il s'agit, d'un côté, d'une exploration à la fois conventionnelle et transgressive de frontières identitaires essentielles (sauvage/domestique, vivants/morts, masculin/féminin), et de l'autre, des écarts que laisse entendre l'expression « initiation invisible » (entre le coutumier et l'institutionnel, le jeu et le cérémoniel, le tacite et l'explicite, etc.). En adoptant une perspective comparative sous-tendue par des références africanistes, on tentera d'articuler ces similarités et divergences au sein d'une compréhension unitaire.

Il existe dans de très nombreuses sociétés africaines une période de l'enfance au cours de laquelle les garçons se livrent à des activités où l'on retrouve bon nombre d'éléments semblables à ceux que D. Fabre rattache à « l'école buissonnière » européenne. Cette période d'auto-apprentissage est à mettre en rapport avec une différence sexuelle majeure dans la socialisation des jeunes enfants : la présence au foyer des jeunes filles, notamment pour des tâches domestiques, est sollicitée davantage et plus tôt que celle des garçons (voir Dessertine 2016 : 67-72 pour un exemple récent). Davantage livrés à eux-mêmes, ces derniers ont tendance à évoluer par petites bandes échappant en grande partie au regard des adultes. S'ils peuvent rester au village pour quémander de la nourriture, pour s'engager dans des jeux bruyants ou pour assister en silence aux disputes et rituels de leurs aînés, ils s'aventurent souvent à la lisière des lieux habités pour construire des pièges, des instruments de musique, ou pour chasser des petits animaux qu'ils adoptent ou cuisinent ensemble. Ils se racontent des histoires à se faire peur, explorent des lieux inquiétants : telle maison abandonnée en brousse ou tel ruisseau ou grand arbre associé à l'apparition d'esprits ou de sorciers. Ils se bagarrent en se mesurant les uns aux autres, confirmant par là et par bien d'autres moyens encore à la fois leur singularité personnelle au sein d'une cohorte, et leur autonomie collective vis-à-vis du monde de la domesticité et des femmes. Compte tenu de l'étendue de cette asymétrie sexuelle en matière de socialisation, ces passe-temps enfantins ordinaires des garçons en milieu rural semblent être, sinon universels, du moins très répandus.

L'adolescence puis le mariage coupent court à cette situation exceptionnelle. Toutefois, dans de nombreuses sociétés africaines, liberté et marginalité se rejoignent de nouveau au cours d'une longue période de réclusion lors de rites d'initiation, où les nouveaux initiés se livrent à des pratiques qui rappellent à bien des égards celles qu'on vient d'esquisser, mais sous une forme plus violente et autrement plus réglementée et ostentatoire. Installés dans un campement dissimulé à la vue des non-initiés mais situé à proximité des habitations, ils poursuivent des activités qui scandent leur intégration progressive à la vie quotidienne. Sous l'autorité implacable et parfois cruelle de leurs initiateurs, ils expérimentent leurs pouvoirs d'intimidation fraîchement acquis envers femmes et enfants, ainsi qu'une collégialité fragile (en tant que cadets) avec les hommes qui leur rendent visite. Ils s'adonnent à la chasse et consomment avec avidité des nourritures qui leur ont été jusqu'alors interdites. Ils se confrontent collectivement aux membres d'autres campements initiatiques, infligeant des bastonnades à des personnes rencontrées en brousse, et se mesurent individuellement les uns aux autres. Ils agissent parfois comme agents de contrôle social, ou entreprennent des travaux d'intérêt collectif. Mais surtout, notamment dans des mises en scène ludiques, excessives et facétieuses, généralement menées sous le couvert de l'obscurité ou à l'aide de déguisements, ils s'en prennent au village et à ses habitants, faisant peur aux femmes et enfants, volant tout ce qui leur passe sous la main, et semant le désordre sur leur passage. Identifiés à la fois aux morts (ou aux esprits) et aux nouveaux-nés, incarnant les forces incontrôlées de la brousse, ayant quitté le monde féminin de leurs mères sans avoir encore accédé à celui des hommes initiés, ils s'imposent comme des êtres liminaux par excellence. Ils renonceront à cette condition peu à peu, délaissant leurs manifestations violentes, abandonnant leur parler secret au profit de la langue ordinaire, se défaisant des fards et des déguisements, et en étant de moins en moins assujettis à des interdits spécifiques, pour assumer progressivement les signes de la virilité adulte.

