



L'initiation mise en dérision

Making a mockery of initiation

Odile Journet-Diallo



Édition électronique

URL : <http://span.revues.org/795>
DOI : 10.4000/span.795
ISSN : 2268-1558

Éditeur

École pratique des hautes études.
Sciences humaines

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2008
Pagination : 165-192
ISSN : 0294-7080

Référence électronique

Odile Journet-Diallo, « L'initiation mise en dérision », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 18 | 2008, mis en ligne le 05 juin 2013, consulté le 26 février 2017. URL : <http://span.revues.org/795> ; DOI : 10.4000/span.795

L'initiation mise en dérision

Odile Journet-Diallo

Directrice d'études à l'EPHE
Directrice-adjointe du Centre d'études
des mondes africains (CEMAf)
CNRS/ Université Paris I/ EPHE/
Université de Provence



Irruption d'une *añalen* dans un mariage catholique.

Photo Odile Journet-Diallo

Par son caractère largement public et spectaculaire, le rituel féminin dont il sera ici question semble échapper à cette catégorie de rites que les ethnologues s'accordent à qualifier d'« initiatiques ». Il ne paraît requérir, pour reprendre les termes de Zempléni¹, ni la « barrière du secret » ni ce « jeu réciproque et subtil de mystification et de stimulation entre les initiés et les non-initiés ». Cependant, la manière paradoxale et parfois caricaturale dont il emprunte les caractéristiques du processus initiatique, notamment celle de la souffrance infligée, invite à en proposer une nouvelle

¹ Zempléni, 1991 : 375.

lecture tout autant inspirée par l'argument de ce numéro de la revue que par le sentiment d'insatisfaction où me laissaient les analyses que j'en avais précédemment tentées².

En pays jóola (sud du Sénégal, nord de la Guinée-Bissau), ce rite, appelé *kañalen*, traite d'une situation malheureusement banale en zone rurale africaine, celle de femmes dont l'union reste stérile ou dont les enfants meurent prématurément³. Si la plupart des sociétés africaines disposent de procédures rituelles pour traiter des accidents de la procréation (mortalité infantile, avortements spontanés, stérilité), la littérature relative aux sociétés ouest africaines ne semble pas faire mention de dispositif aussi drastique que celui-ci. Parmi les procédures les plus couramment décrites en de tels cas figurent souvent la mutilation du corps de l'enfant décédé, la négligence voulue avec laquelle on l'enterre et, très généralement, l'attribution aux enfants nés après une série de décès de prénoms conjuratoires lesquels ont en commun d'afficher un total désintérêt vis-à-vis de leur survie⁴. Les Jóola ont recours à ces différents procédés, mais développent un rituel original dont la spécificité tient à la fois à la durée (trois à quatre ans) et au traitement particulièrement astreignant auquel il soumet la mère en mal d'enfants.

Les populations voisines, Baïnuke, Manding, Balant, Manjak et Mankañ pratiquent des rituels homologues, le *jimbaya* ou le *kabuatā*⁵ qui mettent en œuvre, *a minima*, les procédures suivantes : départ plus ou moins durable de la maison maritale, changement d'identité voire « animalisation » de la mère, bouffonnerie rituelle. Le *kañalen* s'en distingue cependant par sa radicalité et la constance d'une trame que l'on peut brosser à grands traits : une femme perd successivement deux, trois, voire six ou sept enfants en bas-âge, ou bien ses grossesses n'arrivent pas à terme, ou encore son union reste stérile. Au moment où elle est à nouveau enceinte ou bien dans les semaines qui suivent l'accouchement (ou encore, le cas échéant, après plusieurs années de stérilité), elle quitte en pleine nuit la maison maritale. Au petit matin, elle se retrouve aux abords d'un quartier ou d'un village éloigné. Elle y sera « adoptée »

² Journet, 1983, 1991.

³ Selon un sondage réalisé auprès de plus de 250 femmes âgées de moins de cinquante ans lors d'une première mission à Esana (nord-ouest de la Guinée-Bissau) en 1987, le taux de mortalité infantile de 0 à 5 ans était de l'ordre de 39 %.

⁴ De ce procédé onomastique, les exemples sont innombrables. M. Houis (1963) en avait recueilli toute une série : « Ordures », « Le trou », « Le captif de la mort », etc. Chez les Wolof, les prénoms les plus connus sont *Ken Bugul* [Personne n'en veut], *Sagar* [Chiffon], *Amul yakar* [Sans espoir], *Yegul gon* [Il n'arrivera pas jusqu'au soir], etc. Les Jóola font de même, en donnant ce type de nom : *Kaewum* [Moitié], *Ekaane* [On n'en peut plus], *Ukop* [Décharge], *Niartemer* [Mille francs, en wolof].

⁵ Teixeira, 2001.

par une famille. Dotée d'un nouveau nom, voire d'une nouvelle identité ethnique, soumise tour à tour à des rôles codés d'esclave et de bouffonne, elle y demeurera jusqu'à ce que l'enfant né du *kañalen* atteigne l'âge de trois ou quatre ans. Pris en charge par une association d'anciennes *buñalen* (sing. *añalen*, femme soumise au rituel) la mère et l'enfant sont également confiés à une association d'hommes, de femmes ou de jeunes, pour laquelle travaille l'*añalen* et qui, en retour, la surveille et la protège.

Qu'ils soient islamisés, christianisés, attachés ou non aux cultes des *ukiin*⁶, tous les groupes jóola, villageois ou citadins, pratiquent le *kañalen*. Loin d'être une « survivance », le rituel semble s'être considérablement développé depuis deux générations⁷. La perte de deux enfants en bas-âge suffit aujourd'hui à l'entreprendre.

M'appuyant sur les caractéristiques les plus manifestes de ce long rituel, j'en avais à l'époque développé quelques-unes des lectures possibles : le *kañalen* s'inscrit aisément dans un ensemble de pratiques de détournement du malheur (attribution de prénoms de dérision, déguerpissement thérapeutique, changement d'identité de la mère, comportements d'inversion). Par ailleurs, j'avais fait l'hypothèse qu'il pouvait être considéré comme une anticipation ou une réitération prolongée de l'accouchement, événement pensé et construit par les Jóola comme l'initiation des femmes. Mise à l'écart et soumise aux violences rituelles infligées par ses aînés, l'*añalen*, tout au long de ses années d'exil, se trouverait ainsi retenue dans la position de la parturiente. Le rite se posait alors comme une sorte de « rattrapage » d'une initiation manquée. Restait entière la question de ce recours obligé aux comportements de bouffonnerie et d'inversion qui en constituent le deuxième versant. Car d'autres procédures auraient sans doute pu aboutir aux mêmes résultats (réhabiliter une femme, sauver un enfant) ou bien l'on aurait pu se contenter, comme le font d'autres sociétés, de quelques-unes de celles qu'il met en œuvre (éloignement, changement d'identité nominale et sociale, recours thérapeutiques variés).

⁶ Au singulier *bákiin* : terme désignant tout à la fois l'autel, l'aire sacrificielle et l'instance propitiée. Résidant dans un espace souterrain, ces puissances de la terre sont souvent présentées comme des intermédiaires entre le Créateur, maître du ciel et de la pluie (*Emitey*) et les humains.

⁷ Ayant mené des recherches dans une autre région jóola en 1986, D. Fassin (1987) évaluait à un quart de la population féminine le nombre de femmes faisant ou ayant fait le *kañalen*. Vingt ans plus tard, dans les villages kujamaat, mes données me conduisent à approximer cette part à plus d'un tiers.

Laissant ces questions en suspens, j'avais mis un terme provisoire aux enquêtes menées sur ce rite en Basse-Casamance, lorsque, une dizaine d'années plus tard, je m'y retrouvai sans cesse confrontée en milieu jamaat (groupe jóola dit « felup » en Guinée-Bissau) et que s'imposa à moi la nécessité d'en reprendre l'observation. Auprès des *buñaleen*, je recueillis à nouveau les propos récurrents et monotones évoquant les malheurs en série, les périodes d'accablement, la dureté et la longueur des épreuves. Autant de récits qui, assortis de l'observation répétitive de certaines séquences, semblaient abonder « le côté maniaque et désespéré » que Lévi-Strauss⁸ posait comme caractéristique du rituel.

Il n'en restait pas moins que les procédés ici mis en œuvre se révélaient toujours aussi déconcertants. Dans les villages jamaat, là où les cultes des *ukiin* sont toujours largement pratiqués, le *kañalen* occupe une place singulière parmi les rites destinés à prévenir ou à combattre l'affliction mais aussi parmi tous ceux qui traitent de la différence sexuelle. Il est peut-être le seul qui ne s'inscrive que de manière secondaire dans l'espace d'une relation aux puissances *ukiin*. Sacrifier fait partie des recours thérapeutiques mis en œuvre par celles et ceux qui prennent en charge cette mère en mal d'enfants, au même titre que des consultations au dispensaire ou chez le marabout. Mais, dans la population des *ukiin*, il n'en est pas qui, dès la fondation du village, ait été spécifiquement voué à traiter de ces situations. L'installation d'autels voués au *kañalen* dans les villages de la région est récente et si les femmes émigrées en ville ont, il y a quelques années, « planté » pour elles un nouveau *bákiin*, elles l'ont fait à partir d'un autre sanctuaire existant au village et non initialement lié au rite. De l'« arroser » parfois ne les dispense en rien de tous les comportements obligés qui constituent la structure du rite.

Dans les autres régions jóola, notamment sur la rive nord de la Casamance, islamisée et christianisée, ce rapport à la religion est plus paradoxal : les *buñalen* se réunissent fréquemment sur les lieux d'*ukiin* voués à la fécondité et la maternité. Qu'il s'agisse là d'une forme de perdurance ou de réactivation des anciens cultes féminins ne contredit pas

⁸ Lévi-Strauss, 1971 : 608.

le fait que la référence à une entité religieuse particulière ne soit ici ni centrale ni nécessaire à l'accomplissement du rite.

Il serait cependant bien étrange que, pour traiter d'afflictions aussi graves dans le domaine de la procréation, le rituel ait congédié toutes les instances invisibles supposées agissantes en la matière. De l'étiologie jóola de la stérilité et des morts infantiles, je ne ferai ici allusion qu'à celles des causes possibles qui informent deux pratiques spécifiques au *kañalen* : la première réside dans les suspicions de sorcellerie portées à l'encontre du lignage marital, conduisant les *buñalen* à investir occasionnellement la maison du mari. Elles y organisent de grands tapages nocturnes destinés à effrayer les sorciers. La deuxième se situe dans le monde des doubles animaux. Très schématiquement exposé, le problème est le suivant : si l'*añalen* échoue à « produire » c'est, entre autres raisons, que l'un de ses doubles *ewuum*, partie intégrante de sa personne⁹, a été rapté, caché, et ne peut donc s'unir au double homologue de son mari. Les enfants qui repartent ou tardent à venir sont le produit raté d'unions désassorties entre doubles non appariés. En ce domaine, l'essentiel du travail des anciennes *buñalen* consiste à rechercher les doubles égarés de la femme qui s'est confiée à elles. Cette quête suppose de longues concertations à partir des rêves de l'une ou de l'autre, des visites à tous les autels de doubles du village ou des villages voisins. Lorsque toutes les femmes se réunissent, elles sacrifient et « envoient » leurs doubles respectifs, chaque espèce de son côté, à la recherche des doubles disparus. Plus exactement, elles vont sacrifier sur différents autels capables de leur montrer le chemin par la voie du rêve :

Ici quand une femme se confie à vous, c'est parce que quelqu'un l'a prise et l'a emmenée quelque part [i. e. a pris l'un de ses doubles]. Le plus souvent, on l'emmène dans la mer et on a beau chercher, on n'arrive pas à la trouver.

L'autre fois, je vous ai dit ce que j'avais vu en rêve. Tout Esana s'était réuni. On l'avait trouvée dans le puits et on l'avait tirée du puits pour la faire sortir. Je vous avais dit : « les enfants, il faut crier ! ». Vous aviez détaché vos pagnes et dansé, et vous aviez dit : « oui, nous sommes soulagées. Naylo nous a indiqué où aller, dans les *kutilako* [pl. de *utilaw*, autel de doubles]. » (Réunion de *buñalen*, Esana, 1998).

⁹ Tout individu possède un certain nombre de « doubles animaux » d'espèces différentes dont la destinée est entièrement liée à celle de leur homologue humain. Chacun de ces doubles est hérité, de manière aléatoire, dans une lignée paternelle ou maternelle. Cf. Journet, 1998.

Dans le cadre de cet article, nous laisserons là cette exploration pour nous attacher à ce qui semble constituer la structure même du rite, à commencer par son affinité avec le schéma initiatique. Comment comprendre que, tout en multipliant leurs efforts en faveur d'une femme amputée de descendance, les aînées dans le rite, tels les initiateurs vis-à-vis de leurs néophytes, s'acharnent à la maltraiter ?

L'entrée dans le rite

Alors que l'initiation masculine du *bukut*, qui ouvre aux initiés les droits à la terre, au mariage et à la possession des armes perforantes, est attendue par la plupart des futurs novices avec plus d'impatience que d'appréhension, le *kañalen*, faut-il le rappeler, se déploie sur fond de drame individuel. Drame d'une femme que les rites préalables de séparation d'avec le monde masculin (lors de ses premières règles et de son mariage) n'ont pas conduite au terme (mettre au monde un enfant) qui lui permettrait d'accéder au statut de femme adulte ou de celle pour laquelle ce terme, apparemment atteint, se dérobe sans cesse (l'enfant meurt).

Le cas le plus fréquent, celui d'une femme qui perd successivement plusieurs enfants en bas âge, renvoie de prime abord à une situation de deuil impossible. Relativement à celui des morts adultes, le cas des jeunes enfants est particulier. Appelés à « revenir » au plus vite, leur enterrement est rapide, parfois bâclé, du moins dépouillé de la plupart des actes qui mettent en œuvre ce double travail mental de déconstruction et de reconstruction de l'image ou du souvenir du mort, tel que l'avait formulé Hertz¹⁰. Si les Kujaamat prennent le temps de les soumettre à l'interrogatoire, comme on le fait pour tout défunt, ce n'est que pour tenter de faire apparaître d'éventuels conflits ou transgressions parmi leurs ascendants. Mais ils ne seront plus jamais évoqués ni dans les chants funéraires, ni sur les autels de lignage. Ne bénéficiant guère de traitements rituels qui les doteraient d'un nouveau statut, aménageant ainsi le souvenir ou l'oubli, ces enfants trop précocement repartis laissent leurs parents dans l'attente d'un retour – attente périodiquement déçue dans le cas de morts successives. Il

¹⁰ Hertz, 1907.

arrive qu'une telle déception, sans cesse ravivée, conduise la mère au bord de la folie : avant de s'engager dans le rite, la plupart des *buñalen* ont connu une période de prostration ou d'errance, un état que d'aucunes expriment en ces termes : « J'ai vu le canari de mon enfance », *i. e.* « J'aurais préféré ne pas vivre ».

Lorsqu'il s'agit d'une femme qui n'a jamais enfanté, la situation est encore plus critique : dénigrée dans sa maison maritale, exclue des grandes associations féminines, dont elle est d'ailleurs le principal objet de railleries, elle est rejetée dans une position socialement inexistante.

Elle est debout comme un piquet de bois sec,
La femme stérile, elle rit comme un coq
Sa tête est malade.

La femme stérile, elle s'habille bien
Elle couche avec les hommes, pour rien.

Elle, la têtue, elle veut voir, mais elle ne connaît rien [de l'accouchement ou du sacrifice].

(Esana, chants du *karaay*, *bákiin* des femmes lié à l'accouchement).

Preuve vivante de l'échec des tentatives antérieures – consultations, sacrifices – et des puissances supposées garantir la fécondité humaine, une femme en mal d'enfant porte sur elle une forme d'opprobre sociale qui ne se réduit pas seulement à celle de son statut d'épouse inféconde. Tant de revers pourraient faire douter l'ensemble des femmes de l'intérêt de leurs efforts en matière de procréation. Ce que rappelait la responsable du principal *bákiin* de femmes dans un village de l'estuaire de la Casamance :

La mort, c'est la mort! Si c'était en notre pouvoir, qu'elle commence par les vieux, et non par les enfants! Moi qui suis là aujourd'hui, debout devant vous, je le dis, la mort des enfants est quelque chose de détestable!