Ainsi, nous sommes tentés d'établir un parallèle entre cette période de seconde enfance et les « joyeux désordres de la nuit » (Fabre 1996 : 80) et mises en scène grotesques qui, lors du carnaval et des fêtes locales en Europe, « forment en elles-mêmes une expérience que la société reconnaît et désigne sous la locution, mystérieusement tautologique, de "faire la jeunesse", qui ne s'applique qu'aux garçons » (*ibid.* : 75). C'est justement dans ces moments de « dissolution réglée » (*ibid.* : 77) que les jeunes hommes se livrent à des rites qui explorent « les limites dont on voudrait qu'elles séparent fermement les polarités opposées qui servent à penser le monde : le sauvage et le policé, le masculin et le féminin, les vivants et les morts » (*ibid.* : 75). Il est d'ailleurs intéressant de noter que nous retrouvons dans les deux cas une

alternance entre deux espaces complémentaires. L'un est l'extérieur public où les jeunes s'exhibent dans un théâtre juvénile qui dégoûte, qui fait peur et « débride » l'ordre établi (Fabre 1986 : 23). L'autre est un intérieur en retrait – le campement initiatique en Afrique, le café en Europe – où ils se retrouvent avec les hommes adultes pour participer à une socialité farouche et bouffonne (Fabre 1996 : 77).

C'est donc à la lumière d'un rapprochement entre ces frasques et le « désordre dénonciateur » par lesquelles les jeunes hommes s'imposent à la communauté villageoise, et les incursions agressives et moqueuses auxquelles se livrent les novices dans la phase terminale des rites initiatiques, qu'on propose d'envisager la relation entre les « initiations invisibles » européennes et les rituels d'initiation à proprement parler. Il s'agirait dans les deux cas d'une ritualisation des pratiques enfantines.

Autant D. Fabre hésite à voir dans les manifestations qui « font » la jeunesse une initiation – il parle plutôt d'un « trajet » ou d'une « tonalité » initiatique –, autant il n'hésite pas à qualifier ces pratiques de « rites ». Toutefois, les conditions de cette ritualisation sont très différentes dans l'un et l'autre cas. En Afrique, elle se réalise dans le cadre d'une institution qui définit et régit pour une très grande part les marges axiomatiques que convoque le modèle ternaire de D. Fabre. Collectif et obligatoire, le rite s'impose comme référence totalisante, discriminant en les articulant masculin et féminin, village et brousse, vivants et morts. En revanche, dans les sociétés rurales européennes que décrit D. Fabre, c'est l'église et plus récemment l'école qui interviennent comme références premières dans la détermination des rapports acceptables entre les sexes, entre vivants et morts et entre le policé et le sauvage. « Faire la jeunesse » se présente ainsi comme un contrepoint, comme le surgissement d'un (dés)ordre alternatif et subordonné, antérieur en quelque sorte à l'ordre que visent à instaurer ces institutions dominantes et qu'elles cherchent à récupérer (voir par exemple les remarques de D. Fabre sur la place du carnaval dans l'année liturgique ou sur l'utilisation des oiseaux dans les livrets scolaires). De ce point de vue, la « visibilité » des initiations rituelles en Afrique refléterait avant tout l'ascendant légitime qu'elles incarnent, et l'« invisibilité » des manifestations de la jeunesse masculine en Europe la contestation souterraine ou interstitielle qu'elles mettent en valeur.

Il découle de cette première divergence plusieurs autres. Dans l'une, représentations indigènes et interprétations anthropologiques se rejoignent. Le discours « officiel » des initiés, que reprennent les ethnologues africanistes, affirme qu'au cours des rites d'initiation masculine les novices sont pris en charge par leurs aînés afin d'instaurer une rupture nécessaire entre leur état d'enfant mâle (issu d'une femme) et leur statut d'homme initié (issu

de la collectivité des hommes). Or, à y regarder de plus près, le processus initiatique se révèle autrement plus complexe puisque l'enjeu n'y est pas tant de briser le lien maternel que de le préserver tout en l'associant avec celui qui représente sous de multiples aspects son contraire : une affiliation primordiale à la communauté des hommes adultes (Troy 2008). De leur côté, les témoignages dont font état les travaux de D. Fabre concordent parfaitement avec l'idée d'une « initiation invisible » étirée dans le temps et plus ou moins ininterrompue où ce sont les jeunes hommes eux-mêmes qui consacrent, par des voies détournées et marginales, une continuité entre les jeux des petits garçons et leur facéties festives. Cette continuité, comme la prétendue discontinuité initiatique, n'est peut-être qu'un aspect favorisé par le discours des intéressés eux-mêmes d'une dynamique plus subtile.