Le fait d'être enceinte est une tromperie, je le dis et le répète, c'est une tromperie que d'être enceinte. Une femme a cinq enfants et les voit mourir, elle ne veut plus en avoir. Même s'ils meurent, il ne faut jamais demander de rester stérile, il faut demander davantage. Arrêtez ces histoires! Continuez à chercher des enfants! Moi, je n'enfante plus; ce n'est pas parce que je l'ai voulu, c'est Dieu, moi je n'ai jamais demandé d'arrêter. (Niomoun, 1981).

Rapporté à d'autres moments rituels qui mettent en forme et organisent avec tant de minutie le travail de deuil,

le *kañalen*, articulant épreuves, humiliations et comique burlesque, tranche par la manière implacable dont il traite l'état initial de la mère. Car c'est en tant qu'accusée, et non en tant qu'affligée, qu'elle entre dans le rituel.

S'il n'est qu'un épisode véritablement caché, c'est celui du départ, qu'il se fasse à l'initiative de la mère elle-même (cas le plus courant dans les villages) ou bien des femmes de l'association liée au rite qui la saisissent à l'improviste. Sur l'événement ou les circonstances précises qui décident une femme à s'enfuir seule et sans bagage, au loin, dans la nuit, je n'ai guère entendu d'autres explications que celles qui évoquent le sentiment, désormais acquis, de l'urgence à « aller se confier ailleurs ». *Riten*, « se confier » est l'une des rares relations électives qui ne soit fondée ni sur la parenté, ni sur les groupes d'âge ou le voisinage. Dans la vie quotidienne, elle est souvent le fait d'un jeune homme qui vient régulièrement, muni de vin de palme, fréquenter la maison d'un adulte marié et lui demande de devenir son conseiller, son confident et son tuteur.

Lorsque la femme est kidnappée par quelques *buñalen*, on sait que c'est à la suite d'une réunion où elles auront longuement discuté de son cas. Au milieu de la nuit et sous un prétexte fallacieux, elles l'appellent hors de la maison et s'emparent d'elle par force. C'est aujourd'hui la procédure la plus répandue dans la ville de Ziguinchor où certaines femmes, venues du village pour quelques jours ou quelques semaines, se voient ainsi « barrer » la route du retour. Quant au mari, désemparé, furieux ou consentant, il ne peut rien dire sinon qu'« on lui a volé sa femme ». Il est désormais interdit à cette dernière de le rencontrer ou d'approcher, pour une raison ou une autre, le quartier marital.

À l'orée du rite, lorsque, au terme d'une longue marche nocturne, la future *añalen* arrive à la lisière du quartier ou du village mis en position de la recueillir, les femmes qui en ont déjà fait l'expérience commencent à se réunir dans la cour ou sous la véranda de la maison choisie par elles comme lieu de réunion¹¹. Elles laissent la nouvelle arrivée dehors en plein soleil, parfois toute la journée, le

¹¹ Nous l'avons dit plus haut, les femmes de certaines régions de la rive nord de la Casamance retournent à cette occasion dans leurs anciens *ukiin*, entourant cette scène initiale d'un plus grand secret.

temps d'avertir leurs comparses et de se concerter. Puis on vient chercher l'étrangère; on la déshabille, on la palpe, on la soumet à un interrogatoire serré : « Qu'as-tu mis dans ton ventre? Qu'as-tu fait? Pourquoi manges-tu tes enfants? Tu as cherché à avorter? Comment sont morts tes enfants? Pourquoi les tues-tu? Avec quel homme t'es-tu couchée? ». On la fait s'agenouiller et on la recouvre du pagne de la responsable de l'association rituelle. Les autres femmes entament autour d'elle une ronde à quatre pattes. Puis elles lui jettent du riz qu'elle doit manger à même le sol, sans se servir de ses mains, et la font boire à un canari où elles ont craché et jeté de la terre. On l'accuse de mille maux. Le souvenir cuisant de cette entrée en matière, la plupart des *buñalen* le gardent toute leur vie en mémoire.

Nous qui sommes là assises, toutes, nous avons toutes reçu des injures. Pour moi, c'était chaud, très chaud. Lorsque je suis arrivée à Bugin [village où elle était partie faire le *kañalen* il y a plus de vingt-cinq ans], j'étais assise sous le soleil, seule. Une femme a commencé à dire aux autres que je l'avais insultée. Elles m'ont toutes encerclée en m'injuriant, elles restaient là à crier et à me regarder. Et moi, jusqu'à ce moment, mes excréments n'avaient même pas encore servi d'engrais! [elle venait d'arriver]. Puisque tu prends ton enfant et que tu le bouffes comme les vautours, comme je le faisais, on t'insulte. Tu sais que tu n'as rien fait, mais tu ne dis rien. Quand on t'insulte, ce n'est que l'oreille qui entend. (Réunion de *buñalen*, Esana, 1994).

L'interrogatoire initial, les violences verbales, l'agressivité des anciennes rappellent étrangement l'attitude des accoucheuses dans la maternité traditionnelle lorsqu'elles pressent de questions, houspillent et bousculent la parturiente avec d'autant plus de virulence que l'expulsion du bébé tarde. Mais à la différence de l'accouchement qui se déroule dans l'isolement et le plus grand secret, ce premier acte, certes intime, n'est pas absolument caché. Par convenance, des gens extérieurs à l'association ici mobilisée ne prendront pas part à la réunion; il ne leur est pas pour autant interdit de savoir « qu'une fille est venue se confier ». Si les jeunes (garçons ou filles) célibataires sont écartés, c'est en raison d'interdits extérieurs au rite lui-même : on ne parle de choses du mariage qu'entre adultes mariés. Les épreuves suivantes par contre, ne sont en rien dissimulées.

Des brimades publiques

On conduit enfin la novice dans la maison de ses futurs tuteurs (qui ne peuvent lui être liés ni par la parenté ni par l'affinité). Choisis par les anciennes *buñalen*, ceux-ci ne peuvent se dérober et se retrouvent derechef chargés d'un rôle ambivalent : veiller à la santé de celle qui leur est confiée, tout en jouant les persécuteurs domestiques.

Très vite, les anciennes lui choisissent un nouveau nom, qu'elle gardera toute sa vie. Les uns font allusion à son malheur initial : *Acam etam* [elle paie la terre], *Amensilun* [elle a beaucoup de tombes], *Ebāko* [de *eban kuñil* : finir les enfants], *Kabunta* [la trompeuse, *i. e.* elle met au monde des enfants, mais ils meurent]; d'autres empruntent au registre sexuel ou scatologique : *Efel eluli* [vagin lisse], *Aloyenel* [pet]; ou encore à la modernité urbaine : *HLM*, *Toyota*, *Suzuki*, etc. Elle est brutalement dépouillée de tout ce qui constituait jusqu'ici son identité sociale, voire humaine. On lui remet une série d'attributs rituels : une moitié de calebasse dont elle se couvrira la tête, des colliers de graine qu'elle porte croisés sur la poitrine, un ou des segments de branchette torsadée¹² qu'on lui attache au cou ou au poignet, des boucles d'oreille confectionnées avec des cauris.

Les brimades qui inaugurent le rite ne sont qu'un avant-goût des vexations que l'*añalen* subira pendant de longs mois. Elle doit se laisser battre par ses compagnes ou ses tuteurs, insulter, bousculer, arracher son pagne, sans mot dire. Tous les villageois ou les gens du quartier peuvent se railler d'elle, y compris des enfants qu'elle-même aurait pu mettre au monde. Aux dires des plus âgées, le rite se serait pourtant adouci au cours des dernières décennies :

Autrefois, c'était encore plus chaud. On marchait nues. On ne portait que le *kupādā* [cache-sexe]. Il y a des gens qui pouvaient rire du matin au soir en vous regardant. Dès qu'ils vous voyaient, ils éclataient de rire. Mais nous voilà, nous sommes toujours là. On nous appelle *kuringa* [les vautours] ou *kupura purew* [les fantômes], mais nous ne devons jamais nous fâcher. Nous nous sommes maîtrisées jusqu'à nos jours. Maintenant nous sommes vieilles, mais nous continuons à faire le *kañalen*. (Réunion de *buñalen*, Esana, 1996).

¹² Le symbolisme de ce segment appelé « bois du *kañalen* » n'est pas très clair. Aux dires de certaines informatrices, il représenterait l'action « d'enlever le malheur de la femme », en référant à la manière particulière de le confectionner : l'effet torsadé est obtenu en enlevant la liane parasite qui, sur l'arbre, s'était étroitement enroulée autour de la branchette.

L'*añalen* doit s'attifer de guenilles ou de vieux shorts d'homme. Lors de toute manifestation publique (danses de funérailles, luttes inter-villageoises, cérémonies d'intronisation, etc.), à l'invite de ses aînées : « petit cochon, tu viens boire? », elle doit laper dans un seau, avaler du vin de palme souillé de terre, manger comme un animal. Aux humiliations qu'elle subit publiquement au quotidien s'ajoute ce type d'épreuves absurdes où l'on retrouverait aisément la marque de l'initiation. Ainsi, lorsque le soleil est au zénith, on l'envoie porter une nouvelle dans un village éloigné et, « pour qu'elle aille plus vite » sur le sable brûlant, on lui arrache ses sandales. Arrivée au village, elle apprend que cette nouvelle, tout le monde la connaissait déjà... Ou bien on lui demande d'aller pêcher en pirogue, alors qu'elle n'en a jamais manœuvré. Si l'enfant né du *kañalen* tombe malade, le premier geste est de bastonner sa mère.

Il est par contre jugé intolérable, pendant la période active du rituel, de voir une *añalen* maigre ou malade; elle et son enfant doivent être bien nourris et soignés par tous ceux qui les surveillent.

L'encadrement et la surveillance de la novice sont distribués entre le groupe des *buñalen*, l'association villageoise qui l'a intégrée et ses tuteurs. Ces derniers ont à exiger de leur protégée un certain nombre de corvées : piler la nuit, laver le linge, partir à toute heure au marigot chercher du poisson, du bois, etc. En cas de défaillance, ils doivent la frapper. Certains se plaignent de cette astreinte : « On te confie parfois une femme plus âgée que toi, et il faut la maltraiter, c'est difficile! ». En ville, le contrôle qu'ils exercent échappe plus au regard des femmes ou des membres de l'association qui « parrainent » l'*añalen*; de ce fait, il est toujours susceptible de glisser vers un rapport d'exploitation domestique que l'idée, si fortement intériorisée, selon laquelle il « faut se tuer pour avoir un enfant qui vive », interdit de contester. C'est à ce même titre que celle qui entame le rite parce qu'elle n'a jamais pu enfanter est contrainte d'accepter tout partenaire sexuel jusqu'à ce qu'elle se retrouve enceinte. Si l'une se dérobe, les hommes seront légitimés à se plaindre : « Elle dit qu'elle cherche un enfant,

mais ce n'est pas vrai, elle refuse ce que les hommes veulent lui apporter ». Cependant, dès lors qu'une grossesse adviendrait, elle serait soumise, comme toute *añalen* pendant la durée de son exil, à une rigoureuse abstinence sexuelle.

« On se tue pour avoir un enfant, on s'habille de loques, on mange du sable », répètent à l'envi les *buñalen* lorsqu'elles commentent leur expérience. Qu'elles se plient sans mot dire aux corvées imposées, qu'elles acceptent toute humiliation, s'inscrit dans le droit fil des représentations que les Jóola se font du travail de conception, d'enfantement et maternage. Un enfant se cherche, sa mise au monde est un combat contre la mort, que la mère ne peut mener qu'en « acceptant de voir sa ceinture glisser », en se dépouillant de toute fierté, mais aussi d'une part d'elle-même¹³. Les aléas inhérents à la maternité ne laissent d'autre voie que celle d'une ascèse permanente dans le travail de procréation et d'éducation. Mais ce type d'argument ne nous livre guère d'élément décisif ni sur la spécificité des relations qui vont se mettre en place entre les anciennes et les nouvelles, ni sur la façon dont elles prescrivent et intègrent un certain éventail d'« attitudes émotionnelles ».

Un détour par la manière dont sont mises en forme les souffrances liées à l'accouchement ou à l'initiation permet de mieux préciser quelques particularités du *kañalen*. Si les trois rituels infligent aux impétrant(e)s un type de souffrance morale et physique qui leur est propre (menaces, brimades, épreuves physiques et morales), les deux rituels féminins ont en commun, et en opposition avec l'initiation masculine, de se greffer sur ou de donner sens à une douleur ou une souffrance dont l'origine n'a, *a priori*, rien à voir avec l'effectuation du rite. Par contre, ils diffèrent entre eux quant à l'identification et au traitement de cette souffrance. Pour la parturiente, l'impératif de courir immédiatement vers l'enclos de la maternité lorsqu'elle entre en travail, le fait qu'elle soit immédiatement prise en charge par les accoucheuses, contient l'anxiété générée par l'imminence d'un événement que les Jóola considèrent comme une confrontation à la mort¹⁴. Cette inquiétude ou cette anxiété est indissociable d'une douleur physique dûment nommée :

¹³ Part symbolisée par le placenta, nommé « mère de l'enfant », qui est enterré à l'intérieur du *bákiin karaay*.

¹⁴ Pour parler de l'accouchement, les femmes usent souvent de l'expression : *Emitey ewooli*, « Dieu t'a appelée ».

emungen, douleur cuisante associée à une déchirure, un saignement et un « échauffement » parfois fatal du corps. Parmi les nombreux signifiants que s'empruntent l'un à l'autre accouchement et initiation, *emungen* occupe une place centrale. Le terme, développé en *emungen saali*¹⁵, ponctue la plupart des chants initiatiques, et constitue le juron privilégié des hommes initiés qu'ils sont seuls habilités à proférer. Le devenir homme passe par l'expérience vécue d'une douleur homologuée à celle de l'accouchement, laquelle devient en quelque sorte l'un des principaux emblèmes de l'initiation¹⁶. Relativement à ces élaborations, l'état d'une femme en mal d'enfant n'a ni définition ni statut précis. Permanente, diffuse, indéfinissable, sa souffrance ne peut être désignée que par le terme très général de *bulátábu*, « le malheur ». Rien ne vient remplir ni mettre en forme la vacance de celle qui « reste là jour et nuit à penser », qui « est seule dans sa maison », qui « n'a personne », qui « marche partout sans savoir où elle va ». Avec les autres deux rites, et sous ce premier aspect, le *kañalen* ne partage pour l'instant qu'une caractéristique : le silence et la parfaite soumission exigés de l'initiant(e) lorsqu'il doit subir sans broncher les mortifications infligées par ses initiateurs.

Pour la nouvelle *añalen*, l'entrée dans le rite est d'autant plus rude que les initiées ne tolèrent d'elle aucune manifestation affective : à celle qui pleure, on apporte une grandealebasse en lui proposant ironiquement de la remplir de ses larmes. Ce mode de persiflage de l'anxiété ou de la détresse d'une femme lorsque entre en jeu le lien qui l'attache à l'enfant qu'elle cherche, qu'elle a perdu ou qu'elle risque de perdre, n'est pas particulier au *kañalen*. Il apparaît aux marges des grandes manifestations qui entourent le départ des initiants vers la forêt où ils resteront reclus pendant trois mois. Chez les Joola Kujamaat, l'initiation masculine a lieu tous les trente ans : aussi cherche-t-on à y envoyer les enfants les plus jeunes possible, dès qu'ils sont sevrés. Pendant deux mois, les femmes n'auront plus aucune nouvelle d'eux. Après une brève présentation publique, ils retourneront encore un mois dans le camp initiatique. Plus d'une m'a confié qu'à l'annonce de la date du départ, au

¹⁵ *Saali* : le tracé de la coupure sur la peau du pénis.