Les rites d'initiation masculine attireraient donc l'attention sur la discontinuité qu'ils instaurent, les rites de jeunesse sur la continuité qu'ils médiatisent. En conformité avec cette divergence, les uns et les autres invitent à penser différemment les oppositions symboliques sur lesquelles ils reposent. Dans les rites d'initiation, l'accent est mis soit sur le contraste entre le masculin et le féminin, entre le village et la brousse, et entre la vie et la mort, notamment lors des séquences initiales et terminales (les rites de séparation et d'agrégation selon la terminologie de Van Gennep), soit au contraire, au cours des phases « liminales », sur le cumul de ces valeurs contraires. Le trope dominant est celui du « passage » des novices d'un état à l'autre en passant par une étape intermédiaire. En revanche, dans les rites de jeunesse, comme dans l'initiation invisible de façon générale, les représentations convoquent davantage l'idée d'un cheminement vacillant. Le motif récurrent est celui d'une « frontière » que les jeunes gens s'aventurent à « explorer » une « limite » ou une « marge » qu'ils « transgressent » ou « expérimentent ».

De façon concomitante, les « ratés » que produisent ces deux dispositifs sont également d'ordre différent. En Afrique, il est en principe impossible de ne pas subir une initiation collective et obligatoire, comme de ne pas la réussir. Les épreuves, qui portent avant tout sur l'endurance et l'ardeur physique des novices, bien que pénibles pour tous, sont néanmoins modulées par les initiateurs de manière à pouvoir accommoder des capacités physiques et mentales différentes. En revanche, s'égarer au cours de son « initiation invisible » semble d'autant plus possible que ce sont avant tout des traits de caractère des jeunes hommes qu'il s'agit de mettre en évidence au moyen d'expériences qu'ils s'imposent à eux-mêmes. Et ceux dont le trajet les aurait menés trop loin de l'autre côté des frontières qu'ils s'attachent à explorer restent davantage présents dans la vie quotidienne, soit comme un potentiel présent dans chaque homme, soit de manière plus radicale, sous la forme de

personnages évoluant en marge de la socialité ordinaire et formant la typologie des marginalités masculines : l'homme sauvage, le « fada » (hanté par les esprits), le « fanoche » (le garçon efféminé).

Enfin, l'importance accordée à la discontinuité dans les rites d'initiation et à la continuité dans l'initiation invisible se révèle également dans le rapport très différent qu'ils entretiennent respectivement avec la parole. Les premiers sont largement structurés par le secret, l'exhibition ostentatoire de mystères y étant étroitement conjuguée à des dissimulations inavouables (Houseman 1993 ; Gabail 2012). Ce sont des actes auxquels on se doit de participer mais dont on ne doit pas (certains diront qu'on ne peut pas) parler. En revanche, on ne peut qu'être frappé par le lien très étroit que font apparaître les travaux de D. Fabre entre les rites de jeunesse et les procédés narratifs. Soutenus par des contes, relayés par des récits, objets d'écrits autobiographiques et ordonnances publiques, ces rites sont à l'évidence des façons de faire qui sont en grande partie constitués par des façons de dire corrélatives (et non pas, comme dans le cas des initiations, par des façons spécifiques de se taire).

Notre perspective comparative délimite donc un espace marqué par une bifurcation importante, mais où se font jour des croisements et des variations de divers ordres. Quelques rites d'initiation collective européens, bien qu'intervenant de façon ponctuelle pour médiatiser l'accès à un nouveau statut, s'apparentent clairement aux manifestations qui « font » la jeunesse. Le bizutage scolaire des écoles préparatoires en est un exemple familier. Régi par le principe du méta-jeu (on y joue à jouer), il est organisé par les étudiants eux-mêmes et comporte toujours une sortie dans l'espace public avec des facéties d'un goût douteux destinées à troubler les passants. Toutefois, à la différence des manières de « faire la jeunesse » dans les sociétés rurales, cette auto-consécration de l'« agressive différence » (Fabre 1996 : 77) des étudiants est foncièrement élitiste. L'expérience mémorable imposée, mais dont la nature reste incertaine, donne corps à la supposition d'une continuité entre l'exercice du pouvoir auquel donneraient accès les études et une aptitude à diriger pour laquelle les étudiants seraient « naturellement » (en réalité, socialement) prédisposés (Bourdieu 1981 ; Houseman 2001).