¹⁶ L'autre étant un bâton en forme de crochet, dénommé *jabanoor*, du nom d'une ombrette porteuse d'une huppe qui prolonge sa tête de manière étrange.

milieu de l'allégresse générale, « son cœur s'était déchiré », et qu'elle aurait souhaité que tout soit repoussé. Les quelques jours qui précèdent le départ des initiés, les femmes sont harassées par leurs tâches d'hôtes. Dans chaque maison arrivent des centaines d'invités, parents éloignés ou villageois venus des alentours ; il faut les nourrir, leur trouver une place pour dormir, faire les provisions d'eau, préparer les jupes de fibres que porteront les enfants, mais aussi danser pour eux et faire éclater la joie et la fierté qu'est censée leur procurer l'arrivée « du grand jour ». Le matin du départ, un immense cortège accompagne les initiants jusqu'à l'orée des champs de brousse : les hommes et les garçons entament soudainement leur course vers la forêt, tandis que les femmes doivent rebrousser chemin. Le regard fixé vers l'horizon où ont disparu leurs fils, elles restent immobiles, silencieuses, rendues d'un coup à leur inquiétude. C'est alors que des hommes (des étrangers venus d'autres villages) viennent en sautant se moquer d'elles :

Owoo, il est parti,
celui qu'elle chérissait tant,
owoo, il est parti !

avant de les renvoyer sans ménagement et sous la menace de leurs gourdins vers leurs habitations. Éphémère et moins spectaculaire que dans le *kañalen*, cette forme de raillerie de l'anxiété maternelle est cependant tout aussi codifiée. Le fait qu'elle soit infligée par des acteurs sinon anonymes, du moins éloignés (parents et amis s'en abstiennent) invite à la considérer comme une certaine forme de reconnaissance du sentiment éprouvé, dont la cruelle ironie rappelle cependant qu'il n'a pas à être exposé.

Le *kañalen* pousse à l'extrême ce procédé excluant, *a priori*, toute compassion. Aveugles et sourdes au désespoir initial qui a conduit la novice à se confier à elles, si ce n'est pour l'accuser d'en être elle-même la cause, les initiatrices la ridiculisent et l'accablent. La prise en compte de sa détresse n'est, au mieux, exprimée que par cette injonction lapidaire : « *umunten!* », « maîtrise-toi ! ». À la différence du néophyte qui entre dans la forêt ou de la jeune femme qui, pour la première fois, prend le chemin de la maternité

traditionnelle, l'*añalen*, lorsqu'elle entame le rite, n'est pas sans connaître la nature d'un certain nombre d'épreuves publiquement infligées. Mais elle ignore encore tout des raffinements et de l'ingéniosité susceptibles d'être déployés par ses aînées, lesquels n'ont d'autre fin, dans une première phase, que de la pousser à bout.

En expulsant toute manifestation de douleur ou de chagrin, le rite semble se construire contre l'affectivité. Ou, plus exactement, il impose à l'impétrante, dès son commencement, une attitude qui aurait pour principale caractéristique d'être conventionnellement inexpressive. Il exige d'elle la même obéissance et le même stoïcisme que ceux que l'on attend de l'initiant après qu'il ait été circoncis. Cette simple observation ne ferait que conforter l'idée d'une initiation de « rattrapage », si l'on n'était confronté à cette différence majeure qu'ici, il ne s'agit pas seulement d'engendrer une nouvelle identité mais aussi, faut-il le rappeler, de traiter d'un deuil impossible.

On se souvient de la réflexion de Mauss lorsqu'il prenait en exemple ces « macérations souvent fort cruelles » que s'infligent les femmes lors des rites funéraires australiens : « nous savons, disait-il, qu'elles sont infligées précisément pour entretenir la douleur et les cris »¹⁷. Ici, si les cris sont exclus, la douleur qu'il s'agit d'entretenir n'est pas celle que pouvait éprouver l'*añalen* avant que ne se déclenche le rite, mais bien celle qu'il lui inflige. En transformant une femme isolée dans son malheur en novice prise en charge par des aînées, en l'obligeant à réagir sur un même mode à la souffrance indicible liée à la perte ou à l'incomplétude qu'à celle liée à l'effectuation du rite, elle opérerait un déplacement de l'une à l'autre. De ce déplacement, la mobilisation d'un certain mode d'expression des émotions semble bien être l'opérateur et l'on serait tenté de risquer à ce propos l'expression de « piège à affects ».

Mais aussi drastique soit-il, un tel dispositif semble encore insuffisant à la métamorphose attendue. La spécificité du *kañalen* tient à la manière surprenante selon laquelle des brimades, dont la nature évoque si fortement les procédés initiatiques, s'articulent avec une autre série d'attitudes

¹⁷ Mauss, [1921] 1968 : 86.

obligées : bouffonnerie et extravagance, lesquelles constituent le donné à voir le plus spectaculaire du rite.

Le basculement

Véritable école de l'inversion et de la dérision, le *kañalen* cultive les comportements qui se jouent des conventions sociales les plus élémentaires¹⁸. Quels qu'en soient le temps et le lieu (dans le cercle de l'association ou dans l'espace public), ils recourent à un même type de répertoire que les initiantes et leurs aînées s'ingénient à enrichir de mille variantes : en guise de salutation, les impétrantes se présentent à coups de sifflet ou de cris inarticulés ; elles sèment le désordre dans le déroulement de n'importe quelle réunion ou cérémonie publique ; lors des luttes ou des funérailles, fréquemment travesties en hommes, arborant un air martial, elles dansent à leurs côtés et se moquent de tous. Elles provoquent le public, jettent leurs pagnes et se roulent à terre. Elles pètent. Elles composent des paillardes :

Abajut [elle n'a pas], quand elle se couche, elle laisse son sexe ouvert,
Elle n'a pas de clé pour le fermer, que doit-elle faire?
Il lui a dit de lui prêter sa matrice, il enfonce. Attention!
Moi qui aime les hommes, quand je marche, mes fesses bougent, trois sexes peuvent entrer un à un, etc.

Par quelle opération une femme en grande détresse a-t-elle été transformée en pitre exhibitionniste ? Il nous faut revenir un instant à l'observation des relations entre initiante et initiées.

L'aspect sans doute le plus déroutant, du point de vue de l'ethnographe comme de l'impétrante, tout au moins dans les premiers temps du rite, tient au mélange toujours incertain, de la part des initiatrices, d'intransigeance dans l'imposition des épreuves et d'autodérision. Ces dernières se moquent d'elles-mêmes tout autant que de celle qu'elles persécutent. Au cours des premiers mois, survient un moment où la novice, excédée par leur cruauté ou la gratuité de leurs accusations, se rebelle et leur demande soudain, en termes peu amènes, de se taire. Elles répondent

¹⁸ Une illustration en est donnée par le film documentaire de Ulla Fels, *Die Macht des Lachens, Kanyalangsfrauen in Gambie*, ARTE, 1994. Lors d'une séquence filmée avec des *buñalen* musulmanes de la banlieue de Banjul, l'une d'elle chante comment elle a emmené Dieu à la police pour lui demander des comptes avant de brocarder ouvertement l'imam qui procède au baptême d'un enfant né du *kañalen*.

alors par un déchaînement de plaisanteries qui, loin de la prendre pour cible, ne visent cette fois que leurs propres travers et ridicules. Au regard de la complexité des jeux d'identification auquel donne lieu un rite tel que le *naven* iatmul, ce moment précis où, pour employer les termes de Bateson, la relation complémentaire entre initiatrices et novice commence à faire place à une relation symétrique, joue sur une gamme d'interactions certes plus limitée. Elle n'en mérite pas moins une attention particulière. La réponse des initiatrices à la soudaine (et éphémère) révolte de l'*añalen* ne consiste pas à inverser la relation persécuteuses/persécutée, mais à mettre en place un nouveau mode de relation entre initiatrices et initiante, ou plus exactement entre des actantes qui parodient leurs positions respectives.

Inspirée par ses aînées qui y excellent, l'*añalen* apprend progressivement les arcanes de son rôle d'histrionne. Sans qu'elle soit pour autant dispensée des corvées qu'on lui impose, elle devient de moins en moins vulnérable à l'humiliation puisque c'est elle qui désormais anticipe l'assignation à la posture ridicule à laquelle elle devait se conformer. Sans attendre qu'on lui enjoigne de boire ou de manger comme un chien, elle prend ses comparses à leur propre jeu, s'empare des meilleurs morceaux du plat, y plonge ses mains souillées et s'essuie la bouche dans leurs pagnes. Celles-ci feignent alors d'être exaspérées : « Qui nous a amené cet animal? Regardez-le! Qui veut l'acheter? Notre animal qui broute! Si on l'emmenait pour la vendre, personne n'en voudrait, même pour 500 francs CFA! Qu'est-ce qu'elle fait? Elle renverse tout le bol? Apportez une corde, on va l'attacher dans la maison, demain on l'amènera au marché ». On l'insulte (« ton anus! »), elle réplique en redoublant de grossièreté (« l'anus qui est le tien chie, par deux fois! »).

Face au public, que ce soit lors de rencontres imprévues ou de cérémonies collectives, la novice est passée du statut de persécutée à celui de provocatrice s'acharnant à arracher un sourire aux mines les plus chagrines. En jouant la folle ou la bête, elle se rit autant de ses initiatrices, du public, que d'elle-même.

Ce moment de basculement de la gravité à la dérision, chaque réunion de *buñalen*, quelle que soit l'occasion qui la provoque (paiement de cotisation, sollicitation d'aide, concertation sur les efforts à déployer dans la quête des doubles ou la lutte contre la sorcellerie, remerciement, etc.), le réédite selon une trame suffisamment fixe et prévisible pour qu'on puisse le considérer comme central dans l'accomplissement du rite.

Sous la véranda de la maison qui accueille l'association, les femmes arrivent une à une. Elles se saluent genou à terre, puis vont s'asseoir en silence. L'espace a été soigneusement balayé, le protocole est impeccable. On fait taire les chuchotements. Les premières prises de parole sont graves, l'auditoire attentif. Debout, les oratrices qui se succèdent usent de la gestuelle, des intonations et des procédés rhétoriques propres à l'énonciation publique des paroles « sérieuses »¹⁹. Les plus âgées tancent et font mine de renvoyer les retardataires qui devront s'acquitter d'une amende. De temps à autre, une *añalen* ponctue tel ou tel fragment de discours par un long cri de conjuration, notamment lorsque l'oratrice évoque la maladie d'un enfant ou la présence de sorciers dans une maison. Cette première phase peut durer quelques heures. Au bout d'un certain temps, les femmes qui interviennent sont de plus en plus souvent interrompues par des coups de sifflet ou un chant entonné par l'une des assistantes et repris par le groupe. Les premiers sont de ceux qui évoquent le malheur des *buñalen* :

Erabey [la chèvre] a mis au monde, elle a mis au monde
il [l'enfant] part et il revient.
Lañalen s'agenouille.
Añalena, qu'est-ce que tu as ?
Tout ce que Dieu te donne, tu prends
il faut diminuer les paroles.
La malchanceuse, elle a toujours des insultes.
Ebāko est arrivée à Jobel
Elle a jeté son enfant [elle l'a enterré]
Elle est arrivée, elle pleurait
Elle a marché dans tous les villages.
Ebāko, maîtrise-toi,
Tu as fait exprès de gêner ta tête
Tu t'es confiée à Niaban, c'est le malheur qui t'a prise.

¹⁹ Ces paroles sont désignées par le terme *elob*, [parole, affaire, conflit] opposé au bavardage ou à la parole de sociabilité ordinaire qui relève du « jeu » [*uwèèn*].

Puis, sans transition, une femme enchaîne sur le registre de la farce :

Kamboy a dit que lorsqu'elle se couche, elle pète
 C'est une bombe qui a explosé
 Din, din, darinda darinda,
 Les amies, écoutez, j'ai dit à Nyango [son mari]
 Qu'on se couche, il a dit non.
 Jaña [le sexe du mari] s'est levé,
 Je lui ai dit «Jaña, lève-toi, éléphant!»
 Il a dit non.
 (Chants des *buñalen* de Esana, au village et à Ziguinchor).

Certaines tentent encore de forcer l'assemblée au calme : « Taisez-vous! vous savez que tout à l'heure, nous ne pourrions plus nous entendre! ». Les interruptions ou les brouillages inopinés n'ont maintenant plus rien à voir avec le contenu ou la gravité des propos des oratrices. Deux scènes sont alors juxtaposées : l'une où l'on cherche encore à parler d'affaires graves, l'autre où l'on surenchérit dans la grivoiserie. Les oratrices ont de plus en plus de mal à se faire écouter. Lorsque le vin de palme commence à circuler, la deuxième scène l'emporte définitivement. Celles qui jusque-là avaient conservé l'attitude la plus digne, celles qui écoutaient avec attention tout en cajolant l'enfant de l'une de leurs compagnes déchaînée, se lèvent à leur tour et se mettent à danser en jetant leur pagne. Les quelques hommes présents, ceux qui « accompagnent » les *buñalen* parce qu'ils se sont confiés à elles pour contrecarrer un malheur, ou parce qu'ils leur servent de tuteurs, tentent de se mettre à l'unisson en dansant et plaisantant, mais ils sont souvent débordés par l'exubérance de leurs compagnes. La réunion se poursuit dans une ambiance débridée jusque tard dans la nuit.

Si le passage d'un registre à l'autre semble obéir à de subtiles conventions que seule une longue expérience du rite permet de maîtriser, une fois déclenché le temps du rire, il n'est plus possible de revenir en arrière.

Ainsi, au fil des mois, se sont progressivement mis en place une série d'enchaînements : une demande de protection enclenche accusation et brimades auxquelles l'im-

pétrante n'a rien à opposer que silence et soumission. Sa soudaine révolte (attendue des aînées au bout de quelques mois) introduit à un jeu réciproque de surenchère dans la bouffonnerie.

À chaque étape du rite, les relations entre initiatrices et novice se présentent sous une double face : dès l'orée du rite, lorsqu'elles houspillent et accusent la femme qui se confie à elles, les initiatrices engagent déjà leur propre responsabilité quant à son issue. L'ayant dépouillée de toute marque d'identité antérieure, elles lui donnent un nom, une maison, un statut. Cette « fille » venue à elles devient « leur enfant ». Tandis qu'elles la maltraitent, elles déploient parallèlement d'innombrables efforts en vue de la protéger, elle et sa progéniture : consultations aux *ukiin*, recherche des doubles, visites au dispensaire, chez le marabout, etc. Dans la mesure où elles la présentent comme un être irresponsable, les humiliations les plus grossières ne peuvent guère être considérées comme sanction d'une quelconque faute. Autant les anciennes se souviennent des souffrances endurées, autant elles évoquent avec nostalgie l'attachement que leur témoignait leur milieu adoptif : « Les gens du village m'aimaient comme un homme aime une femme » disait l'une d'elles. Quant à l'enfant du *kañalen*, il est l'objet d'une surveillance assidue ; on le cache aux yeux des inconnus, on le couvre de protections, on lui interdit d'aller jouer trop loin de la maison de ses tuteurs.

Mais plus qu'un simple attachement, le lien très particulier qui se construit entre une femme et un milieu qui lui est initialement étranger, instaurant entre les parties une sorte de parenté rituelle, est toujours porteur d'une mise en question de la relation de l'*añalen* avec sa maison maritale, mais aussi des droits du père sur sa progéniture. L'étymologie du mot *kañalen* m'était longtemps restée énigmatique, jusqu'à ce que quelques femmes me proposent la suivante : *kañalen* serait la contraction de l'expression *ku añiilaw ol*, littéralement, « les gens/de l'enfant/à lui », c'est-à-dire, selon mes informatrices, « les gens auxquels est confié l'enfant du mari de l'*añalen* ». Sans être absolument certaine de la justesse de cette reconstitution, j'en retiens

plutôt les commentaires : « Tous ces gens vont venir chez le mari avec du vin de palme en l'insultant, lui et sa famille. Ils lui diront : "L'enfant nous appartient désormais et nous allons le surveiller de près." »

Lorsque l'enfant atteint l'âge de trois ou quatre ans, s'il est en bonne santé, les associations du quartier adoptif, les tuteurs et tous leurs parents le raccompagnent avec sa mère, tous deux magnifiquement parés²⁰ dans la maison maritale. Autant le départ de la mère était pitoyable, autant son retour, en cas de réussite, est triomphal. Ce jour-là, le mari doit restaurer l'ensemble des accompagnants, tuer un gros porc en remerciement, fournir des centaines de litres de vin de palme, mais surtout écouter sans mot dire les discours lourds de menaces qui lui sont adressés, à lui et aux membres de ses patri- et matrilignages. La suspicion formelle qui pesait initialement sur la mère a fait place aux imprécations qui visent le mari et ses parents :

Voici l'enfant. Elle a le corps frais. Nous nous sommes débrouillés pour qu'elle grandisse. Si nous entendons que quoi que ce soit lui est arrivé, vous ne récolterez rien ni cette année, ni les années à venir. Nous viendrons casser votre maison. Celui qui lui fera du mal, je demanderai à la chose [son *bákiim*] de l'attaquer à la tête. Qu'il devienne fou, que tout le monde rie de lui... (discours d'une tutrice lors du raccompagnement d'une *añalen* et de sa fillette, Esana, 1992).