On observe une situation semblable dans les « rituels d'entrée » à l'École normale des instituteurs (Blanc 2005) et dans les « baptêmes » des internes en médecine (Godeau 2007 : 91-132), avec un affichage encore plus explicite de la continuité entre la nature des épreuves subies et le destin social des concernés : dans un cas la participation exigeante à une « famille de numéros » qui préconise une endogamie professionnelle à venir, dans l'autre, un

étalage du corps sexué et de l'obscénité qui renvoie à l'impudicité et à la pratique de la chair à laquelle le monde médical les destine. Corrélativement, ces pratiques ont lieu, pour l'essentiel, dans le huis clos de l'école ou de l'internat. Ainsi, si les « baptisés » peuvent parfois sortir dans l'espace public, ils font plus fréquemment irruption dans le domaine semi-public qu'est l'hôpital où, par le désordre qu'ils sèment, ils dérangent le fonctionnement de l'institution et se confrontent aux figures de l'autorité. Le cas du bahutage des écoles militaires, par exemple celle de Saint-Cyr (Thiéblemont 1979), concerne un collectif encore plus restreint et ne comporte pas d'épisodes publics. Le principe d'une auto-consécration élitiste y est minoré en faveur de la solidarité d'un corps hiérarchisé et spécialisé et la mise en valeur de la capacité des participants à supporter (et à infliger) des violences dans leur futur métier. Il est intéressant de noter que cette plus grande fermeture du rituel s'accompagne de l'introduction de plus en plus marquée de mises en scène d'une contestation interne : renversements d'ordres hiérarchiques usuels, chahuts dérangeants visant à la fois les nouvelles recrues et les autorités de l'établissement, etc.

Le continent africain présente aussi d'importantes variations en matière initiatique. À côté des formes prototypiques comportant une retraite dans un campement initiatique et accordant une large place à la transmission d'un savoir ésotérique, on retrouve dans certaines sociétés d'Afrique de l'Est une réalité sensiblement différente. Loin de mettre en scène des contenus prétendument réservés aux hommes et dont les femmes seraient censées ignorer jusqu'à l'existence, l'initiation repose généralement sur le seul épisode d'une circoncision publique à laquelle femmes et enfants doivent en principe assister. Par exemple, lors de l'initiation des Gisu d'Ouganda, le candidat, souvent déjà âgé d'une vingtaine d'années, doit faire montre de courage en affrontant le couteau du circonciseur sans afficher le moindre signe ostensible de douleur ou de crainte (Heald 1982 ; La Fontaine 1959 ; Spencer 1965). En cas d'échec, malheur et infortune risquent de s'abattre sur le candidat et ses proches parents, aussi peut-il renoncer à son initiation peu de temps avant la cérémonie. L'objectif affiché du rituel est d'accroître et de canaliser ce que les Gisu appellent le *lirima*, un affect spécifiquement masculin, ordinairement associé au sentiment de colère, de haine, de trahison, et dont la maîtrise est censée permettre à la fois de supporter la violence et de l'exercer. Dans ce genre de dispositif, le doute et l'incertitude – nourris par le candidat et savamment entretenus par son entourage – dominant jusqu'à la dernière minute. En outre, même s'il s'agit toujours d'initier collectivement une cohorte de jeunes hommes, le processus rituel tend à opérer un effet de centrage sur les individus selon un modèle qui paraît davantage relever des initiations électives. Enfin, les motifs de mort initiatique et de renaissance y sont

significativement absents, comme le sont d'une manière générale les séquences liminales du rite où les novices apparaîtraient comme un collectif indifférencié. En revanche, la période post-initiatique est étendue dans le temps jusqu'à couvrir une période d'une dizaine d'années lors de laquelle les initiés ajoutent au savoir-faire pastoral appris dès l'enfance les aptitudes guerrières des jeunes adultes. L'insistance sur la maîtrise de soi, la dimension intrinsèque du doute et de l'incertitude, l'extension dans le temps de la période post-initiatique, ainsi que l'ancrage corporel d'une qualité morale conventionnellement associée à un sexe et pas à l'autre, autant de traits qui rapprochent ce type de dispositif initiatique d'un modèle plus généralement associé aux initiations féminines (Lemaire 2008).

Ces variations dans les initiations en Afrique pourraient permettre des comparaisons inédites. L'insistance sur le contrôle de soi et l'exploration personnelle de marges inquiétantes qu'on retrouve dans nombre d'initiatives féminines en Afrique et dans quelques variantes masculines d'Afrique de l'Est pourraient être rapprochées des formes d'initiatives invisibles masculines décrites par Fabre (voir notamment l'exemple des Compagnons analysés par Adell, ce volume). À l'inverse, le cas prototypique de l'initiation masculine centrée autour de la réclusion hors de l'espace domestique ne semble pas complètement étranger à certaines initiations invisibles féminines européennes. On pensera notamment à la description du séjour que les jeunes filles devaient accomplir chez la couturière (Verdier 1979).