Il est fréquent qu'à l'issue du rituel, l'enfant reste dans la famille d'adoption de sa mère. Quant à celle-ci, elle sera intégrée à l'association des *buñalen* de son quartier marital. En cas d'échec, une femme peut repartir se confier ailleurs. Les responsables d'associations sont d'ailleurs fréquemment choisies parmi celles qui ont subi plusieurs fois l'épreuve. Quelle que soit l'issue du rite, le statut d'*añalen* est un statut que l'on garde à vie et dont on cultive les marques les plus expressives chaque fois que l'occasion en est donnée.

Outrances et jeux sur les limites

Sans doute serait-ce singulièrement réduire la portée et les implications du rite que de s'en tenir à l'expression lapidaire de ses fonctions psychologiques, telles que la

²⁰ Celui qu'arborent les femmes et les jeunes filles lors des cérémonies exaltant la fertilité : pagne rouge à franges, cousu de rangs de cauris auxquels on accroche miroirs et sonnailles, bonnet décoré, bâtons sculptés, etc.

²¹ Dans son ouvrage, Duerr (1992 : 105) a mené une exploration encyclopédique de ces exemples où les femmes, que ce soit pour exprimer le plus grand mépris, effrayer ou insulter l'ennemi, raffermir leurs guerriers, faire rire les dieux ou encore assurer le renouvellement de la fertilité, usent de l'« arme » qui est la leur : dévoiler et exposer leur sexe. Ce geste, dit-il, on le trouve dans des cultures et des époques si diverses que l'on est poussé à le qualifier d'universel.

²² De cette catégorie de rites, les exemples africains abondent. Ainsi chez les Dogon, en cas de sécheresse prolongée, les fillettes se réunissent en brousse et dansent, nues, de manière pitoyable et grotesque pour apitoyer le Dieu créateur, Ama; les femmes se travestissent en hommes, s'emparent des armes de leurs époux pour manifester contre l'interruption des pluies (cf. Jolly, 1994 : 21-31). Chez les Serer, les pantomimes érotiques des femmes exécutées dans le cadre des rites d'appel à la pluie auraient pour but « de dérider Dieu et les puissances ancestrales, pangol » (cf. Dupire, 1976 : 5-32).

²³ Gluckman, 1963.

²⁴ Turner, 1957.

formulent de manière rassurante les *buñalen* : « Tu as beau perdre tes enfants, ici, on ne fait que rire et plaisanter ». En dépit de ses manifestations les plus extravagantes, tout le monde — hommes compris — s'accorde à dire que le *kañalen* est une chose grave et particulièrement difficile. Mais le recours à cette extravagance demande néanmoins que l'on s'y arrête un instant.

Les performances des *buñalen* dans le registre de l'inversion et de l'obscénité évoquent une large catégorie de rites féminins qui mobilisent de tels comportements lorsqu'il s'agit, dans les sociétés et les époques les plus diverses²¹, de faire face à diverses formes de danger ou de calamité. En Afrique, les occurrences les plus fréquemment mentionnées en sont la guerre, la sécheresse²², l'épidémie (ces deux dernières empruntant fréquemment la rhétorique et les symboles de la première). La plupart recourent à des procédés tels que le travestissement ou le dénudement, l'exhibition ou l'impudeur associés à divers comportements d'inversion des rôles, des attitudes ou des statuts sociaux ordinaires. Ces procédés, on les retrouve dans des rites périodiques de mise en contestation de l'ordre social auxquels des auteurs comme Gluckman²³ ou Turner²⁴ attribuaient une fonction régulatrice et cathartique; mais les rites occasionnels destinés à contrecarrer ou à prévenir un malheur collectif ne peuvent être catalogués de rites de « rébellion ». Que leur action vise à réordonner des situations ambivalentes ou qu'elle s'adresse à des puissances ou des forces qui échappent à l'ordonnement de la société, leur fin est d'un autre ordre. Si, de manière générale, les attributs assignés à l'un et l'autre sexe fournissent un signifiant de choix aux rites d'inversion, ils n'impliquent pas forcément que soient remises en cause les hiérarchies qui se greffent sur la division sexuelle. Ainsi du *kañalen* : qu'il condense de multiples formes d'inversion — dans les normes de la communication verbale, de la bienséance, de la division sexuelle — ne le constitue pas pour autant en un rite d'inversion des statuts sociaux. S'il est vrai que dans certaines régions joola, mandinguisées ou islamisées, la parfaite légitimité des effets attendus du rituel permet aux femmes une liberté de parole qu'elles n'ont peut-être pas dans la vie quo-

tidienne, les femmes kujamaat n'en ont guère besoin pour contester les prérogatives masculines ou l'ordre social ; elles peuvent le faire ouvertement et en dehors de tout contexte rituel. Par ailleurs, le travestissement sexuel, les jeux d'imitation, les parodies burlesques, auxquels elles se livrent si volontiers ne sont pas particuliers au *kañalen*, les deux sexes peuvent également en jouer lors d'autres occasions : fêtes d'intronisation de grand(e)s responsables de culte, ou funérailles d'une personne âgée.

Deux types de comportement lui sont sans doute plus spécifiques, tout en le rapprochant d'autres rites conjuratoires ou imprécatoires bien souvent évoqués dans la littérature africaniste²⁵ : la bestialité et l'obscénité.

Je faisais plus haut allusion au travail de récupération des doubles animaux égarés auquel se livrent les *buñalen* : on pourrait être tenté de le mettre en rapport avec l'animalisation ou l'ensauvagement d'abord contraints, puis joués spontanément par la mère. Rien cependant ne permet d'étayer cette hypothèse. Les doubles ne relèvent pas de la catégorie des espèces domestiques. Ce sont des animaux de brousse, la plupart du temps invisibles, qui vivent sur un mode humain dans un espace social dédoublé. Ne référant par ailleurs à aucun animal mythique²⁶, la bestialité asociale de l'*añalen* ne semble constituer que l'un des aspects de l'ensemble de ces comportements « à l'envers » que l'on exige d'elle. Elle viendrait en quelque sorte parachever le travail de dissimulation de la mère. Ce faisant, ce qu'elle laisse entrevoir par ces jeux de subversion généralisée n'est pas tant la fragilité et l'arbitraire des statuts sociaux que celle des fondements de toute convention sociale. De ce point de vue, on pourrait analyser ces comportements à la manière dont Adler rendait compte du rite « d'imitation des maris » effectué par les femmes moundang en cas de sécheresse. « C'est par ce passage à la limite, c'est-à-dire à la différence comme différence nulle, qu'on peut concevoir que le rite de travestissement ait une action sur la nature, puisse la contraindre et en détourner le cours » écrivait-il²⁷. Dans notre exemple, ce n'est pas tant la différence sexuelle qui est rendue caduque, que celle qui sépare les catégories humain

²⁵ Cf. en ce qui concerne les sociétés du Golfe du Bénin, l'article de Jones (1993).

²⁶ Tels le taureau ou le python qui apparaissent en d'autres occasions rituelles, notamment lors de l'initiation masculine.

²⁷ Adler, 1982 : 331.

et non-humain. En jouant sur cette limite, les femmes pourraient espérer qu'enfin réussissent le passage et la fixation des âmes d'enfants à renaître²⁸ qui vont et viennent entre le monde des morts et celui des vivants.

Quant aux comportements obscènes, ils ne font pas partie des gestes exigés de l'impétrante dans les premiers mois du rituel. Ils n'interviennent qu'au moment où elle est elle-même sortie de son mutisme et de la position de parfaite soumission à laquelle elle se conformait jusque-là. Nous l'avons vu, le passage au registre de la bouffonnerie et de l'obscénité signe cette transformation : elle reste soumise aux épreuves imposées, mais manifeste, vis-à-vis de ces épreuves, une toute autre disposition. Il faudrait ici distinguer les expressions de paillardise collective qui ne sont pas spécifiques au *kañalen* (elles sont aussi de mise entre adultes mariés lors de la fête nocturne de l'installation d'un nouveau couple dans sa maison, à cette différence notable qu'elles sont alors associées à certaines formes de licence sexuelle réelle) d'autres manifestations attentatoires à la pudeur ordinaire, lesquelles relèvent de ce que Beidelman définissait comme *nakedness* en contraste avec la simple notion de *nudity*²⁹. C'est le cas dans les réunions de *buñalen* ou d'autres cérémonies collectives, lorsque, au moment où l'ambiance est à son comble, l'une ou l'autre des femmes parmi les plus anciennes dans le rite, arborant le masque de la plus extrême concentration, dévoile, tout en dansant, son sexe ou ses fesses et imite les mouvements d'une copulation. Elle le fait alors sur le mode d'une performance individuelle qui, bien qu'elle ne se cache pas et soit encouragée par les compagnes hilares qui se pressent autour d'elles, ne se laisse voir qu'à ceux qui se trouvent à proximité. Contrairement à ce qu'il en est à d'autres occasions, où la vue d'un sexe féminin est supposée mettre en déroute ou annihiler la force de l'ennemi³⁰, le geste ne semble s'adresser à personne en particulier.

Les formes d'expression collective de l'obscénité en contexte rituel avaient déjà posé question à Evans-Pritchard ; l'intérêt des pages qu'il leur consacrait dans un

²⁸ Appelées *kuhuwa*, ces « âmes » constituent l'une des composantes de la personne d'un défunt, voire de quelqu'un qui se sent proche de la mort.

²⁹ Beidelman (1968 : 115) définissait cette notion de *nakedness* comme « *a state of being undressed which causes shame, disrespect, and harmful results in one's social surrounding* ».

³⁰ Un épisode qui date du début du conflit entre État sénégalais et indépendantistes casamançais témoigne que ce mode d'action est aussi mobilisé chez les Joola. Dans les années 1981, à la suite des événements enclenchés par une longue grève scolaire dans la ville de Ziguinchor, des femmes joola avaient défilé jusqu'à la maison du gouverneur auquel elles avaient montré leur sexe. Celui-ci avait pris la fuite par le premier avion.

texte de 1929³¹, tient moins à ses conclusions qu'au fait qu'il tentait de les mettre en rapport avec certains états émotionnels. Examinant un ensemble de chants et de pantomimes licencieux le plus souvent réalisés par les femmes dans quelques sociétés bantoues, il commençait par rappeler qu'en certaines circonstances, ils ne sont pas seulement autorisés, mais prescrits. Il mettait notamment l'accent sur cet apparent paradoxe, signalé par Junod chez les Ba-Thonga, qu'ils soient recommandés en des moments où s'appliquent par ailleurs les tabous sexuels les plus sévères. Il leur attribuait une double fonction : une d'ordre général, celle de mettre en évidence la valeur sociale de l'activité à laquelle elle est liée, et une fonction de décharge émotive : l'obscénité s'exprime lors d'occasions chargées d'une grande « tension émotionnelle » (mort, naissance de jumeaux, sécheresse, initiation) et fournirait alors « un moyen socialement autorisé d'exprimer cette émotion ». Dans d'autres contextes, lors de travaux collectifs pénibles par exemple, elle offrirait un stimulant et une compensation à l'effort physique. Mais tout autant qu'aux théories de Gluckman sur les rituels de rébellion, il serait facile de décliner les objections à ce type d'argument, laissant inexplicé, comme le rappelait Adler³², le rapport des moyens aux fins.

Comment comprendre que les *buñalen* se livrent à ces exhibitions, sur un mode de « montrer/cacher », comme si elles atteignaient là l'acmé de leurs compétences rituelles ? Exécutées sur un mode jubilatoire par les plus expérimentées, ces pantomimes provoquent la honte ou l'embarras des éventuels spectateurs qui pourraient en être affectés et qui, pour cette raison, s'écartent ou s'éclipsent discrètement. Mais, à vrai dire, ces témoins embarrassés ne semblent guère en être les destinataires et tout porte à croire que ces mascarades s'adressent d'abord à elles-mêmes. Faut-il, dans l'exposition publique de comportements ou de parties corporelles, par ailleurs si chargés d'interdit et rigoureusement contenus dans les sphères de l'intimité, ne voir qu'un degré supplémentaire dans les jeux d'inversion ou est-ce là une ultime mise en dérision de l'ensauvagement et des humiliations passés ?

³¹ Repris dans Evans-Pritchard (1965 et 1971 : 68-92)

³² Adler, *id.* : 331.

Véritable machine à parodier, se nourrissant de toute situation, de toute interaction inédite, mais aussi et surtout de ses propres dispositifs au moment même où il les met en acte, le *kañalen* se dérobe sans cesse à l'analyse. De la détresse d'une femme, il traite comme d'un caprice. Des épreuves de type initiatique, il exhibe publiquement le caractère auto-référentiel. En mettant en dérision, au nom de la préservation de la descendance, le processus initiatique même, le rite ne brocarde pas tant les prérogatives de l'autre sexe que les procédés par lesquels se construit la séparation et l'identité sexuelle. À l'inanité de l'expérience vécue, il oppose l'inanité de ses propres procédés, y compris des formes relationnelles qu'il met en place et dont il se joue *ad libitum*.

Références bibliographiques

- Adler, A.
1982 *La Mort est le masque du roi*, Paris, Payot.
- Beidelman, T. O.
1968 « Some Nuer notions of nakedness, nudity and sexuality », *Africa* 38 (2), pp. 113-132.
- Duerr, P. H.
1992 *Der Mythos vom Zivilisationsprozess. III. Obszönität und Gewalt*, Frankfurt-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Dupire, M.
1976 « Chasse rituelle, divination et reconduction de l'ordre socio-politique chez les Serer du Sine (Sénégal) », *L'Homme* 16 (1), pp 5-32.
- Evans-Pritchard, E. E.
1965 *The Position of women in primitive societies and other essays in social anthropology*, Londres, Faber [trad. fr. 1971, *La Femme dans les sociétés primitives et autres essais d'anthropologie sociale*, Paris, PUF].
- Fassin, D.
1986 « Rituels villageois, rituels urbains », *L'Homme* 104 (27-4), pp. 54-75.
- Gluckman, M.
1963 *Order and rebellion in tribal Africa*, Londres, Cohen & West.
- Hertz, R.
1928 [1907] « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », in *Mélanges de sociologie religieuse et de folklore*, Paris, Félix Alcan, pp. 1-83.
- Houis, M.
1963 *Les Noms individuels chez les Mossi*, Dakar, IFAN, pp. 24-25.
- Jolly, É.
1994 « Diffusion de trois cultes dans le sud du pays dogon », *Journal des Africanistes* 64 (2), pp. 3-38.
- Jones, A.
1993 « "My arse for Akou" » : a wartime ritual of women on the Nineteenth-Century Gold Coast », *Cahiers d'études africaines* 132 (33-4), pp. 545-566.
- Journet, O.
1981 « La quête de l'enfant », *Journal des Africanistes* 51 (1/2), pp. 97-115.
1991 « Un rituel de préservation de la descendance : le kanyaalen joola », in *Grossesse et petite enfance en Afrique noire et à Madagascar*, Paris, L'Harmattan, pp. 19-39.
1998 « Un monde diffracté : théories joola du double animal », in « Totémismes », *Systèmes de Pensée en Afrique Noire* 15, pp. 203-230.

Lévi-Strauss, C.

1971 *L'Homme nu*, Paris, Plon.

Mauss, M.

1968 [1921] « L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux funéraires australiens) », *Journal de Psychologie* 18, in *Essais de sociologie*, Editions de Minuit, Paris, pp. 81-88.

Teixeira, M.

2001 « Un rituel d'humanisation des nourrissons, le *kabuatā* manjak (Guinée-Bissau/Sénégal) », *Journal des Africanistes* 71(2), pp. 7-31.

Turner, V. W.

1957 *Schism and continuity in an African society*, Manchester, Manchester Univ. Press.

Zempléni, A.

1991 « Initiation », in P. Bonte & M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, pp. 375-377.