Des croisements de ce genre sont essentiellement spéculatifs. Ils restent toutefois dans l'esprit de l'intuition comparative qui anime la notion même d'« initiation invisible » et la référence extra-européenne qu'elle suppose. D. Fabre s'est toujours gardé d'explicitier les liens entre les façons de « faire la jeunesse » en Europe et tel ou tel rite initiatique de contrées lointaines. En s'aventurant sur ce terrain, nous avons cherché à attirer l'attention sur la nécessité d'envisager des rapprochements interculturels qui s'écartent de parallèles trop facilement anticipables pour présumer implicitement la primauté de certaines pratiques sur d'autres. C'est en complexifiant dans ce sens la comparaison au fondement de toute anthropologie qu'on peut accéder à un comparatisme plus rigoureux car davantage symétrique.

Blanc Dominique, 1987. « Numéros d'hommes. Rituels d'entrée à l'École Normale d'instituteurs », *Terrain. Carnets du patrimoine ethnologique*, 8, pp. 52-62.

Bourdieu Pierre, 1981. « Les rites comme actes d'institution », in Pierre Centlivres et Jacques Hainard (dir.), *Les rites de passage aujourd'hui*, Lausanne, L'Âge d'Homme, pp. 206-215.

- Dessertine Anna, 2016. *Présences imminentes. Mobilités et production des espaces dans un village malinké de Guinée*, Thèse de doctorat en Anthropologie, Nanterre, Université Paris Ouest.
- Fabre Daniel, 1986. « La voie des oiseaux : sur quelques récits d'apprentissage », *L'Homme*, n° 99, pp. 7-40.
- , 1986. « Le garçon enceint », *Cahiers de littérature orale*, n°20, pp. 15-38.
- , 1996. « "Faire la jeunesse" au village », in Giovanni Levi & Jean-Claude Schmitt (dir.), *Histoire des jeunes en Occident*, Paris, Le Seuil, pp. 51-83.
- , 2015. *L'invisible initiation. Devenir filles et garçons dans les sociétés rurales d'Europe*. Campus Condorcet, [en ligne], https://www.canal-u.tv/video/campus_condorcet_paris_aubervilliers/l_invisible_initiation_devenir_filles_et_garcons_dans_les_societes_rurales_d_europe.17599, [lien valide en mars 2018].
- Gabail Laurent, 2012. « Performing opacity. Initiation and ritual interactions across the ages (Bassari, Republic of Guinea) », *HAU. Journal of Ethnographic Theory*, n° 2 (2), pp. 138-162.
- Godeau Emmanuelle, 2007. *L'esprit de corps. Sexe et mort dans la formation des internes en médecine*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Ethnologie de la France ».
- Heald Suzette, 1982. « The Making of Men. The Relevance of Vernacular Psychology to the Interpretation of a Gisu Ritual », *Africa*, 52, pp. 15-36.
- Houseman Michael, 1993. « The interactive basis of ritual effectiveness in a male initiation rite », in Pascal Boyer (dir.), *Cognitive aspects of religious symbolism*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 207-224.
- , 2001. « Is this play ? Hazing in Franch Preparatory Schools », *Focaal. European Journal of Anthropology*, n° 37, pp. 39-47.
- La Fontaine Jean, 1959. *The Gisu of Uganda*, London, International African Institute.
- Lemaire Marianne, 2008. « Le doute et la douleur. Initiations et affects en pays sénoufo (Côte-d'Ivoire) », *Systèmes de pensée en Afrique noire – Éprouver l'initiation*, pp. 193-218.
- Spencer Paul, 1965. *The Samburu. A study of Gerontocracy in a Nomadic Tribe*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Thiéblemont André, 1979. « Contribution à l'étude de la tradition militaire : les traditions de contestation à Saint-Cyr », *Ethnologie française*, n° 1, vol. 9, p. 7-14.
- Troy Aurélie, 2008. « Les pagnes des circoncis. Séparation et émotions dans les rites d'initiation seereer (Hireena, Sénégal) », *Systèmes de pensée en Afrique noire – Éprouver l'initiation*, pp. 41-104.

Verdier Yvonne, 1979. *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard.